# Die Kontextualität der Theologinnenarbeit - dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens

Digitale Dissertation

D I S S E R T A T I O N

zur Erlangung des akademischen Grades

Dr. theol.

eingereicht am 31. Oktober 1996

in der Theologischen Fakultät

der Humboldt-Universität zu Berlin

von Gerda Ursula Nützel

geboren am 12. August 1961 in Kulmbach

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Meyer
Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Rüdiger Liwak
Dekan der Theologischen Fakultät

Gutachter/Gutachterinnen: 1. Prof. Dr. Wolfgang Huber

2. Prof. Dr. Peter C. Bloth

3. Prof. Dr. Hannelore Erhart

Tag des Rigorosums: 10.11.1997

Tag der Disputation: 17.12.1997

## Danksagung

Die Beschäftigung mit der Theologinnengeschichte in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens begleitete mich einige Jahre auf meinem Lebensweg vom Ersten Kirchlichen Examen bei der Evangelisch - Lutherischen Landeskirche in Bayern 1987 bis zu meiner Ordination in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg 1996 und der eigenen Praxis als Pfarrerin im Nordosten Berlins.

Allen Menschen, die mich auf dem Weg bis zur Fertigstellung dieser Arbeit unterstützt haben, möchte ich herzlich danken.

Ein besonderer Dank gilt

- zuallererst den Theologinnen in Bayern, Mecklenburg und Brasilien, die mir Zugang zu ihrer individuellen und kollektiven Berufsgeschichte gewährten. Hier möchte ich besonders die bayerischen Theologinnen Liesel Bruckner, Marianne Pflüger und Brigitte Probst, die mecklenburgischen Theologinnen Inge Heiling und Margarete Kulow sowie die brasilianischen Theologinnen Regene Lamb, Haidi Jarschel und Lori Altmann nennen.
- der solidarischen und kritischen Wegbegleitung im Göttinger Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland unter Leitung von Prof. Hannelore Erhart und dem Heidelberger DoktorandInnencolloquium von Prof. Wolfgang Huber, der diese Arbeit betreut hat.
- der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, meiner Herkunftskirche, die durch ein Stipendium für den fünfzehnmonatigen Studien- und Praxisaufenthalt in Brasilien sowie durch ein Promotionsstipendium im Anschluß einen wichtigen Beitrag zur Entstehung dieser Arbeit leistete. Auch wenn ich meine pastorale Existenz als "Grenzgängerin" nun in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg fortsetze, bleibt mir diese Großzügigkeit in guter Erinnerung.
- den landeskirchlichen Archiven in Nürnberg und Schwerin sowie dem Archiv des Jornal Evangélico in São Leopoldo und der EKU-Bibliothek in Berlin.

Ein ganz besonderes Dankeschön gilt schließlich jenen Menschen aus meinem privaten Lebenskontext, die mich in den Ängsten und Freuden, Zweifeln und Hoffnungen auf dem Weg durch diese Jahre ermutigt und nicht nur bei der Kommunikation mit dem Computer sowie bei den Korrekturarbeiten tatkräftig unterstützt haben. Hier seien besonders genannt: Rolf Engelbart, Jörg Fingerle, Petra Galle, Daniel Gasterstädt, Elisabeth Lange, Karl Eugen Müller, Corinna Raupach, Ina Schiffhauer, Christa Stache, Silvia Wagner und Till Wilsdorf.

Ich widme diese Arbeit meinem Patenkind Loay Grigota Mattar-Suarez, einem Grenzgänger zwischen der Berliner, der palästinensischen und der bolivianischen Welt.

## Theologische Aufnahmeprüfung 1929 *

Nicht so objektiv und kühl,
Nein, es wird ihm etwas schwül,
Blickt das Kirchenregiment
Auf das Weiberelement,
Das jetzt auch bei uns in Bayern
Will die Kirche mit erneuern.
Schwer macht ihm zu schaffen nun,
Plagt ihn sehr, läßt ihn nicht ruhn,
Bringt ihm Sorg und bittre Not
Dieses Damenangebot.
Doch fast niemand so recht, wohin,
Weiß mit solcher Theologin.
Kann sie zwar hebräisch lesen,
Nicht kann sie Kalchreuth verwesen.
Und zur rechten Pfarrersart
Hilft ihr nicht einmal ein "Barth".
Solche Pfarrersweiblichkeiten
Muß man unbedingt vermeiden!
Hätten doch derlei Tendenzen
Undenkbare Konsequenzen!
Wenn die Landeskirche trüge
Völlig feminine Züge!
Wenn als vierten Kreisdekan
Stellte eine Frau man an!
Wenn im neuen Dienstgebäude,
Das entsteht zu aller Freude,
Kriegte ein Büro am End
Gar ein Weib als Referent!
Weiß man nicht, daß manche Stadt
Präsentationsrecht hat?
Wie, wenn`s käme gar einmal
Da zu einer "Damenwahl"? (..)

Da, in unsern höchsten Nöten
Müssen wir vor euch hintreten
Vielgeliebte Kandidaten,
Ihr müßt helfen, ihr müßt raten!
(...)
Könnt ihr euch jetzt nicht entschließen,
Die als Bräute zu erkiesen,
Für die wir trotz schönster Gaben
Keinerlei Verwendung haben?
Da wär`ihnen, uns und euch
Rasch geholfen allsogleich!
Macht ein End dem Weiberspuk,
Denkt an den "Gesamteindruck"...
(...)
Mancher kann`s von euch ertragen
Einst in seines Amtes Plagen,
Wenn auch in theologicis
Sie die bess're Hälfte is.
Gar nicht ist nach unserm Sinn
Die studierte Pfarrerin,
Doch die Pfarrfrau, fromm und lieblich,
Klug und fein und landesüblich,
Ob gelehrt, ob ungelehrt,
Haben stets wir hoch verehrt!
Drum so schickt uns bald, wir warten,
Euere Verlobungskarten,
Drauf die Namen prangen fein:
Dorn, Ultsch, Rösch und Hassenstein."

* ABTK: Gedicht des Prüfers Loy: Theologische Aufnahmeprüfung 1929.

# INHALTSVERZEICHNIS


Seite

**TEIL A: Einführung**

**1. Zugang und Methode** 1
1.1. Zugang und Interesse 1
1.2. Die Relevanz des Themas 3
1.3. Kontextualität als theologisches Konzept 4
1.4. Anstöße aus der feministischen Theoriebildung 7
1.5. Konzeption und Einsatz des Interviewleitfadens 12
1.6. Aufbau der Arbeit 15
**2. Die Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur** 16
2.1. Vorbemerkungen 16
2.2. Erste Überlegungen für eine Konzeption der Theologinnenarbeit bis 1945 16
2.3. Von der Suche nach einem Amt sui generis zum Plädoyer für die kirchenrechtliche Gleichstellung 23
2.4. Pfarrerinnen als Innovationspotential für Kirche und Theologie?! 27
2.5. Systematische Reflexionen über die Entwicklung der Theologinnenarbeit 34
2.6. Die Diskussion in den Weltökumeneorganisationen ÖRK und LWB 44
2.7. Zusammenfassung: Aspekte der Kontextualität der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur 54

**TEIL B: Die Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKIB)**

**1. Vorbemerkungen** 63
**2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext** 64
2.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in Deutschland, ab 1949 in der Bundesrepublik Deutschland 64
2.2. Die Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 71
**3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKiB** 81
3.1. Von der ersten Teilnahme an kirchlichen Prüfungen bis zum Vikarinnengesetz 1944 81
3.2. Die Anwendung des Vikarinnengesetzes und seine Novellierung im Jahre 1954 94
3.3. Die Suche nach einer geschlechtsspezifischen Berufskonzeption bis 1970 101
3.4. Vom Theologinnengesetz 1970 bis zum Pfarrerinnengesetz 1975 118
3.5. Geschlechtsspezifische Aspekte der Theologinnenarbeit in der Zeit der grundsätzlichen rechtlichen Gleichstellung 130

Seite

**4. Die subjektive Reflexion der bayerischen Theologinnen - Auswertung der Interviews mit den Theologinnen der ELKiB** 155

4.1. Vorbemerkungen 155

4.2. Die Arbeitssituation der Theologinnen 159

4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz 166

4.4. Konfessionelle und ökumenische Aspekte 180

4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen 187

**5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der ELKiB** 191

5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in Deutschland, ab 1949 in der Bundesrepublik Deutschland 191

5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Struktur auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit 202

5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit 212

**TEIL C: Die Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (ELLM)**

**1. Vorbemerkungen** 223

**2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext** 224

2.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in der DDR 224

2.2. Die Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs 232

**3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELLM** 243

3.1. Erste Begegnungen mit der Theologinnenarbeit bis 1945 243

3.2. Der Weg zum Pfarrvikarinnengesetz 1954 250

3.3. Schritte zum doppelten Weg im Theologinnengesetz von 1965 259

3.4. Erfahrungen mit dem doppelten Weg bis zur Gleichstellung im Pastorinnengesetz 1972 289

3.5. Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in der Zeit der grundsätzlichen Gleichstellung bis 1990 307

**4. Die subjektive Reflexion der mecklenburgischen Theologinnen - Auswertung der Interviews mit Theologinnen der ELLM** 314

4.1. Vorbemerkungen 314

4.2. Die Arbeitssituation der Theologinnen 316

4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz 325

4.4. Ökumenische und konfessionelle Aspekte 335

4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen 339

Seite

**5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der ELLM** 342

5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in der DDR 342

5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Strukturen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit 350

5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit 364

**TEIL D: Die Theologinnenarbeit in der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB)**

**1. Vorbemerkungen** 376

**2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext** 377

2.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in Brasilien 377

2.2. Die Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekennt nisses in Brasilien 382

**3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB** 390

3.1. Der Einstieg in das Gemeindepfarramt 390

3.2. Die Suche nach alternativen Formen des pastoralen Amtes 400

3.3. Die feministisch-befreiungstheologische Reflexion der pastoralen Arbeit 415

**4. Die subjektive Reflexion der brasilianischen Theologinnen - Auswertung der Interviews mit Theologinnen der IECLB** 424

4.1. Vorbemerkungen 424

4.2. Die Arbeitssituation der Theologinnen 426

4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz 431

4.4. Ökumenische und konfessionelle Aspekte 444

4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen 448

**5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der IECLB** 452

5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in Brasilien 452

5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Strukturen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit 458

5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit 462

Seite

**TEIL E: Resümee - Die Kontextualität der Theologinnenarbeit**


**1. Vorbemerkungen** 466

**2. "Hier ist nicht männlich noch weiblich"(Gal 3,28) - Die sozioökonomische Kontextualität der Theologinnenarbeit** 467

2.1. Ein Vergleich der realen Wechselwirkungen zwischen der sozioökonomischen Situation von Frauen und der Entwicklung der Theologinnenarbeit 467

2.2. Gemeinsamkeiten und Spezifika hinsichtlich der realen sozioökonomischen Kontextualität der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten 471

2.3. Systematisch-theologische Aspekte der sozioökonomischen Kontextualität 474

*Die sozialethische Reflexion des gesellschaftlichen Transformationsprozesses* 474

*Der biblisch-hermeneutische Aspekt* 477

*Die Geschlechterdifferenz als anthropologische Frage* 480

2.4. Pastoralethische Konsequenzen: Das pastorale Amt als Beruf für Frauen und Männer. 484

**3. "Wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener (und eure Dienerin) sein" (Mk 10,43) - Die kirchlich-institutionelle Kontextualität der Theologinnenarbeit** 488

3.1. Ein Vergleich der realen Einwirkung kirchlich-institutioneller Aspekte auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit 488

3.2. Spezifisches und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten 495

3.3. Systematisch-theologische Aspekte der kirchlich-institutionellen Kontextualität 498

*Die ekklesiologische Reflexion der kirchlichen Ordnung* 498

*Partizipation als Aspekt kirchlicher Institutionalität* 503

*Die Reflexion der kirchenrechtlichen Entscheidungsfindung unter dem Aspekt der Konziliarität* 507

3.4. Pastoraltheologische Konsequenzen: Die Aufgabe des ordinierten Amtes in der Kirche Jesu Christi 511

**4. "Eure Söhne und eure Töchter sollen prophetisch reden" (Apg 2,17) - Die ökumenisch-theologische Kontextualität der Theologinnenarbeit** 518

4.1. Ein Vergleich der realen Einwirkungen der ökumenischen und konfessionellen Zusammenschlüsse 518

4.2. Gemeinsamkeiten und Spezifika der konfessionellen und ökumenischen Kontextbedingungen und ihrer Wirkung auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten 520

Seite

4.3. Systematisch-theologische Aspekte der ökumenisch-theologischen Kontextualität der Theologinnenarbeit 523

***Exkurs***: Darstellung der Position der orthodoxen Kirchen und des römisch-katholischen Lehramtes zur Frauenordination in der Gegenwart 524

*Konzeptionen christlicher bzw. kirchlicher Einheit* 529

*Anthropologie* 535

*Hermeneutik* 538

*Ekklesiologie* 541

4.4. Ökumenisch-theologische Perspektiven angesichts der Differenzen hinsichtlich der Frauenordination 544

THESEN I

INTERVIEWLEITFADEN XV

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS XVIII

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS XX

# TEIL A: Einführung

## 1. Zugang und Methode

### 1.1. Zugang und Interesse

"Die Kontextualität der Theologinnenarbeit - dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens" - gab ich dies als Antwort auf die Frage nach dem Thema meiner Dissertation, war die Folge fast immer ein verwundertes Lachen, verbunden mit der Bitte um Erklärung.

Mein lebensgeschichtlicher Zugang zu diesem Thema besteht darin, daß ich 1980 am Beginn meines Theologiestudiums überrascht feststellte, daß erst seit 1975 Theologinnen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, meiner Herkunftskirche, ordiniert werden und weitgehend ohne geschlechtsspezifische Einschränkungen ihre pastorale Arbeit leisten können. Gleichzeitig schien das 1980 beschlossene Erprobungsgesetz der bayerischen Landeskirche, das flexiblen Reduzierungen der pastoralen Erwerbsarbeit entsprechend individueller Entscheidungen Raum gab, darauf hinzuweisen, daß die Zeit eines geschlechtshierarchischen Umgangs mit Theologinnenarbeit innerhalb der Kirche vorbei sei. Das Erprobungsgesetz stellte einen wichtigen Schritt zu einer flexiblen Transformation der pastoralen Berufsstruktur dar und gab insbesondere auch neuen Verhältnisbestimmungen zwischen Pfarrberuf und der jeweiligen Lebensform von Männern und Frauen eine Chance.

Nur wenige Jahre später griff jedoch 1984 der bayerische Landeskirchenrat als das Entscheidungsorgan auf der administrativen Ebene durch den sogenannten 100%-Beschluß dahingehend ein, daß er Ehepaaren nur noch das Recht auf insgesamt eine bezahlte Erwerbsarbeitsstelle auf akademischem Ausbildungsniveau zugestand. Dies führte in der Praxis zu einer erneuten Diskriminierung und Einschränkung der Theologinnenarbeit. Um auf die geschlechtsspezifischen Auswirkungen solcher geschlechtsunspezifisch formulierten Regelungen insbesondere für den weiblichen Part eines Ehepaares aus einer Theologin und einem Theologen hinzuweisen, spreche ich in dieser Arbeit von "TheologInnenehepaaren" statt wie allgemein üblich von "Theologenehepaaren".[1]

Eine Analyse der für den Erlaß des 100%-Beschlusses vorgebrachten Argumente und des sich darin zeigenden Zusammenhangs zwischen kirchlichem Handeln und gesellschaftlichem Umgang mit Frauenerwerbsarbeit machte deutlich, daß das kirchliche Handeln weitgehend mit den gesellschaftlichen Tendenzen übereinstimmte. Jedoch wurden für die kirchlichen Entscheidungen spezifische Begründungen ekklesiologischen, anthropologischen und sozialethischen Inhalts gegeben.

Diese Wahrnehmung weckte bei mir das Interesse, den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Theologinnenarbeit und der sozioökonomischen Situation von Frauen sowie die Reflexion dieses Zusammenhangs in der kirchlich-theologischen Diskussion in verschiedenen historischen Phasen und unterschiedlichen sozioökonomischen Kontexten zu untersuchen, um daraus Konsequenzen für die Art der Wahrnehmung des Kontextes und der sozialethischen Reflexion des jeweiligen kirchlichen Handelns zu ziehen.

---

[1] Auch an anderen Stellen dieser Arbeit wird die weibliche Pluralform mit einem großen "I" verwendet, wenn es um eine Mehrzahl von Personen beiderlei Geschlechts geht. Damit möchte ich mich einer der zur Zeit im Gebrauch befindlichen Varianten der inklusiven, Frauen und Männer einschließenden Sprachform bedienen, die gegenüber der ausführlicheren Benennung der weiblichen und der männlichen Form den Vorteil einer gewissen Kürze hat.

In einem ersten Schritt beschäftigte ich mich mit der Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten Bayern, Mecklenburg und Brasilien sowie mit der feministisch-theologischen und ökumenischen Literatur über die Theologinnenarbeit. Dabei wurde deutlich, daß für eine Untersuchung der Kontextualität der Theologinnenarbeit auch eine Analyse der kirchlich-institutionellen Kontextualität nötig ist, um die Relevanz des institutionellen Orts der jeweiligen Entscheidungen und die Form der Entscheidungsfindung zu reflektieren.

Durch die Wahl einer lutherischen Bischöfin in Hamburg und die Einführung der Frauenordination in der anglikanischen Kirche einerseits und durch die Rücknahme der Entscheidung für die Frauenordination in der lutherischen Kirche Lettlands sowie aufgrund aktueller Stellungnahmen der orthodoxen Kirchen und des römisch-katholischen Lehramts zur Frauenordination andererseits hat die Frage nach den theologischen Begründungen und nach den Erfahrungen der Kirchen, die sich für die Frauenordination entschieden haben, neue ökumenische Brisanz erhalten. So ist auch nach den systematisch-theologischen Einsichten der untersuchten drei Kirchen im Laufe der Diskusssion über die Frauenordination und deren Vermittelbarkeit im ökumenisch-theologischen Dialog zu fragen.

Aufgrund meines Interesses an der Untersuchung der "Kontextualität" der Theologinnenarbeit wählte ich für meine historische und empirische Untersuchung der Entwicklung der Theologinnenarbeit drei Kirchen mit gemeinsamem lutherisch-konfessionellem Hintergrund aus. Sie existierten in differenten sozioökonomischen Kontexten, hatten eine unterschiedliche kirchlich-institutionelle Form und praktizierten ihre konfessionelle Identität in unterschiedlichen ökumenisch-gliedkirchlichen Verhältnissen. So existierte die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (ELKiB), meine Herkunftskirche, in einem zentrumskapitalistisch-demokratischen und volkskirchlich-konfessionsgemischten Kontext. Die Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB) wirkte als minoritäre Diasporakirche in einem peripheriekapitalistischen Kontext. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs (ELLM) entwickelte sich in den Jahren 1945 bis 1990 von einer Volkskirche zu einer Minderheitenkirche in einem kirchlich von der evangelisch-lutherischen Konfession dominierten Umfeld und gestaltete in einem staatssozialistisch säkular dominierten Kontext ihr kirchliches Leben. Unterstützt wurde die Auswahl der brasilianischen und der mecklenburgischen Kirche außerdem dadurch, daß beide Partnerkirchen der ELKiB sind.

Der Untersuchungszeitraum umfaßte die Zeitspanne seit dem Beginn der Diskussion über die Theologinnenarbeit in der jeweiligen Kirche, d.h. in Bayern und Mecklenburg zur Zeit der Weimarer Republik, in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts. In Brasilien begann diese Diskussion erst Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre. Der Untersuchungszeitraum endete für den brasilianischen Teil Ende 1989, als mit der Durchführung der ersten Präsidentschaftswahlen in Brasilien nach der Militärdiktatur dort eine historische Phase zu Ende ging, und ich nach meinem 15-monatigen Studien- und Praxisaufenthalt in Brasilien in ein Berlin mit offener Mauer zurückkehrte. Die Untersuchung der Entwicklung in Mecklenburg begrenzte ich auf den Zeitraum bis zum 30. Juni 1990, als mit der Währungsunion und der darauffolgenden staatlichen Wiedervereinigung die Zeit der getrennten politischen und sozioökonomischen Systeme im Nachkriegsdeutschland vorbei war. Im Hinblick darauf, daß diese Entwicklung in Bayern zunächst weniger spürbare Konsequenzen hatte, erstreckte sich dort der Untersuchungszeitraum bis in die erste Hälfte des Jahres 1991 hinein.

Als Quellen zur Untersuchung der historischen Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kirchen standen mir unterschiedliche schriftliche Dokumente zur Verfügung. Sie bestanden, je nach

Kontext verschieden, aus den gesammelten Unterlagen der Zusammenschlüsse von Theologinnen sowie Unterlagen einzelner Theologinnen, Akten der jeweiligen kirchlichen Verwaltung und der kirchlichen Entscheidungsorgane, wie z.B. Synodenprotokollen, Stellungnahmen weiterer Gruppierungen, sowie Veröffentlichungen in der kirchlichen und säkularen Presse. Im Hinblick auf die Reflexion der aktuellen Situation durch die Theologinnen selbst und zur Darstellung des Spektrums an differenten Einschätzungen ihrer individuellen Berufserfahrungen und ihrer pastoralen Arbeitssituation führte ich mit je 20 Theologinnen aus verschiedenen Altersstufen, Lebens- und Arbeitsformen aus jeder der drei Kirchen Interviews, denen ein Interviewleitfaden zugrunde lag.

### 1.2. Die Relevanz des Themas

Nach einigen Jahren der scheinbaren Stagnation der Diskussion über die Frauenordination in der Ökumene ist Anfang der 90er Jahre wieder neue Bewegung in diesen Prozeß gekommen. Die Wahl einer Bischöfin in der lutherischen Kirche Hamburgs lehnte ein Teil der evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Vorwurf der Häresie, der Gewissensverletzung und der kirchlichen Anpassung an die Forderungen der säkularen Frauenbewegung und der feministischen Theologie ab. Die EKiD bezog in einer theologischen Stellungnahme eindeutig Position, daß die Frauenordination in der EKiD eine inzwischen von allen Landeskirchen geteilte, hermeneutisch, anthropologisch und ekklesiologisch geklärte, kirchenrechtlich verbindliche und zum ökumenischen Dialog verpflichtende Auffassung ist.[2]

Mit der anglikanischen Kirche Englands und der Episcopal Church of Scotland votierten nach langen Jahren der Auseinandersetzung 1994 auch zwei Kirchen mit hochkirchlicher Tradition zugunsten der Einführung der Frauenordination.[3] Im Mai des gleichen Jahres sprach sich auch die Synode der altkatholischen Kirche in Deutschland nach jahrelangen Diskussionen mit überwältigender Mehrheit für die Priesterinnenweihe aus, die Pfingsten 1996 das erste Mal vollzogen wurde.[4] Die lutherische Kirche Schwedens, die 1958 aufgrund eines Parlamentsbeschlusses als eine der ersten lutherischen Kirchen die Frauenordination einführte, legte 1994 fest, ab sofort nur noch Menschen zum geistlichen Amt zu ordinieren, die die Rechtmäßigkeit der Frauenordination anerkennen.[5]

Auch die beiden großen konfessionellen Richtungen, die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen, die bisher die Frauenordination strikt ablehnen, reflektierten in den letzten Jahren - nicht zuletzt aufgrund entsprechender Überlegungen und Forderungen eines Teils ihrer Kirchenmitglieder - ihre Position zur Frauenordination und zur Mitarbeit von Theologinnen in aktuellen Stellungnahmen.[6] Diese rekurrieren vor allem auf die kirchengeschichtliche Tradition der männlichen

---

2 Vgl. EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Frauenordination und Bischofsamt. Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie aus gegebenem Anlaß, Hannover 1992.

3 Siehe DIE KIRCHE, Männerdomäne, S. 9; FR, Küsse und Tränen, S. 22. Der Erzbischof von Canterbury kommentierte diese Entscheidung so: "He admitted that the church was on the verge of making a great venture of faith. There were ecumenical risks attached to it. But after much prayer and searching of the scriptures, consultation with other churches and conversation with men and women of differing views, he had himself reached the conclusion that the time had now come when the church must be ready to receive those women, whom God was evidently calling into the priesthood.“ (WEBB, Memories, S. 68.)

4 Siehe FR, Zeitgeist, S. 7.

5 Siehe TAZ, Schwedens Kirche, S. 16.

6 Siehe zur katholischen Kirche: INTER INSIGNORES 1976; Apostolisches Schreiben "ORDINATIO SACERDOTALIS", Mai 1994. Die Diskussion in den orthodoxen Kirchen analysiert OHME, Rhodos. Siehe auch aktuell die Unterschriftensammlung des österreichischen Kirchenvolkes, zu dessen drei Forderungen neben der

Amtsausübung und die vom männlichen Amtspriestertum als Repräsentation des Hohenpriesters Christus zu unterscheidende Würde der Frau als Gottesgebärerin und Vertreterin des ganzen Kirchenvolkes mit Bezug auf die Mariologie. Letztere verbiete eine Anpassung an die gesellschaftliche Entwicklung der Frauenemanzipation, wenngleich den Frauen in Kirche, Familie und Gesellschaft wichtige Aufgaben zukämen. Zumindest die orthodoxe Kirche betont jedoch ihre Bereitschaft zu weiteren Überlegungen und zum ökumenischen Dialog in dieser Frage. Auch um in dieses Gespräch die Erfahrungen der evangelischen Kirche einbringen zu können und Perspektiven für eine theologisch verantwortete Kontextualität kirchlichen Handelns im Hinblick auf die Theologinnenarbeit zu entwickeln, ist es meines Erachtens nötig, die Entwicklung der Diskussion über die Theologinnenarbeit und der Praxis von Theologinnen in ihren kontextuellen Bezügen zu untersuchen.

### 1.3. Kontextualität als theologisches Konzept

Die Notwendigkeit einer kontextuellen Analyse formulierte zuerst die Literaturwissenschaft. Ein Textausschnitt sollte im Rahmen des Textganzen betrachtet werden und ein Text in seinem ursprünglichen Sitz im Leben erschlossen werden.[7] In die ökumenische Theologie kam die Frage nach einer Kontextualisierung der Theologie Anfang der 70er Jahre zum einen durch die Ausbildungsdiskussion des ÖRK, die eine neue Art und Weise der theologischen Reflexion suchte. Sie sollte zur kritischen Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Wissenschaft und den gesellschaftlichen Entwicklungen eines Ablösungsprozesses von traditionellen Formen in der Lage sein.[8]

Ein zweiter Anstoß kam von den DrittwelttheologInnen, die sich in der Organisation EATWOT zusammenschlossen und einen epistemologischen Bruch in der theologischen Reflexion forderten: "Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeit unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren."[9] Sie kritisierten die traditionelle westliche Theologie als individualistisch und patriarchal, als auf den akademischen Raum beschränkt und unfähig zur Wahrnehmung von Konflikten sowie zu einer wirksamen Kritik an gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen.[10]

---

Aufhebung des Priesterzölibates, der Beteiligung der Kirchenmitglieder an der Bischofswahl auch die Zulassung von Frauen zum Priesteramt gehört.

7 Siehe WALDENFELS, Theologie, S. 224.

8 Vgl. FREI, Theologie, S. 142f. MEIREIS, Theologiestudium; HENKYS, Kontext, S. 138-142. HENKYS, Kontext, S. 139f., zitiert aus der TEF-Veröffentlichung, Ministry in Context. The Third Mandate Programme of the theological Education Fund (1970-77), Bromley/England, 1972, drei Aspekte, die zur Forderung nach einer Kontextualisierung der theologischen Reflexion und des kirchlichen Handelns führten:

a, The widespread crisis of faith and search for meaning of life.

b, The urgent issues of human development and social justice.

c, The dialectic between a universal technological civilisation and local cultural and religios situations."

Henkys, Kontext, S. 140f., weist darauf hin, daß diese Diskussion auch im europäischen Bereich Resonanz fand, zum einen durch die europäische Ausbildungskonferenz 1980 in Herrnhut, zum anderen durch die Überlegungen, die bei der Formulierung des Rahmenplans für den Konfirmandenunterricht im BEK-DDR angestellt wurden. Er kommt auf S.141f. zu folgender Einschätzung: "Theologisches Denken muß auf die Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft nicht nur lernbereit reagieren, sondern auch so, daß es seine eigensten Möglichkeiten neu ins Spiel bringt. (...) Sich auf den neuen und verunsichernden Kontext einzulassen heißt natürlich auch, sich in Gefahr zu begeben. Die Versuchung ist groß, den Wahrheitsanspruch der Theologie den Erfordernissen der Situation zu opfern, wenigstens anzupassen. Ausdrückliche wie verdeckte politische Stellungnahmen können Vorzeicheneffekt gewinnen, so daß alles, was in der theologischen Klammer steht, eine Umwertung erfährt. Den Kontext würdigen, kann bedeuten, daß ein notwendiger Konflikt umgangen und ein erwünschter Konsens erschlichen wird."

9 TORRES, Vereinigung, S. 20.

10 Vgl. COLLET, Theologie, S. 297-313.

Ein dritter Impuls zur Entwicklung einer theologischen Reflexion, die sich ihrer kontextuellen Bezüge bewußt ist und diese auch bewußt gestaltet, kam aus der Richtung der feministischen Theologie, die sich als spezifische Form einer kontextuellen Befreiungstheologie versteht.[11] Sie machte auf den lange Jahrhunderte praktizierten Ausschluß von Frauen als Subjekten des theologischen Diskurses und die dadurch bedingte verzerrte, eingeschränkte und diskriminierende Sicht auf Frauen aufmerksam. Ihrer Analyse nach war dies in den Strukturen der Wirklichkeitswahrnehmung und dem Wissenschaftsverständnis der bisher dominanten Art und Weise des Theologietreibens begründet. Sie rief deshalb zu einer Revision und Transformation des traditionellen theologischen Diskurses auf. Ihr Ziel war eine theologische Arbeitsweise, die die Lebenssituationen und Erfahrungen von Frauen in einem bestimmten Kontext aufnimmt und theologisch reflektiert. Den Blick zurück im Rahmen der Revision begründete die feministische Theologin Christine Schaumberger damit, daß es notwendig sei, "wahrzunehmen, daß wir unseren jeweiligen Traditionen und Kontexten verhaftet sind, selbst wenn wir uns von ihnen lösen wollen, und die eigenen Traditionen und die eigene theologische Herkunft darauf hin zu untersuchen, was unterdrückend ist, was eine Verzerrung unseres Blickes bewirkt, was wir verlernen müssen und was Orientierungshilfe für kontextuelle feministische Befreiungstheologie sein kann."[12]

Entsprechend der Bedeutung der Wahrnehmung des spezifischen Kontextes in seinen unterschiedlichen Dimensionen[13], sei es z.B. sozioökonomisch, kulturell oder ideologisch, besteht der erste Schritt des kontextuellen Theologietreibens im Sehen, einer empirischen und interdisziplinärreflektierenden Wahrnehmung der Situation in ihren aktuellen und historischen Bezügen. Dabei ist gerade auch auf die konkreten Ausprägungen des Geschlechterverhältnisses sowie auf die spezifischen Erfahrungen der Unterdrückten und Marginalisierten zu achten. Der zweite Schritt, das theologische Beurteilen des wahrgenommenen Konfliktfeldes, wird sich zunächst mit einer Revision der bisherigen theologischen Reflexionen beschäftigen, um dann z.B. mittels einer Relektüre der biblischen Schriften mit Hilfe einer neuen Hermeneutik zu innovatorisch-transformativen theologischen Perspektiven zu kommen. Diese werden in einem dritten Schritt in Konsequenzen für die aktuelle Situation umgesetzt.

Entsprechend der immer weitergehenden Veränderungen der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit und der Wechselwirkung zwischen Theologie und Wirklichkeit strebt die kontextuelle Theologie keine fixen Ergebnisse an, sondern ist theologia viatorum als ein kontinuierliches prozeßhaftes Geschehen.[14] Sie bringt ihre Ergebnisse in den ökumenischen Dialog ein und zielt auf eine gerechte und kritisch-solidarische Konvivenz der Verschiedenen.[15] Samuel Amirtham beschreibt diesen Prozeß der Kontextualierung als Vorgang, "durch den das christliche Evangelium kritisch in einem neuen Kontext Gestalt gewinnt, sein Verständnis neu Gestalt gewinnen läßt und dabei er-

---

11 Siehe z.B. JOST/KUBERA (Hg.), Befreiung. Wichtige Vertreterinnen dieser Richtung feministischer Theologie sind z.B. auch Dorothee Sölle und Luise Schottroff.

12 SCHAUMBERGER, Minute, S. 25.

13 Siehe dazu WALDENFELS, Theologie, S. 226-229, der auf die Vielfalt der Dimensionen des Kontextes aufmerksam macht.

14 Vgl. COE, Contextualizing, S. 22.

15 Vgl. WITVLIET, Befreiungstheologie. Siehe dazu auch die Überlegungen zur Konvivenz in SUNDERMEIER, Konvivenz, S. 57.

leuchtet und transformiert wird".[16] Kriterium für die Beurteilung kontextueller Theologien bleibt dabei die Treue zum Evangelium, das das Volk Gottes auf dem Weg der Nachfolge zur jeweils konkreten Unterscheidung der Zeichen der Zeit herausfordert.

Nach dem Verständnis katholischer Theologen, die sich mit der Grundlegung kontextueller Theologie beschäftigen, ist diese Art und Weise der theologischen Reflexion in der Inkarnation Jesu Christi als Einheimischwerdung Gottes auf Erden und im Missionsbefehl Christi begründet. Sie ruft zu Grenzüberschreitungen und damit zum Bemühen um die Verstehbarkeit der christlichen Verkündigung auch in anderen Kontexten auf. Nach ihrer Auffassung begann mit der Heidenmission von Paulus bereits die Formulierung einer kontextuellen Theologie. Durch die Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Kultur, später mit der germanisch-angelsächsischen Kultur und den Kulturen anderer Kontinente begegneten stets neue Herausforderungen. Sie führten zu einer wechselseitigen Transformation der vorgefundenen Kultur und der überlieferten theologischen Reflexion.[17] Die im Zweiten Vatikanum proklamierte Zuwendung von Kirche und Theologie zur Welt schuf Raum für die bewußte Entwicklung kontextueller Theologien in der Gegenwart.

In der zeitgenössischen protestantischen Theologie in Deutschland finden sich meines Erachtens Aspekte aus den Bemühungen um eine kontextuelle Theologie auch bei denjenigen, die die theologische Sozialethik als eine Integrationswissenschaft verstehen. Sie stellen eine Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und Welterfahrung her, in der die “produktive Bedeutung der Glaubenserfahrung für die Interpretation des handelnden Subjektes mit seiner jeweiligen Lebenswelt“ zur Geltung kommt.[18] Sie gehen von einer Erklärung der vorfindlichen Lebenswelt in interdisziplinärer Kooperation mit Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften aus.[19] Die Verständigung über Handlungsziele suchen sie in einer interdisziplinären Kooperation mit den anderen theologischen Disziplinen. Damit versuchen sie zu einer Befreiung von unaufgeklärten Voraussetzungen beizutragen zugunsten der Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Kontext sowie in der theologischen Reflexion und im kirchlichen Handeln.[20] Sie zielen darauf ab, "in der Auslegung der Gerechtigkeit Gottes und seiner befreienden Freiheit diejenigen Zumutungen zu formulieren, die als Kriterien für den Umgang des Menschen mit seiner Welt nach Geltung drängen und zugleich eine Verheißung in sich enthalten, die alle Möglichkeiten geschichtlicher Realisierung überschreitet".[21]

Sie erinnern damit die Versuche kontextueller Theologie an den eschatologischen Horizont christlicher Existenz und an die darin liegende Begrenzung theologischer Reflexion, aber auch an ihren Hoffnungshorizont. Umgekehrt kann die kontextuelle Theologie die sozialethische Reflexion zu einer bewußteren Wirklichkeitswahrnehmung anregen, in der auch besonders auf die Erfahrungen der Marginalisierten und Unterdrückten sowie die differenten Sichtweisen von Frauen und Männern in

---

16 AMIRTHAM, Gott, S. 157.

17 Vgl. BEER, Theologie, S. 114. Siehe auch BEVANS, Models.

18 HUBER, Integrationswissenschaft, S. 396.

19 Siehe dazu z.B. DAIBER, Soziologie; MARHOLD, Erfahrungswissenschaften. Daß die Überzeugung von der Notwendigkeit des interdisziplinären Dialogs für eine adäquate theologische Reflexion nicht neu ist, mag folgendes Zitat aus dem Jahre 1877 von TODT, Zusammenhang, S. 18, deutlich machen: "Um also von seiten der Theologie das Einzelsubject in seinen Handlungsmotiven, in seiner Einzelexistenz und seinen individuellen Bestrebungen beurtheilen und theologisch behandeln zu können, ist es nothwendig, dasselbe auch in seinem wirthschaftlichen, rechtlichen und politischen Zusammenhange mit der ganzen Gesellschaft, der es angehört, zu verstehen."

20 Vgl. HUBER, Integrationswissenschaft, S. 405f.

21 HUBER, Integrationswissenschaft, S. 399.

einem bestimmten Kontext gehört und geachtet werden soll. Daraus können neue Perspektiven im Blick auf die traditionelle theologische Reflexion und auf innovatorische Impulse mit dem Ziel einer gerechten Gestaltung der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit erwachsen.

So zielt meine Untersuchung der Kontextualität der Theologinnenarbeit darauf ab, zunächst zu einer bewußten Wahrnehmung der Wechselwirkung zwischen dem jeweiligen sozioökonomischen und kirchlich-institutionellen Kontext und der Entwicklung der Theologinnenarbeit in einer spezifischen Regionalkirche zu kommen. In einem abschließenden Resümee reflektiere ich die wahrgenommenen theologischen Reflexionsmuster und versuche Ansätze für eine kontextuell-theologische Reflexion der Theologinnenarbeit zu entwickeln, die einen Beitrag zum ökumenischen Dialog leisten mögen. Unter Kontextualität verstehe ich damit die Reflexion des Bezugs zwischen der kirchlichen Praxis und dem jeweiligen sozioökonomischen und kirchlich-institutionellen Kontext sowie der theologischen Interpretation dieses Verhältnisses.[22]

Zur Wahrnehmung der geschlechtsspezifischen Realität von Frauen ist der interdisziplinäre Austausch mit den bisherigen Erkenntnissen der feministischen Theorie wichtig. So sollen im folgenden Einblicke in die Bereiche feministischer Theoriebildung erfolgen, die mir für die Beschäftigung vor allem mit der sozioökonomischen Kontextualität der Theologinnenarbeit in den drei verschiedenen Kontexten wichtige Anstöße vermittelt haben.

### 1.4. Anstöße aus der feministischen Theoriebildung

Ausgangspunkt für die Überlegungen einer feministischen Geschichtsschreibung war die Kritik an der androzentrischen Geschichtsschreibung, die Frauen als Subjekte und Objekte des historischen Geschehens weitgehend übergeht bzw. nach patriarchalen Normen bewertet. Feministische Historikerinnen plädierten deshalb für einen Blickwechsel und für die Suche nach einer patriarchatskritischen Perspektive, um die vielfältige historische Partizipation von Frauen und ihre dabei gesammelten Erfahrungen wahrzunehmen.[23] Dies sollte nicht in eine additiv-kompensatorische Ergänzung zur patriarchalen Geschichtsschreibung münden, sondern die allgemeine Geschichte sollte als Geschichte von Geschlechterbeziehungen analysiert werden.[24] Ziel war nicht eine weibliche Heroengeschichte, sondern eine kritisch-solidarische Distanz zu den historischen Taten und Verhaltensformen von Frauen.[25] So verstand die feministische Geschichtswissenschaft Frauen nicht vor allem als ausgegrenzte Objekte der patriarchalen Gesellschaft, sondern als historische Subjekte, die sich in Form von Mittäterschaft, Widerständigkeit oder Eigenständigkeit beteiligen. Christina Thürmer-Rohr beschrieb mit dem Begriff der "Mittäterschaft" folgenden Zusammenhang: "Es ist trügerisch zu meinen, Frauen führten mehr oder weniger oder vielleicht sogar zunehmend ein unabhängiges Eigenleben parallel zu den patriarchalen Taten, sozusagen an einem anderen Ort. Ich meine vielmehr, daß eine differenzierte geschichtliche Interessenverquickung in den zivilisierten Patriarchaten die Mittäterschaft von Frauen

---

22 Vgl. dazu MEIREIS, Theologiestudium, der auf S. 25 folgendes Verständnis von Kontext und Kontextualität formuliert: Als Kontext bezeichnet er ein Ensemble von Verhältnissen, eine historisch gewordenen Situation, während Kontextualität den Grad der Reflexion des einbezogenen Kontextes benennt.

23 Siehe dazu z.B. die Arbeiten von BOCK. Für den Bereich der Kirchengeschichtsschreibung macht z.B. Ruth Albrecht auf die Konsequenzen des androzentrischen Blickes aufmerksam. Vgl. dazu ALBRECHT, Frauen, sowie VALERIO, Geschichte.

24 Vgl. BOCK, Frauenforschung, S. 24-62.

25 Siehe GRUBITZSCH, Geschichte, S. 150-164.

hergestellt hat, daß sie Männer nicht verraten, bekämpfen oder in ihren Taten behindern."[26] Dagegen plädierte die feministische Historikerin Annette Kuhn für eine gewisse Eigenständigkeit weiblicher Existenz im Sinne von "frauenspezifischen Handlungsformen, Handlungsethiken und Handlungslogiken"[27] im Sinne einer "Täterschaft eigener Art", die zur Zeit vor allem hinsichtlich des Verhältnisses von Frauen zur NS-Zeit untersucht wird.[28]

Zur Rekonstruktion der Beteiligung von Frauen an historischen Prozessen nehmen feministische Historikerinnen zum einen eine kritische Revision der in der traditionellen Geschichtsschreibung verwandten offiziellen, meist schriftlichen Quellen vor. Zum anderen beziehen sie Einsichten, Methoden und Quellen ein, die im Laufe der Bemühungen um eine Rekonstruktion der Alltags- und Sozialgeschichte gesammelt wurden. Sie können Zeugnis von der Existenz, vom Handeln und Denken von Frauen in einer bestimmten historischen Sitation ablegen. So beziehen sie z.B. die Methode des mündlichen Geschichtszeugnisses ein, die in den USA in den 60er Jahren entwickelte Methode der Oral history.[29] Ihr Anliegen ist es, durch das direkte Gespräch zwischen ForscherInnen und ZeitzeugInnen die "Innenseite" geschichtlicher Vorgänge und Veränderungsprozesse unter Berücksichtigung der Bewußtseinsformen einzelner und gesellschaftlicher Gruppen wahrzunehmen, um dadurch differenzierte Aussagen über historische Prozesse machen zu können. Die feministischen Historikerinnen, die diese Methode anwenden, sehen darin auch eine Chance, daß durch den direkten Kommunikationsprozeß zwischen ForscherInnen und ZeitzeugInnen ein demokratischer Forschungsprozeß entsteht, in dem sich Wahrheit auch durch Zulassen von Widersprüchen und unterschiedlichen Perspektiven im intersubjektiven Dialog herstellt.[30]

In den ersten Erfahrungen mit dieser Methode zeigten sich deren spezifische Chancen, Brüche und Widersprüche zwischen idealtypischen und realen Lebensläufen sowie zwischen privaten und öffentlichen Handlungsformen von Frauen zu entdecken. Sie machten jedoch auch deutlich, daß während des ganzen Prozesses des Umgangs mit den Lebenserfahrungen anderer Menschen im Interview, bei der Auswertung und bei der Publikation eine besondere Sensibilität mit den subjektiv hergestellten Identitäten notwendig ist. Zugleich ist eine kritische Analyse nötig, zu der auch schriftliche Quellen und Erkenntnisse der erfahrungsorientierten Sozialwissenschaft heranzuziehen sind. Die Ergebnisse sind in ein Verhältnis zu den bisherigen Theorien zu setzen, um den Prozeß der Theoriebildung zu fördern.[31]

Eine feministische Zugangsweise zur Aufarbeitung der Erinnerungen und Erfahrungen von Frauen bietet vor allem der von Frigga Haug initiierte Ansatz der "Erinnerungsarbeit". Er zielt auf die Eröffnung neuer Zugänge zur Handlungs- und Glücksfähigkeit von Frauen als gesellschaftlichen Subjekten. Er motiviert dazu, die Brüche und Widersprüche wahrzunehmen, wie sich einzelne und Gruppen mit Institutionen und Meinungen auseinandersetzen und diese als halbbewußte Deutungs-

---

26 THÜRMER-ROHR, Täuschung, S. 41.

27 KUHN, Frauengeschichtsforschung, S. 733-740.

28 Siehe dazu z.B. GRAVENHORST/TATSCHMURAT (Hg.), Töchterfragen.

29 Siehe dazu VORLÄNDER (Hg.), Oral History.

30 Vgl. GRUBITZSCH, Geschichte, S. 159.

31 Vgl. HAGEMANN, Möglichkeiten, S. 55-60, sowie STÖCKELE, Umgang..

muster im Kopf herumtragen. Letzteres kann z.B. zu einer Harmonisierung von Brüchen, Leerstellen und Widersprüchen bzw. dem Vorführen scheinbar unlösbarer Konflikte führen.[32]

Eine grundlegende Einsicht der feministischen Theorieansätze ist die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse von Männern und Frauen in Form der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung. Hedwig Dohm analysierte dieses Prinzip bereits im Jahre 1874 trefflich: "Ich hoffe beweisen zu können, daß zwei Grundprinzipien bei der Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau klar und scharf hervortreten: die geistige Arbeit und die einträgliche für die Männer, die mechanische und die schlecht bezahlte Arbeit für die Frauen; ich glaube beweisen zu können, daß der maßgebliche Gesichtspunkt für die Teilung der Arbeit nicht das Recht der Frauen, sondern der Vorteil der Männer ist, und daß der Kampf gegen die Berufsarbeit der Frau erst beginnt, wo ihr Taglohn aufhört, nach Groschen zu zählen."[33] Diese geschlechtshierarchische Arbeitsteilung wurde jeweils mit Vorstellungen über den Geschlechtscharakter von Männern und Frauen legitimiert sowie mit Überlegungen, wie diese mit der produktiv-bezahlten und der reproduktiv-unbezahlten Arbeit harmonieren.

Dabei variierte auch im Laufe der feministischen Reflexion die jeweilige Bewertung der produktiven und der reproduktiven Arbeit sowie ihres Verhältnisses zueinander. Die bürgerliche Frauenbewegung vertrat die Auffassung, daß vor allem ledige bürgerliche Frauen die Chance zu einer qualifizierten Ausbildung und Erwerbsarbeit bekommen sollten, während verheiratete Frauen sich vor allem um die reproduktive Arbeit im eigenen Haushalt kümmern sollten. Die proletarisch-sozialistischen Frauen sahen dagegen in der Teilnahme der Frauen an der Erwerbsarbeit die Voraussetzung für die Eigenständigkeit der Frauen und bewerteten diese deshalb positiv. Sie strebten eine Übernahme der reproduktiven Aufgaben durch kollektive Einrichtungen an.[34] Die Vertreterinnen des existentialistischen Ansatzes in der Frauenbewegung beurteilten ebenfalls vor allem die Erwerbsarbeit als positiv, wobei sie deren lustvollen und schöpferischen Charakter im Gegensatz zur Sisyphusqual der Reproduktionsarbeit mittelständischer Hausfrauen betonten.[35] Italienische Theoretikerinnen wiederum sahen in der Teilnahme der Frauen an der Erwerbsarbeit ein systemstabilisierendes Element, während die Hausarbeit infolge ihrer inhaltlichen Vielfalt und selbständigen Arbeitsorganisation auch positive Züge trage. Sie sollte durch einen "Lohn für Hausarbeit" ökonomisch gewürdigt werden.[36] Die Reflexionen der Bielefelder Theoretikerinnen wiesen dagegen auf die Tendenz zur Verwertung gerade der Subsistenzarbeit von Frauen in der kapitalistischen Akkumulation hin, die Frauen in die Rolle von Zwangsarbeiterinnen bringe.[37]

---

[32] HAUG, Erinnerungsarbeit. Im Unterschied zur Oral History geht ihr methodischer Ansatz von einer Identität von Forscherinnen und Erforschten aus. Die dabei gewonnenen Einsichten für den produktiven Umgang mit Widersprüchen in den lebensgeschichtlichen Erinnerungen von Frauen sind jedoch auch für die historische Frauenforschung nützlich.

[33] DOHM, Arbeitsteilung, S. 124.

[34] So äußerte z.B. Clara Zetkin: "Die Frau mußte als Haussklavin an ihren alten Kreis gefesselt bleiben, der Gedanke an ihre Emanzipation konnte nicht aufkommen, bis nicht die Maschine als Heiland auftrat und mit dem Dröhnen und Stampfen ihres Räderwerkes das Evangelium von der Menschwerdung, der wirthschaftlichen Verselbständigung der Frau verkündigte." (ZETKIN, Arbeiterinnen, S. 138.)

[35] Eine ausführliche Darstellung dieses Ansatzes findet sich bei WOLF-GRAAF, Frauenarbeit, S. 12-113.

[36] Siehe WOLF-GRAAF, Frauenarbeit, S. 199.

[37] Siehe dazu von WERLHOF/MIES/BENNHOLDT-THOMSEN, Frauen.

Eine Möglichkeit, das widerspruchsvolle Verhältnis von Frauen zu ihrer realen Arbeit und zu den von ihnen angestrebten Arbeitsverhältnissen wahrzunehmen, bietet der Ansatz von Gudrun-Axeli Knapp.[38] Sie plädierte dafür, die Subjektivität von Frauen im Umgang mit ihrer Arbeit, der bezahlten wie der unbezahlten, in den Mittelpunkt zu stellen. So würden Strategien, Interessen und Veränderungspotentiale, auch im Bereich der ehrenamtlichen Arbeit und Teilzeitarbeit, deutlicher zu Tage treten. Die Spannung zwischen der potentiellen und der aktuellen Realisierung des Arbeitvermögens von Frauen, die spezifischen Widerspruchsstrukturen und Konfliktdynamiken würden sichtbar. Dagegen lehnte Knapp die Vorstellung von Elisabeth Beck-Gernsheim und Ilona Ostner von einem "weiblichen Arbeitsvermögen" ab, das durch mütterlich-sorgende Konnotationen wie Einfühlungsvermögen, Bedürfnisbezogenheit und Kommunikativität charakterisiert sei und zur Stabilisierung des geschlechtshierarchischen Aspektes beitragen könne.[39] Knapp plädierte dafür, daß Frauen sich nicht auf die ihnen bisher zugestandenen Manifestationen ihres Arbeitsvermögens beschränken lassen sollten. Sie ging davon aus, daß Frauen als Subjekte ein implizites Wissen haben von der strukturellen Diskrepanz zwischen ihrem Arbeitsvermögen und der Vernutzung ihrer Arbeitskraft, insbesondere als Ware Arbeitskraft. Dieses implizite Wissen spiele eine widersprüchliche Rolle bei der Reproduktion der herrschenden Verhältnisse, die produktiv im Sinne des Engagements für die Veränderung der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung aufzulösen sei. Deshalb wollte Knapp gelebte Lösungen auf ihre Widersprüchlichkeit aus der Nähe betrachten und analysieren. Sie begründete dies so: "Ein feministischer Begriff von weiblichem Arbeitsvermögen darf nicht auf das Identische an uns gerichtet sein, obgleich er es selbstverständlich einbeziehen muß als Teil unserer Wirklichkeit. Er sollte aber offenbleiben für solche Potentiale, die in der männlich dominierten Gesellschaft ‘nicht ankommen’, die zurückgewiesen und sanktioniert werden, wenn es Frauen sind, die sie zur Geltung bringen und ihren Bedarf an Realisationschancen anmelden. Wer - außer uns - hätte Interesse daran, zu dokumentieren, was wir uns zutrauen und was wir antizipieren?"[40]

Auf die Funktion der Differenz zwischen einer ökonomischen und einer normativen Beurteilung der Frauenerwerbsarbeit wies Kramer hin. Ihrer Analyse nach führte eine normative Ablehnung der Frauenerwerbsarbeit durch formelle und informelle Regelungen des Staates, der öffentlichen Sphäre und Institutionen nicht unbedingt zum Ausschluß der Frauen aus dem Erwerbsarbeitssektor. Es komme eher zur ökonomischen Entwertung der Frauenerwerbsarbeit und ihrer gleichzeitig vermehrten Inanspruchnahme.[41]

Angelika Wetterer sah wie Knapp insbesondere in den Geschlechterstereotypen einen Platzanweiser für die Konstruktion der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung. Indem diese unter veränderten historischen und kontextuellen Bedingungen immer wieder neu konstitutiert werde, würden dabei Ungleichzeitigkeiten und Widersprüche auftreten, die die feministische Theorie zu dekonstruieren habe. Der Prozeß der geschlechtshierarchischen Zuschreibung zeige sich dort besonders deutlich, wo ein Beruf seine geschlechterspezifische Zuweisung verändere, indem z.B. formale Ausschlußmechanismen außer Kraft träten.[42]

---

38 Vgl. KNAPP, Arbeitsteilung, S. 236-273.

39 Vgl. dazu OSTNER, Beruf.

40 KNAPP, Arbeitsteilung, S. 250.

41 Vgl. KRAMER, Einleitung, S. 11-49.

42 Siehe GILDEMEISTER/WETTERER, Geschlechter. Auf S. 222 stellen sie fest: "Hier ist die traditionelle Zuweisung von Frauenarbeit und Männerarbeit für eine bestimmte Phase und einen bestimmten Bereich gesellschaftlicher

Ilse Costas benannte als Ergebnis ihrer Analyse der Professionalisierungstrends in Deutschland seit dem Ende des 19. Jahrhunderts folgende Strukturen und Faktoren, die die Partizipation von Frauen begünstigten bzw. hemmten.

Als frauenbegünstigende Aspekte wirkten ihrer Beobachtung nach u.a.:

- auf der politischen Ebene demokratische, parlamentarische Strukturen, die wiederum die Aktionsmöglichkeiten politischer Frauenorganisationen begünstigten sowie öffentliche Meinungsbildung und eine gewählte Legislative erlaubten,
- ein multiinstitutionelles Bildungswesen, das Qualifikationsprozesse von Frauen in eigenständiger Regie ermöglichte,
- kein außerordentlich hoher Stellenwert universitärer Ausbildung und Professionsausübung,
- eine große Nachfrage nach universitär gebildeten Personen.

Als hemmend erwiesen sich dagegen:

- antidemokratische parlamentarische Regierungsformen ohne Verantwortung der Regierung gegenüber dem Parlament und geringe Einflußmöglichkeiten der öffentlichen Meinung auf das politische Geschehen,
- ein einheitlich durchorganisiertes staatliches Bildungswesen,
- eine prekäre Arbeitsmarktsituation der akademischen Berufe.[43]

Die Ansätze der interkulturellen feministischen Theoriebildung betonten die Bedeutung der sozialen sowie ethnisch-kulturellen Zuschreibungen neben der Geschlechterdifferenz für die gesellschaftliche Partizipation. Die Differenzen zwischen Frauen aufgrund unterschiedlicher Hautfarbe, Kultur, Lebensform, Liebesbeziehungen, Ausbildung, Einkommen und Alter sind wahrzunehmen. Es ist nach Schritten zur Schaffung gleicher gesellschaftlicher Partizipationschancen zu suchen.[44]

Judith Butler stellte aus einer anderen Perspektive die Fixierung auf die traditionellen Geschlechtercharaktere und deren Interpretation als ontologische Ursachen der gesellschaftlichen Verhältnisse mit einer psychoanalytisch-genealogischen Analyse in Frage. In ihren Augen stellen die geschlechtsspezifischen Identitätskategorien "Effekte von Institutionen, Verfahrensweisen und Diskussionen mit vielfältigen diffusen Ursprungsorten"[45] dar. Sie plädierte dafür, das Subjekt des Feminismus zu dekonstruieren und in eine Zukunft vielfältiger Bedeutungen zu entlassen, von materialen und ethnischen Ontologien zu befreien und ihm freies Spiel zu geben als Schauplatz, an dem bisher unvorhergesehene Deutungen zum Tragen kommen und Möglichkeiten für eine erweiterte Handlungsfähigkeit geschaffen werden.[46] Dies schließe nicht einen Zusammenschluß von Frauen im politischen Engagement aus. Das Reden von der weiblichen Existenz sollte jedoch nicht deskriptiv, normativ oder exklusiv verstanden werden.[47]

Hinsichtlich der Perspektive für die Konvivenz der Verschiedenen plädierte Ute Gerhard mit ihrem Konzept "Gleichheit als Recht" für eine Gleichheit, die nicht auf einer fixierten Identität beruht, son-

---

Arbeit fragwürdig geworden, sind die traditionellen geschlechtsspezifischen Trennlinien in Unordnung geraten, stimmen sozialer Differenzierungs- und Sozialisationsprozeß und dessen legitimatorische Begründung noch nicht (oder nicht mehr) bruchlos überein." Siehe dazu auch WETTERER, Konzepte, S. 13-40.

43 Vgl. COSTAS, Professionalisierung, S. 76.

44 Siehe HOOKS, Schwesterlichkeit; SCHULTZ, Unterschiede.

45 BUTLER, Unbehagen, S. 9.

46 Vgl. BUTLER, Grundlagen, S. 50.

47 Siehe BUTLER, Grundlagen, S. 48.

dern Gleichheit für die Verschiedenen anstrebt, die grundsätzlich als Menschen gleichen Wert haben. Das Recht müsse sich jeweils in den Lebenszusammenhängen bewähren.[48] Der Maßstab sei, daß alle die gleiche Freiheit zum Handeln haben sollten, die Dynamik der Wechselseitigkeit der Beziehungen berücksichtigt werde und die Anerkennung der Verschiedenen stattfinde.[49]

Die Perspektive der "egalitären Differenz" formulierte Annedore Prengel. Sie begründete ihr Konzept damit, daß Gleichheit ohne Differenz zu Assimiliations- und Anpassungszwängen führe. Differenz ohne Gleichheit bedeute dagegen gesellschaftliche Hierarchie, kulturelle Entwertung und ökonomische Ausbeutung der Dominanzkultur gegenüber den "anderen". Die Perspektive der egalitären Differenz zu wählen heiße, die jeweils "anderen" weder zu idealisieren noch auf eine bestimmte historische Konstellation festzuschreiben oder im Sinne einer pluralen Beliebigkeit einfach zu akzeptieren. Herrschaftsstrukturen ökonomischer, geschlechts- oder kulturspezifischer Art müßten mit dem Ziel ihrer Veränderung kritisiert werden: "All jene Tendenzen, die monistisch, totalitär, hegemonial, ausbeuterisch und diskriminierend sind, die die Gleichberechtigung der Differenten zu zerstören trachten, können aus dieser Sicht nur bekämpft werden. Vielfalt realisiert sich erst in klarer Stellungnahme gegen herrscherliche Übergriffe. Sie ist der Version der Gerechtigkeit verpflichtet. Ihre Anstrengungen sind parteilich und ethnisch motiviert. Wenn wir aber parteilich Stellung nehmen, so müssen wir uns immer der kulturellen Bedingtheit und Begrenztheit unserer Aussage bewußt sein, es gibt keinen Ort jenseits davon."[50]

### 1.5. Konzeption und Einsatz des Interviewleitfadens [51]

Ausschlaggebend für die Befragung von je 20 Theologinnen aus jedem der drei untersuchten Kontexte war die Erwartung, mit dieser Methode die unterschiedlichen Konkretisierungen der kollektiven Berufsgeschichte in einzelnen Lebens- und Berufsbiographien aufzuspüren. Sie sollte die unterschiedlichen Sichtweisen der befragten Theologinnen hinsichtlich der Probleme und Chancen differenter Arbeits- und Lebensformen deutlich machen und unterschiedliche Einschätzungen der pastoralen Arbeit, z.B. durch Theologinnen unterschiedlichen Lebensalters, zur Sprache bringen. Darüber hinaus sollte sie auch das Innovationspotential der Partizipation von Theologinnen im pastoralen Amt hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses, des pastoralen Amtes sowie der ökumenischen Kooperation und der konfessionellen Identität zeigen.

Die Wahl der jeweils 20 Interviewpartnerinnen als Erhebungs- und Aussageeinheiten aus der Grundgesamtheit der Theologinnen eines Kontextes habe ich als bewußte Auswahl getroffen. Für die Erhebung der dabei zu berücksichtigenden Merkmale und deren Repräsentativität sowie der Existenz von Spezialfällen dienten ein erster Durchgang durch die schriftlichen Quellen, Gespräche mit Sachverständigen des jeweiligen Kontextes sowie statistisches Material. Auf dieser Grundlage ermittelte ich eine Gruppe von Erhebungseinheiten, die eine repräsentative Kombination der für die Stichprobe

---

48 Vgl. GERHARD, Gleichheit.

49 BENHABIB, Subjektivität, bezieht sich auf S. 116 - ähnlich wie andere in ihren Beschreibungen des Maßstabs gesellschaftlicher Gleichheit - auf Amartya Sens Kriterien: Freiheit der Wahl zwischen Lebensweisen, Handlungsfähigkeit und Wohlbefinden.

50 PRENGEL, Annäherung, S. 131.

51 Im ANHANG findet sich der INTERVIEWLEITFADEN für die Befragung der bayerischen Theologinnen. Die Fragen 1-14 im Abschnitt A, die Fragen 1-14 im Abschnitt B und die Fragen 1-9 im Abschnitt C waren in den drei Interviewleitfäden für die Theologinnen der drei Kirchen identisch, abgesehen von Unterschieden kirchenspezifischer Termini. Bei der Formulierung des portugiesischen Textes beriet ich mich mit zwei brasilianischen Theologinnen.

als relevant erachteten Aspekte aufwies.[52] Wie die konkrete Anwendung dieses Verfahrens im jeweiligen Kontext aussah, beschreibe ich jeweils am Beginn der Auswertung der Interviews mit den Theologinnen in einer der drei Kirchen.

Als Interviewform wählte ich bei ersten Versuchen in der Erprobungsphase die strukturierte Form, bei der lediglich Fragethemen und Frageordnung festliegen.[53] Dadurch kam es jedoch teilweise zu weitschweifigen Antworten der Befragten und keinen präzisen Aussagen zu den von mir intendierten Differenzierungen und Verhältnisbestimmungen. Deswegen ging ich dann grundsätzlich zur Form des standardisierten Interviews über, bei dem die Frageformulierungen festliegen.[54] Diese wurden in einzelnen Fällen erweitert, um Unklarheiten nachzugehen oder um umfangreichere Erhebungen zur Klärung spezifischer Sachverhalte durchzuführen. Der Vorteil dieser Interviewform besteht darin, daß sie eine angemessene und einigermaßen gleichmäßige Berücksichtigung der zu klärenden Fragekomplexe während des Interviews erlaubt und in der Auswertungsphase einen Vergleich der Antworten unterschiedlicher Interviewpartnerinnen erleichtert.

Hinsichtlich der Formulierung, Form und Anordnung der Fragen in dem von mir erstellten Interviewleitfaden griff ich auf folgende Hinweise aus der "Lehre von der Frage" in der empirischen Sozialforschung zurück: Die Forschenden müssen ihr Problem und ihre Hypothesen in Fragen und Formulierungen umsetzen, die dem Bezugsrahmen der Befragten angemessen sind[55], den Befragten verständlich sind und möglichst für alle Beteiligten die gleiche eindeutige Bedeutung haben[56]. Dies war vor allem bei den Interviews mit Theologinnen aus anderen Kulturen, Sprachwelten und Generationen zu beachten. So präzisierte ich zum Beispiel den Begriff "Frauenfrage" durch eine Bemerkung zu dem von mir damit gemeinten Inhalt. Ich fragte gezielt nach der Selbstbezeichnung für die eigene Arbeit, wobei ich einige Möglichkeiten anbot und mich nach der subjektiven Konnotation dieser Begriffe bei den Befragten erkundigte. Grundsätzlich war jedoch eine gewisse Homogenität zwischen den Befragten und mir als Forscherin durch den gemeinsamen kirchlich-theologischen Hintergrund gegeben. Um dem Bezugsrahmen der Befragten gerecht zu werden, ist es sinnvoll, nach den Gründen einer Antwort zu fragen und dabei zusätzliche offene oder geschlossene Fragen zu stellen.[57] Dies berücksichtigte ich vor allem bei den Fragen, mit denen ich die subjektive Einschätzung verschiedener Hypothesen zu ergründen suchte.

Die Fragestellung und die Anordnung von Fragen können den Befragten auch Informationen vermitteln oder ein Problembewußtsein bei ihnen schaffen. Diese Absicht lag zum Beispiel der ausführlicheren Einleitung meiner Frage nach dem Umgang mit der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen zugrunde.

Für die Anordnung der Fragen innerhalb des Interviewleitfadens wird empfohlen, nach dem Wekken bzw. Verstärken des Interesses der Befragten an der Durchführung des Interviews und der Erhe-

---

52 FRIEDRICHS, Methoden, benennt auf S. 133 die Ausgangspunkte für eine Quota-Auswahl: "1. Die Annahme für das zu untersuchende Problem(...) seien bestimmte Merkmale wichtig (z.B. Alter, Geschlecht, Beruf, Gemeindegröße). 2. Für diese Merkmale muß eine Statistik, basierend möglichst auf einer Vollerhebung, vorliegen, auf der die Verteilung der Personen der Grundgesamtheit auf die Ausprägungen jedes dieser Merkmale erkennbar ist."

53 Siehe FRIEDRICHS, Methoden, S. 208.

54 Siehe FRIEDRICHS, Methoden, S. 208.

55 Vgl. FRIEDRICHS, Methoden, S. 194.

56 Vgl. FRIEDRICHS, Methoden, S. 195.

57 Siehe FRIEDRICHS, Methoden, S. 194.

bung der notwendigen sozialstatistischen Daten allmählich vom Allgemeinen zum Besonderen überzugehen und schwierige oder mit möglicher Verweigerung belastete Fragekomplexe eher an das Ende des Interviews zu stellen.[58] Um den Befragten das Hineinfinden und Sich-Einstellen auf das Thema und die Situation des Interviews zu erleichtern, sollen die Fragen nach Themen geordnet werden und für die Befragten ein logisch gegliederter Ablauf erkennbar sein. Dies kann zum Beispiel auch durch Überleitungssätze oder Überleitungsfragen zwischen den einzelnen thematischen Komplexen erleichtert werden.[59] So ist mein Interviewleitfaden in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil erkundete ich die sozialstatistischen Daten sowie die individuelle Berufsgeschichte und einzelne Aspekte der subjektiven Einschätzung der kollektiven Berufsgeschichte, während ich im zweiten Teil nach der subjektiven Reproduktion der Frauenidentität in theoretischer und praktischer Hinsicht fragte. Im dritten Teil stellte ich Fragen nach dem subjektiven Amts- und Kirchenverständnis sowie dem Verhältnis zur Ökumene und nach der Relevanz der eigenen konfessionellen Identität.

"Zu besonders wichtigen Informationen wird man zu der Hauptfrage an einer späteren Stelle des Fragebogens eine weitere, möglichst ähnliche Frage stellen, um die Validität der Antwort zu überprüfen."[60] Diesen Hinweis griff ich auf, indem ich die Frage nach der subjektiven Bewertung der pastoralen Theologinnenarbeit an mehreren Stellen des Interviews unter Betonung unterschiedlicher Aspekte wiederholte, hinsichtlich der individuellen Situation, der kollektiven Betroffenheit der Theologinnen eines Kontextes sowie der Bewertung der pastoralen Arbeit generell. Diese Differenzierung empfanden manche der Befragten als Wiederholung oder antworteten mit nur geringen Nuancenverschiebungen.

Die Durchführung der Interviews mit den für die Befragung ausgewählten Theologinnen bereitete ich jeweils durch mündliche oder schriftliche Terminabsprachen vor, bei denen ich teilweise bereits den Inhalt der drei Blöcke des Interviewleitfadens den zu Befragenden mitteilte und einen Einblick in den Hintergrund und die Absicht meines Forschungsprojektes gab. Die ein- bis dreistündigen Interviews führte ich in der Regel an den Lebens- und Arbeitsorten der Befragten durch, denen ich zu diesem Zweck einen Besuch abstattete. In manchen Fällen gewann ich dabei einen kürzeren oder längeren Einblick in ihre Praxis. Zur Aufzeichnung und Wiedergabe der Interviews dienten ein Walkman und Kassetten.

Die Transkription der Interviews von den Tonkassetten nahm ich selbst vor, aus technischen Gründen in handschriftlicher Form. Zur Vorbereitung der Auswertung ordnete ich die befragten Theologinnen mit Hilfe der Merkmale, die zur repräsentativen Auswahl der Befragten geführt hatten, und mit den im Laufe der Interviewdurchführung gewonnenen Erkenntnissen bestimmten Gruppen zu, um die Auswertung zu erleichtern. Für den Umgang mit den durch die Interviews gewonnenen mündlichen Quellen suchte ich die Einsichten der Chancen und Grenzen der Oral-History-Methode, des Ansatzes der Erinnerungsarbeit sowie der erfahrungsbezogenen Sozialwissenschaft zu berücksichtigen.

---

[58] Vgl. FRIEDRICHS, Methoden, S. 197 sowie S. 210f.

[59] Vgl. FRIEDRICHS, Methoden, S. 210f.

[60] FRIEDRICHS, Methoden, S. 201.

### 1.6. Aufbau der Arbeit

Die Darstellung der Reflexion der Theologinnenarbeit in der deutschen protestantischen Theologie sowie in Dokumenten der beiden ökumenischen Weltorganisationen LWB und ÖRK soll einen Überblick über die bisher diskutierten Aspekte hinsichtlich der Kontextualität der Theologinnenarbeit geben. Dabei berücksichtigte ich sowohl Beiträge, die jeweils auf die aktuelle Situation der Auseinandersetzung um die Theologinnenarbeit bezogen waren, als auch solche, die sich im historischen Rückblick systematisierend mit der Entwicklung der Theologinnenarbeit beschäftigten.

In den drei Hauptteilen steht jeweils im Zentrum die Entwicklung der Theologinnengeschichte in einer der drei Kirchen. Hinweise auf die Entwicklung der sozioökonomischen Situation von Frauen und der jeweiligen kirchlich-institutionellen Situation gehen dem voraus. Hinsichtlich der Darstellung der sozioökonomischen Situation von Frauen in einer spezifischen historischen Phase gebe ich kurze Hinweise auf die Entwicklung der Erwerbsarbeit von Frauen, ihre rechtliche Position, ihre Partizipation an Bildung und politischen Entscheidungen, die Veränderung der Lebensformen sowie das jeweilige Frauenbild und die Differenzen zwischen den Frauen innerhalb einer Gesellschaft. In der Darstellung der jeweiligen kirchlich-institutionellen Situation versuche ich vor allem den Hintergrund und die Bedeutung der konfessionellen Prägung, die Veränderung von Schwerpunkten der kirchlichen Arbeit, die Entwicklung der institutionellen Struktur, das staatskirchenrechtliche Verhältnis sowie das kirchliche Selbstverständnis hinsichtlich der kontextuellen Verankerung, die ökumenische Partizipation und die jeweilige Partizipation von Frauen am kirchlichen Leben zu skizzieren.

Die jeweilige Rekonstruktion der Theologinnengeschichte in den drei Kirchen ist nach den Phasen der kirchenrechtlichen bzw. politischen Entwicklung gegliedert. An sie schließt sich jeweils eine Auswertung der Interviews mit den repräsentativ ausgesuchten Theologinnen aus einer Kirche über ihre subjektive Reflexion der Theologinnenarbeit an.

Eine Zusammenfassung am Ende jedes Hauptteils soll den Zusammenhang der Entwicklung der Theologinnenarbeit mit dem sozioökonomischen und kirchlich-institutionellen Kontext aufweisen und die theologischen Aspekte dieses Prozesses im jeweiligen Kontext aufzeigen.

In dem Resümee werden einzelne Aspekte der Kontextualität der Theologinnenarbeit verglichen, die in der Entwicklung in den drei Kirchen sichtbar geworden sind, und daraus Konsequenzen für die theologische Reflexion der sozioökonomischen, kirchlich-institutionellen und ökumenisch-theologischen Kontextualität der Theologinnenarbeit entwickelt.

## 2. Die Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur

### 2.1. Vorbemerkungen

Um die Jahrhundertwende begann in Deutschland die Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur. Im folgenden soll ein Einblick in die verschiedenen Phasen dieser Diskussion gegeben werden, die in engem Zusammenhang mit der Entwicklung der kirchenrechtlichen Regelungen für die Theologinnenarbeit stand. Darüber hinaus sollen verschiedene Ansätze einer systematischen Reflexion der Entwicklung dieses neuen kirchlichen Frauenberufes in Deutschland, insbesondere in der Bundesrepublik[61], sowie die Diskussionen über die Frauenordination in den Weltökumeneorganisationen ÖRK und LWB vorgestellt werden. Abschließend benenne ich die in diesen bisherigen Reflexionen aufgestellten Thesen zur sozioökonomischen Kontextualität, zum Einfluß der kirchlich-institutionellen Strukturen sowie die systematisch-theologischen Aspekte, die hinsichtlich der Theologinnenarbeit diskutiert wurden. Sie werden im Resümee in Beziehung zu meinen Ergebnissen in den drei Kontexten gesetzt.

### 2.2. Erste Überlegungen für eine Konzeption der Theologinnenarbeit bis 1945

Im Jahre 1903 bezeichnete der liberale Theologe Rudolf Otto in der Zeitschrift "Christliche Welt" die Frage nach kirchlichen Ämtern für Frauen als "ungewohnt, aber zeitgemäß".[62] Zeitgemäß insofern, da nunmehr Frauen über die bisherigen kirchlichen Frauenberufe hinaus, Interesse an Aufgaben hätten, bei denen sie eine theologische Ausbildung nutzen könnten. Zeitgemäß sei diese Frage aber auch, weil ein kirchlicher Bedarf in den Städten und vor allem in größeren Gemeinden für ein solches neues Frauenamt bestehe, wie er am Beispiel des von einem "Frl. G." selbstgeschaffenen umfangreichen Arbeitsfeldes deutlich machte. Hinsichtlich des Verhältnisses dieses Theologinnenamtes zum traditionellen kirchlichen Amt plädierte Otto dafür, daß die darin tätigen Frauen "in einer gewissen Parallelität"[63] einen eigenen Stand und eine eigene Organisation bilden sollten. Ihre berufsmäßige Ausbildung sollte ihnen neben dem Theologiestudium auch Kenntnisse der Volkswirtschaft und Gesellschaftslehre vermitteln. Sie sollten "in engster Fühlung und gegenseitiger Beratung mit dem geistlichen Amt"[64] tätig werden und wie dieses dem gleichen Gegenüber als Arbeitgeber verantwortlich sein. Mindestens hinsichtlich der eigenen Arbeitsgebiete sollten sie Sitz und Stimme in den entsprechenden Körperschaften haben. Als mögliche Arbeitsgebiete für die Theologinnen als "geistig hochstehende, genügend vorgebildete, amtlich berufene Frauen"[65] zur Entlastung des Pfarramtes nannte er die Arbeit an Frauen und Mädchen auf dem Gebiete der Seelsorge, die Ausbildung von ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen, die Koordination von innovatorischen Akzenten der kirchlichen Arbeit sowie die "schriftstellerische Vertretung in Zeitungen und Flugblättern"[66].

---

61 Als einzige fremdsprachige Monographie wird die 1991 erschienene Arbeit von Jacqueline FIELD-BIBB, Priesthood, einbezogen, da sie sich explizit mit dem Aspekt der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Theologinnenarbeit beschäftigt.

62 OTTO, Ämter, Sp. 920. Dem Argument der "Zeitgemäßheit" entsprach, daß in der CW schon ab den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts mehrere Beiträge zur "Frauenfrage" zu finden waren, so z.B. 1891 ein mehrteiliger Artikel, der auf den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext einging.

63 OTTO, Ämter, Sp. 920.

64 OTTO, Ämter, Sp. 921.

65 OTTO, Ämter, Sp. 922.

66 OTTO, Ämter, Sp. 922.

Wilhelm Kraatz und Adolf Schulze wiesen in ihren Artikeln in der CW 1904 auf die geschichtliche Parallele eines solchen kirchlichen Frauenamtes im Urchristentum, in der Missionsarbeit und bei der Brüdergemeinde hin. Sie führten außerdem die im allgemeinen starke Beteiligung der Frauen am kirchlichen Leben vor Augen.[67] Erich Foerster begründete 1918 in seinem Aufsatz "Neue Ämter für neue Aufgaben" ähnlich wie Rudolf Otto sowohl mit dem Interesse der Frauen an einer qualifizierten Berufstätigkeit im kirchlichen Bereich als auch mit dem in Kirche und Gesellschaft entstandenden Bedarf an diakonischer Arbeit mit gefährdeten Jugendlichen und Kindern sowie mit dem Evangelium entfremdeten Menschen den Bedarf nach einem entsprechenden Theologinnenamt.[68]

Die theologische Legitimität "evangelischer Pfarrerinnen"[69] vom Neuen Testament her begründete Hans Windisch 1930 in einem Beitrag über Sinn und Geltung des paulinischen Schweigegebots für Frauen. Er kam darin zu dem Ergebnis, daß die Frauen in Korinth durchaus prophezeiten und predigten. Der Apostel Paulus habe lediglich unkundiges und ungelehrtes Geschwätz verbieten wollen. Die daraus gezogenen anthropologischen Folgerungen im Sinne einer "Unterordnung" oder "Inferiorität der Frau" entsprächen deshalb weniger der biblischen Auffassung, sondern vielmehr "Anschauungen, Meinungen, Vorurteilen, die sich auf die Stellung der Frau im heutigen Kultur- und Geistesleben, auf die Stellung des heutigen Menschen auch außerhalb der Gemeinde zur Frau beziehen".[70] Windisch gab angesichts seiner Erkenntnis, daß es vom Neuen Testament her keine Hindernisse für evangelische Pfarrerinnen geben könne, den Theologinnen den Ratschlag, durch unermüdliche Weiterarbeit die Bedenken hinsichtlich ihrer Belastbarkeit mit pfarramtlichen Aufgaben zu überwinden zu suchen und "mit ausländischen Amtsgenossinnen Fühlung zu suchen, die schon den vollen Zugang zum Pfarramt errungen haben".[71]

Auch Ernst Bizer wies in seinem 1932 in der CW publizierten Beitrag auf die vom Evangelium her bestehende Möglichkeit der Theologinnenarbeit und die christologischen Kriterien für die jeweils neu zu findende Gestaltung kirchlicher und theologischer Ordnungen hin. "Es gibt groteskerweise in Deutschland keine einzige Arbeit, die der Frau gesetzlich verboten ist, als die Verkündigung des Wortes, das doch behauptet: Hier ist nicht Mann noch Frau".[72] Zentral für den Umgang mit gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnungen sei, daß sie der Forderung Gottes entsprächen und die Liebe zwischen den Geschöpfen förderten, nicht aber ihre Übereinstimmung mit den sogenannten Schöpfungsordnungen.

Die Gegner eines eigenständigen, dem traditionellen Pfarramt gleichgestellten Theologinnenamtes, deren Publikationsort bis 1933 vor allem die lutherisch-konfessionelle Zeitschrift AELKZ war, sahen es dagegen angesichts des gesellschaftlichen "Umsturzes vieler Ordnungen"[73] gerade als Aufgabe von Kirche und Theologie an, die göttlichen Schöpfungsordnungen zu bewahren. So vertrat dort im

---

67 Vgl. SCHULZE, Ämter, Sp. 37-40. KRAATZ, Frauenämter, Sp. 882-884.

68 Vgl. FOERSTER, Aemter, Sp. 66-69.

69 WINDISCH, Sinn, Sp. 425.

70 WINDISCH, Sinn, Sp. 924f.

71 WINDISCH, Sinn, Sp. 925. Hinweise auf die Existenz und Arbeit solcher ausländischen Amtsgenossinnen, z.B. in der Schweiz, Schweden, Niederlanden, England, Norwegen, Kanada, aber auch die Fortschritte, die Theologinnen in den einzelnen deutschen Landeskirchen errangen, publizierte die CW als Mitteilungen in Nachrichtenform.

72 BIZER, Theologinnen, Sp. 697.

73 CHLOE, Stellung, Sp. 188.

Jahre 1919 ein Verfasser mit dem Pseudonym "Chloe" die Auffassung, daß Theologinnen aufgrund ihres Frauseins für das männliche Pfarramt ungeeignet seien. Er begründete dies mit den anthropologischen Aussagen in dem paulinischen Schweigegebot, mit der Position Luthers, der nur im Notfall das Predigen von Frauen zulassen wollte, sowie mit der weiblichen Eigenart und Psyche, die er als Hingabe, Einfühlung ins Schwache, Stille-Sein und Anerkennung des Mannes als Haupt charakterisierte.[74] Inhalt der Theologinnenarbeit, die er als "Gemeindepflegearbeit" charakterisierte, sollten vielmehr vor allem diakonische Aufgaben sein sowie die Sorge um eine lebendige Verbindung des einzelnen mit seiner Gemeinde.

Der Hamburger Pastor Ebert setzte sich 1927 kritisch mit dem Argument "kirchlicher Bedarf" auseinander, den er nicht gegeben sah. Außerdem sei bisher die Zahl von Theologinnen klein. Das zentrale theologische Kriterium für ihre Beteiligung an der kirchlichen Arbeit sah er im Handeln Jesu, der keine Frau ins Apostelamt berufen habe, und in der durch das paulinische Schweigegebot bestätigten Schöpfungsordnung. In das Pfarramt als "Mannesamt“[75] könne keine Frau berufen werden. Seine Konzeption für die Theologinnenarbeit ging von einer besonderen Ausbildung aus, die Kenntnisse auf dem Gebiet der weiblichen Diakonie, Inneren Mission, Individualpsychologie und Nationalökonomie einschließen sollte. Ihre Eigenart als "weiblicher Hilfsdienst" sollte durch andere Bezeichnungen und Examina sowie den Ausschluß von Ordination, Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zum Ausdruck kommen.[76]

Parallel zu dem Artikel von Windisch in der CW, der die Theologinnenarbeit befürwortete, setzte sich 1930 der Herausgeber der AELKZ, Wilhelm Laible, mit der Frage nach der Schriftgemäßheit der Theologinnenarbeit auseinander.[77] Hinsichtlich deren Zeitgemäßheit stellte er fest, daß nicht der gesellschaftliche Kontext der Frauenbewegung, sondern die kirchliche Tradition des Diakonissengeistes ausschlaggebend sein müsse. Im Evangelium gebe es keine Lehrbeauftragung einer Frau durch Jesus, und auch in den paulinischen Schriften werde von keiner Frauenpredigt berichtet. Dagegen untersagten 1.Kor 14 und 1.Tim 2 explizit das lehrhafte Reden von Frauen. In 1.Kor 11 sei vom pneumatischen Reden der Frauen die Rede, und Gal 3,28 betone, daß alle Gläubigen Gottes Kinder seien, ohne die auch für die Gemeinde geltenden ewigen Gottesordnungen aufzuheben. So kam auch Laible aufgrund seiner anthropologischen Überlegungen zu der Aussage, daß das kirchliche Amt "Mannesamt" bleiben müsse. Dies sollte nach Meinung der AELKZ einheitlich für das ganze Reichsgebiet geregelt werden.[78]

Die Theologinnen selbst berichteten in ihren Beiträgen in der CW vor allem auf dem Hintergrund ihrer Berufserfahrungen mit den nicht vorhandenen oder die Theologinnenarbeit beschränkenden kirchenrechtlichen Regelungen mancher Landeskirchen. So wies 1918 die Theologin Elsbeth Oberbeck darauf hin, daß in Baden zu diesem Zeitpunkt lediglich im Einzelfall die Zulassung zu den Prüfungen und zur Anstellung in einer Gemeinde erfolgte. Öffentliche Predigt, Sakramentsverwaltung und Ordination waren nicht möglich. Oberbeck hinterfragte diese Regelung aufgrund ihrer amtstheologischen Auffassung: "Wir haben ja kein Priestertum, das herrscht über die Menschen und dar-

---

74 Vgl. CHLOE, Stellung, Sp. 190.

75 EBERT, Theologinnen, Sp. 133.

76 Vgl. EBERT, Theologinnen, Sp. 150.

77 Siehe LAIBLE, Mulier.

78 Vgl. Mitteilungen, AELKZ 1930, Sp. 70: Zitat aus Reichsbote.

um nur Mannes Amt sein könnte, sondern wir haben ein Pfarramt, das dient, und das Recht zu dienen hat noch keine Zeit der Frau versagt."[79] Ilse Kersten kritisierte 1920 das geringe Gehalt der Theologin, das diese eher auf den Status einer Laienhelferin stellte, obwohl ihre Ausbildung der von männlichen Theologen entspräche.[80]

Nach dem Aufruf zur Gründung des Theologinnenverbandes druckte die CW in den 20er Jahren auch wiederholt Berichte von dessen Tagungen ab, die dadurch der kirchlichen Öffentlichkeit bekannt wurden. Ihre Konzeption der Theologinnenarbeit hatten die Theologinnen 1925 bei der Gründung des Berufsverbandes folgendermaßen formuliert: "1. Wir möchten als Theologinnen im Dienst der Kirche auf solchen Gebieten arbeiten, die eine weibliche Arbeitskraft erfordern. Wir hoffen, daß sich für uns entsprechend dem Bedürfnis der Gemeinde ein eigenes verantwortliches Arbeitsgebiet herausbilden wird, das sich weder mit dem einer Sozialbeamtin, noch mit dem des vollamtlichen Gemeindepfarrers (Gemeindeleitung) deckt. 2. Unsere Arbeit soll sein ein Dienst an der Gemeinde, der auf dem Weg der Arbeitsteilung das Pfarramt entlastet durch Schaffung eines neuen Amtes. Neben dem Dienst in der Gemeinde scheinen uns folgende Arbeitsgebiete für die Theologinnen besonders geeignet: Seelsorge an den Frauenabteilungen von Krankenhäusern und Gefängnissen, einschließlich der damit verbundenen Wortverkündigung in Predigt und Sakrament; seelsorgerliche Leitung in Mädchenheimen; kirchlicher Religionsunterricht; Führung der weiblichen Jugend als Jugendpfarrerin; Mitarbeit in Organisationen, die in Arbeitsbeziehung zur Kirche stehen."[81]

Ende der 20er Jahre kam es dann zu Auseinandersetzungen zwischen den Theologinnen, ob der 1925 gewählte Weg eines geschlechtsspezifischen, dem leitenden männlichen Pfarramt als Hilfsdienst untergeordneten Dienstes aufgrund der bisherigen Erfahrungen und theologischen Einsichten auch für die zukünftige Entwicklung der Theologinnenarbeit maßgeblich sein sollte. Die Differenz der Auffassungen führte 1930 zu einer Aufspaltung in die sieben Theologinnen umfassende "Vereinigung evangelischer Theologinnen“[82], die die Position vertrat, daß der Pfarrberuf ein Beruf wie jeder andere sei und deshalb für die Theologinnenarbeit notwendige Befugnisse nicht ausgegrenzt werden könnten,[83] und der Mehrheit der Theologinnen, die weiterhin im Rahmen des Theologinnenverbandes die Konzeption eines geschlechtsspezifischen, eingeschränkten Theologinnenamtes befürworteten.[84]

Die beiden Theologinnen Ina Gschlößl und Annemarie Rübens begründeten ihre Auffassung damit, daß das Resultat der Einschränkungen der Theologinnenarbeit "gelegentliche Vertretung und dauernde Kleinarbeit und Gehilfinnentätigkeit unter der Leitung des verantwortlichen Theologen"[85]

---

79 OBERBECK, Baden, Sp. 299.

80 Vgl. KERSTEN, Gedanken, Sp. 503: "Es wird wohl manchem, der die Kirche liebt, nicht recht sein, wenn vielleicht einmal in der Geschichte des höheren kirchlichen Frauenberufes verzeichnet wird, daß eine Kirchenbehörde eine Theologin in reifem Alter und mit voller Arbeitskraft für ein ganz geringes Gehalt angestellt und ihr ein Ansehen gegeben hat, das sich nicht weit von dem einer freiwilligen Laienhelferin unterscheidet."

81 Siehe entsprechende Mitteilung in: CW 1925, Sp. 1019/1020.

82 Siehe entsprechende Mitteilung in: CW 1930, Sp. 240.

83 Vgl. SCHÜMER, Arbeit, Sp. 1114: "Denn es gibt in der Evangelischen Kirche kein Priesteramt, das nur von eigens dazu geweihten Priestern versehen werden könnte. Der Beruf des Pfarrers ist ein Beruf wie alle anderen auch, qualifiziert wird der Pfarrer einzig durch die Arbeit, die er tut, wie jeder andere einen Beruf ausübende Mensch auch. Allein von der Arbeit aus, die in der Kirche zu tun ist, können sich die Notwendigkeit des Wirkens der Frau in der Kirche und die eventuellen Grenzen dieses Wirkens ergeben."

84 Vgl. FUEHRER, Bericht, Sp. 657.

85 GSCHLÖSSL/RÜBENS, Theologinnen, Sp. 218.

sei. Einsichtige Begründungen dafür gebe es weder in der Bibel noch in den kirchlichen Ordnungen oder von den praktischen Notwendigkeiten her, sondern die Einschränkungen beruhten alleine auf der im gesellschaftlichen Umfeld völlig überholten Auffassung von der Minderwertigkeit der Frau, die teilweise biblizistisch verpackt werde. Es sei aber eine Entsprechung zwischen den praktischen Erfahrungen und den theologischen Reflexionen nötig.[86]

Eine solche theologische Reflexion legte 1928 Annemarie Rübens vor. Ihrer Meinung nach konnte eine christliche Anthropologie sich nicht auf ein besonderes Wesen der Frau berufen, um damit eine Reduktion der Partizipation von Frauen am kirchlichen Amt zu begründen. Zentral sei vielmehr für die Charakteristik des Amtsträgers in der CA seine Aufgabe, daß er die Rechtfertigung des Menschen in Christus verkündige. Eine besondere Qualität des Amtsträgers in Form eines character indelibilis entspreche dem reformatorischen Bekenntnis ebensowenig wie die Orientierung der Kirchenordnungen an den Schöpfungsordnungen. Entscheidend sei dort vielmehr die ordnungsgemäße Berufung. Hinsichtlich der sozialethischen Reflexion betonte Rübens, daß die Kirche in der Welt stehe und sich mit der gesellschaftlichen Entwicklung auseinandersetzen müsse, z.B. mit der Beteiligung von Frauen in allen Lebensbereichen.[87]

Die Mehrheit der Theologinnen hielt dagegen an dem 1925 gewählten Weg eines geschlechtsspezifischen Amtes fest. Sie begründeten dies mit dem kirchlichen Bedarf und ordneten es dem traditionellen Pfarramt als "helfender Dienst" zu. Erna Haas begründete dies anthropologisch mit der Geschlechterdifferenz, die Frauen in den Bereich des Dienstes führe, und mit der kirchlichen Not, die die Mitarbeit von Frauen in speziellen Bereichen, vor allem in den sozialdiakonischen Arbeitsfeldern, notwendig mache. Auf frauenrechtlerische Forderungen sollte ebenso wie auf die Konkurrenz zum männlichen Pfarramt verzichtet werden.[88]

Nach der Machtübernahme durch die nationalsozialistischen Machthaber ging die engagierte publizistische Auseinandersetzung um die Perspektiven der Theologinnenarbeit zunächst zurück. Im Nachrichtenorgan des Theologinnenverbandes standen kirchenpolitische Themen im Vordergrund. Trotzdem arbeitete der Verband weiter an der Berufsfrage und verfaßte 1934 einen "Denkschrift zur Theologinnenfrage“, die er an die Reichskirchenregierung senden wollte.[89] Er forderte darin eine Erweiterung der Arbeitsmöglichkeiten für Theologinnen, die Übernahme von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, die Ordination sowie den Titel "Pfarrerin“.[90] Die sieben in

---

86 Vgl. GSCHLÖSSL/RÜBENS, Theologinnen, Sp. 220: "Wir würden es begrüßen, wenn für die Zukunft alle, die sich berechtigt fühlen, über den Beruf und die Haltung der Theologinnen etwas auszusagen, sich der Mühe und Arbeit unterziehen wollten, diese Arbeit einmal zu beobachten, nicht nur tagelang, sondern für Wochen und Monate, und dabei einmal sich vorstellen, daß sie selber diese Arbeit tun sollten, und zwar für ein ganzes Leben. Wir glauben, daß vielen die Lust zu Angriffen und Anklagen vergehen würde."

87 Vgl. RÜBENS, Pfarramt, S. 138-141. Mit dem Verhältnis des Theologinnenverbands zur internationalen Frauenbewegung und zur kirchlichen Frauenarbeit beschäftigt sich ERHART, Kirche.

88 Zur Auseinandersetzung zwischen den Theologinnen über ihre Berufsperspektive vgl.: HENZE, Konflikte, S. 128-157.

89 Vgl. ERHART, Auseinandersetzungen, S. 283-289. Zum Verbleib der Denkschrift schreibt ERHART, Auseindersetzungen, S. 289: "Es war bisher nicht zu ermitteln, ob diese Denkschrift auch an die Reichskirchenregierung geschickt wurde, die weitere Entwicklung des Verbandes läßt eher darauf schließen, daß sich die Verbandsfrauen in der Frage ihrer Beziehung zur Reichskirche nicht mehr einigen konnten.“

90 ERHART, Auseinandersetzungen, zitiert auf S. 288 aus dem Entwurf der Denkschrift des Theologinnenverbandes: "Wir denken dabei nicht an lauter gut besoldete und feste Ämter, sondern an ein dauerndes Eingesetztwerden, wo immer es nottut. Wir wissen um die wirtschaftlichen Sorgen der Kirche und wollen auch daran mittragen, aber wir meinen, daß eine lebendige Volkskirche Wege finden wird, ihre als notwendig erkannte Aufbauarbeit auch äußerlich möglich zu machen. (...) Nach unseren bisherigen Erfahrungen erscheint es uns notwendig, daß wir dort, wo

der Theologinnenvereinigung organisierten Theologinnen verloren teilweise aufgrund ihres politischen Engagements ihre Arbeitsstellen und schieden aus der weiteren Diskussion aus.[91]

Als nach Kriegsbeginn 1939 die DEK die Auffassung äußerte, daß auch Theologinnen als Kriegstellvertretung für in den Kriegsdienst eingezogene Pfarrer zur Übernahme pfarramtlicher Aufgaben eingesetzt werden sollten,[92] kam es auch in den Reihen der Bekennenden Kirche zu entsprechenden Überlegungen. Im "Vikarinnenausschuß" stellten einige Theologen und Vikarinnen grundsätzliche theologische Reflexionen an und bedachten Konsequenzen für die kirchliche Praxis. Als Grundsatzfrage diskutierten sie, ob durch das "Wesen der Frau" oder "das Wesen des Amtes" begründet werden könne, daß Frauen nicht zum Amt ordiniert werden könnten.[93] Hinsichtlich des "Wesens der Frau" fragten sie sowohl nach der Gültigkeit der Schöpfungsordnung unter Berufung auf Gen 2f. als auch nach der angemessenen Auslegung der paulinischen Schweigegebote. Während die Gegner der Frauenordination daraus ein absolutes Lehrverbot für Frauen ableiteten, bestritten dies die BefürworterInnen unter Hinweis auf Gal 3,28 und Apg 2,16f. Hinsichtlich des Wesens des Amtes differierten die Auffassungen. Otto Michel und Ernst Wolf vertraten die Auffassung, daß das Wesen des Amtes entsprechend dem Neuen Testament vor allem in seinem Dienstcharakter bestehe. Die konkrete Gestalt des Amtes, Verkündigung und Sakramentsverwaltung, sei jeweils Aufgabe menschlichen Rechts. Insofern könne es auch Frauen übertragen werden. Peter Brunner und Heinrich Schlier formulierten hingegen die Position, daß es neben dem Priestertum aller Gläubigen ein von diesem unterschiedenes Priesteramt gebe, daß durch den Auftrag Christi gestiftet sei. Dieses "Hirtenamt" übe neben Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung stellvertretend für Christus als Haupt der Gemeinde die Gemeindeleitung und das öffentliche Lehramt aus. Da Frauen jedoch weder Leitungspositionen noch öffentliche Lehre gegenüber Männern ausüben dürften, könnten sie zu diesem Hirtenamt nicht ordiniert werden. Ihnen entspreche mehr der Dienst der theologisch ausgebildeten Diakonisse.

Die Theologinnen im BK-Vikarinnenausschuß vertraten eine ähnliche Position wie Michel und Wolf, daß der Dienst am Wort aus der freien Gnade Gottes gegeben werde und nicht an irgendwelche menschliche Voraussetzungen, wie z.B. Geschlecht, gebunden sei. Die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als zwei Seiten der Verkündigung dürften nicht getrennt werden. Auch jede Verkündigung von und an Frauen habe Öffentlichkeitscharakter. Sie forderten nicht das volle Amt, sondern strebten lediglich praktische Verbesserungen entsprechend dem kirchlichen Bedarf und ihrer Arbeitssituation an, um dem Vorwurf zu entgehen, ihre Amtsgestaltung entspreche Emanzipationsbestrebungen.

In den Beschlüssen der BK bei der Hamburger Synode 1942 setzte sich schließlich die Position eines geschlechtsspezifischen Amtes sui generis durch, das dem männlichen Pfarramt zu- und untergeordnet war. Es konnte im Notfall unter Berufung auf eine entsprechende Äußerung Luthers bis hin zur Übernahme des Gemeindegottesdienstes erweitert werden. Diese Möglichkeit wurde den Theolo-

---

wir innerhalb unserer besonderen pfarramtlichen Frauenaufgabe arbeiten dürfen, auch die Möglichkeiten zur Predigt und zum Sakrament haben müssen, damit nicht unserer Arbeit die Spitze abgebrochen wird.“

91 Siehe HENZE, Konflikte, S.129ff.

92 Vgl. NÜTZEL, Theologinnenarbeit, S. 371f.

93 HERBRECHT, Vikarinnenausschuß, S. 328.

ginnen jedoch nicht unter Berücksichtigung ihrer Ausbildung, sondern aufgrund ihres Geschlechts im Ausnahmefall eingeräumt.[94]

Die Entwicklung der Diskussion über die Theologinnenarbeit in Deutschland bis Anfang der 40er Jahre reflektierte 1942 die Theologin Frieda Barthel in ihrer Dissertation.[95] Sie benannte dort folgende Faktoren, die zum Entstehen der Theologinnenarbeit als neuem Frauenberuf beigetragen hätten: Als Wirkung des sozioökonomischen Kontextes sei die Ermöglichung des Studiums von Frauen und ihre Existenz in anderen akademischen Berufen zu bewerten. Hinsichtlich des kirchlich-institutionellen Aspektes wirkten sich für die Theologinnenarbeit zum einen die Gründung und Tätigkeit kirchlicher Frauenverbände förderlich aus. Zum zweiten sollte der Herausforderung durch vielfältige soziale Fragen vor allem in den Großstädten, denen angesichts des Pfarrermangels nicht adäquat begegnet werden könnte, durch die Theologinnenarbeit Beachtung geschenkt werden. Bedeutsam seien auch die "bahnbrechenden" Erfahrungen im evangelischen Ausland. Dort könnten Theologinnen teilweise wie ihre männlichen Pfarrkollegen Sakramentsverwaltung, öffentliche Kanzelpredigt und Kasualien übernehmen.[96] Hinsichtlich der theologischen Aspekte habe sich die reformierte Theologie aufgeschlossener gezeigt als die lutherische Amtsauffassung. Die anthropologischen Einwände aufgrund der Schöpfungsordnungen, des paulinischen Schweigegebotes und von Jesu Auswahl männlicher Aposteln seien entkräftet worden. Trotzdem sei bisher die Praxis der Theologinnen teilweise noch unbefriedigend, da sie weder in Gleichberechtigung mit den Männern noch in einem Amt mit eigenem Aufgabengebiet bestehe.[97] Vor allem die Sakramentsverwaltung fehle den Theologinnen. Diese Einschränkung sei nicht akzeptabel, da eine Höherbewertung der Sakramente gegenüber dem Wort reformatorischer Theologie nicht entspreche. Belastend wirke in der Praxis außerdem die Unsicherheit des Anstellungsverhältnisses. Bisher leiste jede Theologin entsprechend ihrer Begabung einen vielgestaltigen Dienst, der oft auch ins Übergemeindliche hineinreiche, aber dem der rechte Mittelpunkt fehle. Trotz dieser defizitären Erfahrungen plädierte Barthel für die Weiterentwicklung des Amtes sui generis als Konzeption für ein neues theologisches Amt für Frauen. Es sollte keine Kopie des männlichen Amtes sein, sondern durch die anthropologische Reflexion auf das besondere Wesen der Frau geprägt sein. Die Hoffnung auf die Entwicklung eines eigenständigen Charakters dieses Amtes nährte Frieda Barthel mit den Hinweisen auf eine entsprechende Entwicklung im Erziehungswesen sowie dem zu erwartenden Pfarrermangel in der Nachkriegszeit, der neue Räume für Frauen öffnen würde.[98]

---

94 Vgl. dazu HERBRECHT, Vikarinnenausschuß, S. 356. Der Beschluß Vder BK-Synode 1942 lautete: "In Zeiten der Not, in denen die geordnete Predigt des Evangeliums aus dem Munde des Mannes verstummt, kann die Kirchenleitung gestatten, daß Frauen, die dazu geeignet sind, auch im Gemeindegottesdienst das Evangelium verkündigen. In der Beschlußvorlage des Vikarinnenauschusses war dagegen nicht von "Frauen“, sondern von "Vikarinnen“ die Rede gewesen: "In Zeiten der Not, in denen die Evangeliumsverkündigung des Pfarramtes verstummt, kann die Kirchenleitung der Vikarin die Abhaltung von Gemeindegottesdiensten übertragen.“

95 Siehe BARTHEL, Stellung, S. 37.

96 Vgl. BARTHEL, Stellung, S. 71.

97 Siehe BARTHEL, Stellung, S. 159f.

98 Vgl. BARTHEL, Stellung, S. 161f.

### 2.3. Von der Suche nach einem Amt sui generis zum Plädoyer für die kirchenrechtliche Gleichstellung

In den Nachkriegsjahren herrschten zunächst auf theologisch-konzeptioneller und kirchenrechtlicher Ebene Vorstellungen eines geschlechtsspezifischen Amtes sui generis für die Theologinnen vor. Die Theologin Anna Paulsen beschrieb als Grundlage für dieses Konzept in einem 1956 im Auftrag des deutschen TheologinnenKonventes herausgegebenen Sammelband, daß in ihm die "besonderen Gaben zur Auswirkung kommen, die Gott der Frau gegeben hat".[99] Dies charakterisierte sie zum einen als Fähigkeit, "viele neue Möglichkeiten erfinderischer Liebe zu entdecken, wo es darum geht, einem Mitmenschen zu dienen und zu helfen". Zum zweiten hätten die geschlechtsspezifischen Arbeitsfelder der Theologinnen oft eine missionarische Struktur und seien auf Flexibilität und Innovation angelegt. Als dritten Aspekt benannte eine andere Theologin das Moment der "Zwischenstellung", daß die Theologinnen einen bleibenden Bezug zu denen hatten, "die da unten fragen und hören"[100], und deshalb z.B. bei Übernahme der Sakramentsverwaltung durch die Theologinnen das Moment der Stellvertretung als fundamentaler theologischer Gedanke neu zur Anschauung komme. Das Plädoyer Anna Paulsens für ein geschlechtsspezifisches Amt war insofern eher von Innovationshoffnungen für die Kirche geprägt, da sie amtstheologisch gegen eine personal-männliche Repräsentation Christi sowie gegen die Charakterisierung des Amtes als Herrschaft argumentierte. Sie trat statt dessen ein für eine funktionale Amtsübertragung an eine besonders vorbereitete und berufene Person, die durchaus auch eine Frau sein konnte. Die Kephale-Struktur als hierarchische Ordnung der Dienste in der Gemeinde lehnte sie ab.

Den Aspekt einer möglichen Überwindung der Kluft zwischen Amt und Gemeinde sah auch die Charlotte von Kirschbaum als Chance eines geschlechtsspezifischen Theologinnenamtes. Ihrer Auffassung nach verkörperte die Frau die hörende Kirche. Dies müsse zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Form Gestalt gewinnen. Angesichts der zentralen Stellung des Predigens und Lehrens in der Gegenwart sei jetzt auch das Reden der Frauen geboten. Die Theologin sollte dies jedoch nicht als Amt verstehen, sondern als Dienst in Solidarität mit der Gemeinde.[101]

Gegen dieses auf einer anthropologischen Bestimmung des "Wesens der Frau" beruhende Konzept wandte die lange Jahre als erste deutsche Gemeindepfarrerin tätige Theologin Elisabeth Haseloff ein, daß eine geschlechtsspezifische Eingrenzung der Theologinnenarbeit abzulehnen sei, da Theologinnen ebenso wie ihre männlichen Kollegen zur Übernahme aller Aufgaben geeignet seien. Gegebenenfalls könnten sie ihnen fehlende Fähigkeiten, z.B auf dem Gebiet der Verwaltung, sich aneignen. Theologinnen würden für die selbständige Gemeindearbeit gebraucht. Eine Überforderung ergebe sich nicht aufgrund des Geschlechts, sondern durch eine Pfarramtskonstruktion ohne ausreichende Anzahl von MitarbeiterInnen. Ihre Mitarbeit im Pfarramt sollte selbstverständlich sein und nicht unter Verweis auf den Pfarrermangel als Notmaßnahme verstanden werden.[102]

Epochemachend für die Diskussion in den Nachkriegsjahren wirkte der Beitrag von Peter Brunner "Das Hirtenamt und die Frau" aus dem Jahre 1958. Brunner zog darin von seiner Auffassung des Geschlechterverhältnisses aus Konsequenzen für die geschlechtsspezifische Amtsausübung. Sein

---

99 PAULSEN, Vikarin, S. 4.

100 FREILING, Jugendarbeit, S. 54.

101 Vgl. von KIRSCHBAUM, Dienst.

102 Siehe HASELOFF, Gemeindepfarramt, S. 26.

Ausgangspunkt lautete: "Die mit der Erschaffung des Menschen gesetzte Kephale-Struktur des Verhältnisses Mann-Frau und das durch diese Ordnung der Frau in eigentümlicher Weise geltende Gebot der Unterordnung (hypotage) stehen in der Kirche Jesu Christi bis zum jüngsten Tag in Kraft. (..) Wer das Bestehen und die Gültigkeit dieser Ordnung bezweifelt, würde an einem zentralen Punkt, von dem das Ganze der christlichen Botschaft letzten Endes auf dem Spiel steht, eine falsche Lehre verkündigen, er wäre Häretiker."[103] Diese Kephale-Ordnung zwischen Mann und Frau erweiterte Brunner unter Bezug auf Eph 5, wo es um die Hauptschaft Christi über seine Kirche geht, zu einer Reihe der Über- und Unterordnung: Gott-Christus-Mann-Frau. Wenn nun die Frau ihren durch das apostolische Redeverbot bestätigten Platz in dieser hierarchischen Ordnung verlasse und die endzeitliche Autorität des Hirten, das Handeln an Christi Statt, beanspruche, verlasse sie ihren Platz der Unterordnung in der göttlichen Schöpfung und komme in einen seinshaften Konflikt zwischen ihrem Frau-Sein und dem Hirte-Sein. Hinsichtlich der sozioökonomischen Kontextualität beharrte Brunner, daß der von ihm benannte theologische Aspekt Auswirkungen auf die gesellschaftliche Gestaltung des Geschlechterverhältnisses haben müsse und nicht umgekehrt. Allein durch ein außerordentliches Eingreifen von Gott selbst könne diese Ordnung geändert werden. Dafür gebe es aber keine Anzeichen. Aus Brunners theologischer Reflexion resultierte eine geschlechtsspezifische Amtskonzeption in Form "helfender Dienste", die aus der eigentlichen Amtstätigkeit ausgegliedert sind und unter der Hirtenverantwortung von geeigneten Gemeindegliedern übernommen werden. Gegebenenfalls können sie auch als besonderes Amt gestaltet und übertragen werden.[104]

Ebenfalls vom Konzept "helfender Dienst" ging der bayerische Landesbischof Dietzfelbinger in seinen Reflexionen hinsichtlich des Theologinnenamtes aus. Er begründete dieses jedoch zunächst christologisch unter Hinweis auf Christi Dienst der Fußwaschung sowie seine Übernahme des Tischdienstes. Anthropologisch sah er in den Frauen der Gegenwart ein sich "aufschwingendes, konkurrierendes Frauengeschlecht"[105], das seiner Meinung nach wie im Neuen Testament besonders zum unmittelbaren Dienst am Menschen geeignet war, der auch das Leibliche und die kleinen Dinge nicht vergesse. Das "weibliche Wesen" charakterisierte er als Spontanität, Mannigfaltigkeit, Charismatik und In-die-Lücke-Springen anstelle des Mannes. Ein konzeptionelles Leitbild für die Theologinnen sah er in der Diakonissenarbeit, die eine Vielfalt kirchlicher Frauenberufe möglich mache und die darüber hinaus die Chance zu einem erfüllten Leben auch für unverheiratete Frauen biete, denen die Ehe, der eigentliche Frauenberuf, versagt geblieben sei. Eine Angleichung des weiblichen Amtes an das männliche Hirtenamt sah Dietzfelbinger dagegen aufgrund der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte als unmöglich an. Als geschlechtsspezifische Arbeitsfelder stellte er sich vor allem die Arbeit mit Frauen und Müttern vor sowie den Bereich der Inneren Mission und den Religionsunterricht, wo die Theologinnen als "geistliche Mütter" wirken könnten. Amtstheologisch begründete er seine Auffassung mit dem Hinweis auf die Umstrittenheit und Unklarheit des Amtsverständnisses in der Gegenwart, das weiterreichende Entscheidungen unmöglich mache. Für ein geschlechtsspezifisches untergeordnetes Theologinnenamt sprach nach Meinung Dietzfelbingers außerdem das Argument, daß damit die Bemühungen um Einheit mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche nicht belastet würden.

---

[103] BRUNNER, Hirtenamt, S. 322.

[104] Vgl. BRUNNER, Hirtenamt, S. 328.

[105] DIETZFELBINGER, Dienst, S. 496.

Unter Hinweis auf die Bewahrung der kirchlichen Ordnung gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungen des Geschlechterverhältnisses lehnte in den 50er Jahren der lutherische Theologe Helmut Thielicke die Ordination der Theologinnen ab. Er sah die Gefahr einer Feminisierung der Gottesdienste und daß eine Angleichung der Theologinnenarbeit als Zeichen der Anpassung an die emanzipatorischen Prozesse der Gegenwart verstanden werden könne.[106]

Gegenüber diesen ordnungstheologischen Kriterien wandten die Theologen Wendland und Greeven ein, daß die durch die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse hin zu einer Partnerschaft von Mann und Frau angestoßene theologische Reflexion über das Geschlechterverhältnis auch innerhalb der Kirche zu neuen Beziehungen zwischen den Geschlechtern führen müsse. Ähnlich wie in der Frage der Sklavenbefreiung könne es nicht Aufgabe kirchlicher Strukturen sein, vergangene gesellschaftliche Situationen zu bewahren oder wiederherzustellen. Heintze wies darauf hin, daß die anthropologischen Grundaussagen der Schrift von einer Gleichbegnadung der Geschlechter sprechen, so daß aus der Schrift keine Begründung abgeleitet werden könnte, den Theologinnen das Recht zu freier und öffentlicher Wortverkündigung sowie Sakramentsverwaltung zu verweigern.[107]

Eine umfassende Reflexion der verschiedenen theologischen Aspekte, die mit der Frage nach der rechten Gestaltung der Theologinnenarbeit verbunden waren, fand in den 60er Jahren in den "Traunsteiner Thesen“ Niederschlag, die von dem dortigen Pfarrkonvent unter Mitarbeit einer Theologin erarbeitet wurden.[108] Hinsichtlich des Amtes der Kirche hieß es, daß Leitung in der Kirche durch den Geist geschehe und nicht an Orte und Personen gebunden sei. Sie vollziehe sich als Dienst an der Gemeinde und in der Welt und nicht in Form von Herrschaft. Im Neuen Testament werde sichtbar, daß eine Vielzahl von Ämtern möglich sei. Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses wurde unter Hinweis auf die im Neuen Testament zugesprochene Gleichwertigkeit von Mann und Frau, gleich welchen Standes, eine Interpretation der Kephale-Struktur als ontisch-schöpfungsmäßige Struktur abgelehnt. Diese könne allenfalls für Ehe und Familie Geltung beanspruchen, nicht aber für die geistliche Ordnung der Gemeinde.

Bezüglich der hermeneutischen Frage, inwieweit aus der Schrift Regelungen für die kirchliche Ordnung verbindlich zu übernehmen seien, hielt der Traunsteiner Pfarrkonvent weitere theologische Reflexionen für nötig, in denen die Tradition anhand von Schrift und Bekenntnis geprüft werden müßte, um festzustellen, wo ein Reagieren auf die gesellschaftlichen Verhältnisse nötig sei. Ein eklektizistisch-fundamentalistischer Umgang mit der Schrift wurde abgelehnt. Als ambivalenter Aspekt wurde die Rücksicht auf die das Theologinnenamt ablehnenden Theologen innerhalb der eigenen Kirche sowie in der Ökumene angegeben. So sei einerseits zu berücksichtigen, daß bereits ein Drittel der Mitgliedskirchen des ÖRK die Frauenordination praktiziere und andererseits laut lutherischem Verständnis dort ökumenische Einheit herrsche, wo das Evangelium schriftgemäß gepredigt werde und die Sakramente ordnungsgemäß verwaltet würden. Eine Übereinstimmung in allen kirchenrechtlichen Fragen sei dagegen nicht nötig.

Innerhalb der evangelischen Kirche müsse die Forderung nach Rücksicht auf die Gegner der Frauenordination kritisch hinterfragt werden, da zum einen auch die Situation der seit langer Zeit wartenden Theologinnen berücksichtigt werden müsse und zum anderen die mit der Rücksichtnahme ver-

---

106 Zur Diskussion über die Theologinnenarbeit in der Zeit nach 1945 siehe HUMMERICH-DIEZUN, Berufsgeschichte.

107 Vgl. HEINTZE, Amt.

108 Vgl. KLEIN, Amt.

bundene Machtstruktur reflektiert werden müsse: "Jedoch kann man sich auch versündigen, wenn man von Andersurteilenden evangelische Rücksichtnahme für sich selbst als Recht fordert und damit einen ungerechtfertigten Druck seinerseits auszuüben sucht."[109] Die Theologinnen wurden zu Geduld und vorläufigem Verzicht auf das volle Amt aufgefordert. Theologische Erkenntnisse seien schon oft kirchenpolitischer Taktik geopfert worden und manche der theologischen Argumente beruhten eher auf psychologisch zu erklärenden Ressentiments.[110] Unter Umständen könnten sich die praktischen Erfahrungen als wirksamer erweisen als die theologischen Diskussionen.[111]

Eine weitere umfassende Analyse der mit der Theologinnenarbeit verbundenen Aspekte unternahm Mitte der 60er Jahre die lutherische Theologin Ilse Bertinetti. Sie sah - wie auch die Traunsteiner Thesen und die Theologen Wendland und Greeven - die Ursache für die unbefriedigenden Konzepte der Theologinnenarbeit in den falschen anthropologischen Auffassungen hinsichtlich der Geschlechterfrage. Ihrer Auffassung nach hatte Jesus mit dem antiken Vorurteil über Wesen und Bestimmung der Frau gebrochen und klargemacht, daß es keinen qualitativen Unterschied zwischen Mann und Frau vor Gott geben könne. In der Folgezeit sei aber gerade im kirchlichen Bereich die Frauendiskriminierung noch stärker als im säkularen Bereich gewesen, so daß in der Gegenwart erst im staatlichen Bereich die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter erfolgt sei, bevor in der Kirche darüber diskutiert wurde.[112] Gegenüber dort anzutreffenden Meinungen, daß aufgrund der göttlichen Schöpfungsordnung sowie des paulinischen Schweige- und Unterordnungsgebots für Frauen eine gleichberechtigte Amtsausübung von Mann und Frau unmöglich sei, müsse nach theologischen Neuansätzen hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse im Bereich der Ethik und Amtstheologie gesucht werden. Hinsichtlich der Anthropologie lehnte Bertinetti eine evangelische Sonderlehre von der Frau ab: "Jede Spekulation über ein theologisch zu begreifendes `Männliches` oder `Weibliches`, die von der schöpfungsmäßigen Einheit von Mann und Frau und ihrem erneuten Einswerden in der Gleichbegnadung durch Gott abstrahiert, gerät in die akute Gefahr, sich in reiner Metaphysik zu verlieren oder einen Synkretismus aus anthropologischen, soziologischen und psychologischen Elementen zu schaffen."[113] Aufgabe evangelischer Ethik sei es vielmehr, die gängigen gesellschaftlichen Frauenbilder auf die darin enthaltenen männlichen Projektionen auf die Frau zu untersuchen.

Die Geschlechterrollen seien für die gegenwärtige geschichtliche Situation neu zu erfinden und zu erproben. Das anachronistische patriarchale Geschlechterverhältnis könne nicht unter Hinweis auf die Heilige Schrift gerechtfertigt werden. Die Kirche habe vielmehr von der Gleichbegnadung beider Geschlechter in Christus zu zeugen und neue Wege zu suchen, die dem Gebot Christi entsprechen: Einer trage des anderen Last. Dazu gehöre auch, neue Möglichkeiten der Verbindung von Beruf und Familie im Pfarramt zu suchen: "Die patriarchalische Lebensform der evangelischen Pfarrhäuser sollte nicht mehr als für die christliche Lebensführung schlechthin exemplarisch angesehen werden."[114]

---

109 HEINTZE, Amt, S. 25.

110 Vgl. KLEIN, Amt, S. 108.

111 Vgl. RUPPRECHT, Dienst, S. 38.

112 Siehe BERTINETTI, Frauen, S. 77.

113 BERTINETTI, Frauen, S. 148.

114 BERTINETTI, Frauen, S. 184.

Hinsichtlich des amtstheologischen Aspektes sei zu berücksichtigen, daß seit dem 19. Jahrhundert zwei unterschiedliche Reflexionslinien vorherrschten. Nach dem Verständnis der neulutherischen Variante beruhe das Amt als Hirtenamt auf der Autorität Christi und der apostolischen Sukzession. Die andere Position verstehe das geistliche Amt im Rahmen des durch die Taufe zugesprochenen Priestertums aller Gläubigen, so daß von seiten der Gemeinde in der Ordination das Amt übertragen werde. In Anlehnung an Wendland vertrat auch Bertinetti die Auffassung, daß die Monostruktur des traditionellen Pfarramtes überholt sei. Zugleich lehnte sie ein geschlechtsspezifisches Theologinnenamt ab, dessen alternativer Charakter in seiner Zweitrangigkeit und Unterordnung gegenüber dem Hirtenamt bestehe, von dessen Funktion lediglich einige Aufgaben im Subtraktionsverfahren Theologinnen übertragen würden. Nach Auffassung von Bertinetti vertrat der Hirte, die Hirtin Christus lediglich funktional und nicht personal gegenüber der Gemeinde. Deshalb sei ein geschlechtsspezifisches Amt in Form von "weiblicher Ressortarbeit" oder "zeitweiligem Notdienst" abzulehnen.[115] Statt dessen sei eine Arbeitsteilung anzustreben, die der Differenziertheit des geistlichen Amtes entspreche, bei der zweckentsprechende Arbeitsbedingungen für den Einsatz der Theologinnen erarbeitet würden, so daß es zu einer nutzbringenden und harmonischen Kooperation der männlichen und weiblichen Amtsträger komme. Hinsichtlich des ökumenischen Aspektes verwies sie darauf, daß die Theologie und Praxis der verschiedenen Konfessionen seit dem 16. Jahrhundert unterschiedlich sei. Deshalb könnten notwendige Veränderungen in der protestantischen Kirche nicht von der Haltung der katholischen Kirche abhängig gemacht werden. Umgekehrt könnte das gewaltsame Hinauszögern der Gleichstellung von Mann und Frau im Pfarramt eine Verletzung evangelischer Ethik und ein Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums darstellen. Denn in den Augen Bertinettis stellte die Frage der Partizipation von Theologinnen am geistlichen Amt der Kirche keineswegs nur eine von der gesellschaftlichen Entwicklung einerseits und dem kirchlichen Pfarrermangel andererseits aufgezwungene Notlösung oder Belastung dar, sondern bedeutete die Herausforderung zu einer christologisch begründeten Neugestaltung der kirchlichen Strukturen bis in das geistliche Amt hinein: "So betrachtet, ist die Berufung von volltheologisch ausgebildeten Frauen zum geistlichen Amt der Kirche nicht allein ein Mittel, den bedrohlichen Mangel an Predigern des Wortes auszugleichen, sondern auch die von der christlichen Gemeinde zu fordernde Resonanz auf die immer erneut Ereignis werdende Gleichbegnadung von Mann und Frau, die im Zeichen des Seins und Werdens der nova creatura in Christus steht."[116]

### 2.4. Pfarrerinnen als Innovationspotential für Kirche und Theologie?!

Ende der 70er Jahre, als in fast allen deutschen Landeskirchen Frauen und Männer im Pfarramt rechtlich grundsätzlich gleichgestellt waren, begann eine neue Phase der theologischen Reflexion. Sie resultierte aus der Erkenntnis der ersten Theologinnen im vollen geistlichen Amt, daß mit ihrer bloßen Partizipation keineswegs automatisch eine grundsätzliche Erneuerung des Geschlechterverhältnisses und des Amtes in der Kirche erfolgte. So stellte die Berliner Pfarrerin Susanne Kahl 1979 fest: "Rechtlich sind wir gleichberechtigt. Aber unsere Schwestern haben den Kampf zu früh beendet mit der Ordination und sich arrangiert mit der patriarchal regierten Kirche, mit dem männlichen Amtsverständnis, Amtsgehabe."[117] Bärbel von Wartenberg-Potter erklärte im Rückblick auf ihre Berufs-

115 BERTINETTI, Frauen, S. 178.

116 BERTINETTI, Frauen, S. 199.

117 KAHL, Zeit, S. 91.

biographie als Theologin in einer Männerkirche ohne weibliche Vorbilder, daß sie sich lange der Sprache und Kultur der Männervereinigungen angepaßt habe und die Frage der Gerechtigkeit für Frauen nicht zu stellen wagte. Die neue Offenheit für Frauenfragen unter Amtsbrüdern würde sich im wesentlichen darauf beschränken, daß den Theologinnen die Rolle zugewiesen werde, einen "gewissen Wärmestrom"[118] in den nüchternen Ablauf der Dinge zu bringen, durch Lieder, Blumen, Bilder, kleine Abwechslungen im Stil, durch ein wenig Raum für Persönliches. Sie fragte sich, ob dies wirklich alles sei. Hatte sich Jesus die Nachfolge wirklich so vorgestellt?

Anfang der 80er Jahre kam es durch die ersten Impulse feministischer Theologie auch zu Reflexionen über ein neues Amtsverständnis für Männer und Frauen im pastoralen Arbeitsfeld. Es sollte grundsätzlich davon bestimmt sein, daß darin sich die spezifischen Fähigkeiten der einzelnen entfalten könnten und auf partnerschaftliche Weise miteinander koordiniert werden würden.[119] Veränderungen an der traditionellen Amtsstruktur wurden in folgenden Aspekten angestrebt: Das hierarchische Gegenüber von Amt und Gemeinde sollte zu einem partnerschaftlichen, demokratischen Miteinander im Sinne einer solidarischen Existenz werden. Die Pastorinnen wollten sich als "Begleiterinnen“ und nicht als "Führerinnen" der Gemeinde verstehen.[120] Es sollten Spielräume für eine Trennung und dann für eine neue Verbindung von Beruf und Privatleben durch eine Veränderung traditioneller Charakteristika des Pfarramtes geschaffen werden, wie z.B. der alleinigen Verantwortung und ständigen Aktion des Pfarrers und der traditionellen Rollenverteilung zwischen Pfarrer und Pfarrfrau im evangelischen Pfarrhaus. Die PfarrerInnen sollten statt dessen die Lebensweise ihrer Umgebung teilen und deren Lebens- und Arbeitsrhythmus verstehen lernen sowie auch im beruflichen Bereich Grenzen setzen, um persönliche Bedürfnisse und Verpflichtungen zu berücksichtigen.[121] Eine geschlechtsspezifische Chance ihrer Amtsausübung sahen die Theologinnen darin, daß sie den Frauen in den Gemeinden den Rücken stärken wollten und den Zugang zu anderen Frauen und neuen Formen der Frauenarbeit suchen wollten.[122] Sie erwarteten von sich, offen zu sein für den Umgang mit verschiedenartigen Menschen, vor allem auch für Schwache und Benachteiligte, und eine klare Position in ihrem politischen und sozialen Engagement zu beziehen, ihr Reden und Handeln sinnvoll aufeinander zu beziehen und sich kreativ am Vernetzen zu einer ökumenischen Kirche zu beteiligen.[123] Auch auf die theologische Reflexion, z.B. des Gottes- und Gemeindebildes, die Sprache und Denkformen in Liturgie und Kirchenrecht wollten die Theologinnen verändernd einwirken. Die Begründung für das geschlechtsspezifische Innovations- und Transformationspotential der Theologinnen wurde vor allem in der geschlechtsspezifischen Sozialisation gesehen, die diese kooperationswilliger und -fähiger mache. Dadurch entstehe auch eine Chance, Ideen aus der Kirchenreform in die Praxis umzusetzen.[124]

---

118 von WARTENBERG-POTTER, Harfen, S. 64.

119 Vgl. WIND, Plädoyer, S. 149.

120 So KRATZMANN/WAGNER, Pastorin, S. 433.

121 Vgl. WIND, Plädoyer, S. 157f.; ähnlich auch RUETHER, Sexismus, insbesondere Kapitel 8: Kirchliches Amt und Gemeinschaft für ein vom Sexismus befreites Volk, S. 231-255; siehe auch ALLMENRÖDER, Innovationspotential.

122 Siehe KRATZMANN/WAGNER, Pastorin, S. 424.

123 Siehe FRIEDLEIN/LUKATIS, Pastorin, S. 37f.

124 Vgl. WAGNER-RAU, Identität, S. 58-73.

In den Erfahrungsberichten von Theologinnen bzw. in den ersten empirischen Studien über die Auswirkungen und Probleme ordinierter Theologinnen im pastoralen Amt, die ab Ende der 80er Jahre veröffentlicht wurden, zeigte sich jedoch, daß die Theologinnen mit vielen ihrer Veränderungsbestrebungen auf Widerstand stießen bei den Gemeinden, bei ihren männlichen Kollegen und bei deren Frauen, bei der Kirchenleitung und teilweise auch bei sich selbst. Manche Hoffnungen konnten nicht oder jedenfalls nicht kurzfristig realisiert werden.

Hinsichtlich der ekklesiologischen Vision einer "mündigen, mitverantwortlichen Gemeinde"[125] im Sinne einer Realisierung des "reformatorischen Priestertums aller Gläubigen" wurden sowohl strukturelle Hindernisse deutlich, wenn die Theologinnen aufgrund des Kirchenrechts die Leitung des Kirchenvorstands übernehmen mußten, als auch Probleme hinsichtlich der Mentalität, daß Gemeindeglieder auf die pastorale Autorität fixiert waren. So gelang die Delegation von Verantwortung und Aufgaben nur schwer, wenn z.B. der Besuch des Diakons weniger wert war als der der Pfarrerin oder nur die pastorale Verkündigung im Gottesdienst akzeptiert wurde.

Als kleine Schritte im Blick auf die gemeinsame Gemeindeleitung beschrieben Theologinnen z.B. die Vorbereitung und Durchführung von Familien- und Jugendgottesdiensten, monatliche Gesprächsrunden für alle haupt-, neben- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen sowie Gemeindegruppen, die prinzipiell eigenständig arbeiteten und die Pfarrerin nur gezielt um ihre Teilnahme baten. Insgesamt blieb es aber beim Rollenbild der PfarrerInnen als Zentrum des gemeindlichen und kirchlichen Lebens.

Dadurch und aufgrund der bleibenden Orientierung der Personalplanung an einer normalen männlichen Berufsbiographie entstanden für die Theologinnen nur geringe Spielräume und wenig befriedigende Optionen für eine Verbindung von Beruf und Privatleben. Brigitte Probst stellte folgende Modelle und ihre Konsequenzen vor Augen: War der Partner der Theologin nicht in der Kirche beschäftigt, kam es oft zum Konflikt um verschiedene Arbeitsrhythmen. Wenn Kinder vorhanden waren, hing die Berufsbiographie der Pfarrerin in der Regel von der Flexibilität des Ehepartners ab. War der Partner der Theologin selbst Theologe, war für sie meist nur unter der Bedingung der Stellenteilung eine eigene Berufsausübung möglich. Dies setzte wiederum eine disziplinierte Teamarbeit in Beruf und Familie voraus und beschnitt beiden EhepartnerInnen die Möglichkeit zu einem eigenständigen beruflichen Engagement. So kam es in vielen Fällen zu einem resignativem Rückzug von dem Versuch, in beiden Welten zu leben, indem sich die Theologin beurlauben ließ. Dies wurde oft als Verlust eigener theologischer und beruflicher Identität erlebt, ohne Veränderungen der patriarchalen Arbeitsstrukturen zu bewirken. Halbe Stellen erwiesen sich oft als "klassische Frauenarbeitsplätze", mit "wenig Entscheidungsmöglichkeiten, geringen Kompetenzerfordernissen, beschränkten Aufstiegsmöglichkeiten".[126] Eine weitere mögliche Option, die manche Theologinnen wählten, bestand in dem Verzicht auf Familie und Partnerschaft, um dem Konflikt zwischen Beruf und Familie zu entgehen. Brigitte Probst kam angesichts dieser Varianten für die Verbindung von Beruf und Privatleben bei Pfarrerinnen zu folgendem Schluß: "Die verschiedenen Modelle, die Frage der Beurlaubung und des Teildienstes, werden in ihrem Für und Wider gegeneinander abgewogen. Letztlich hängt die konkrete Entscheidung jedoch immer am Partner und der sich einstellenden Familiensituation, d.h. Frauen richten sich in ihrer Lebensplanung, sofern sie eine Partnerschaft eingehen, nach

---

125 Siehe PFLÜGER, Gemeindepfarrerin, S. 12.

126 PROBST, Zwischenbericht, S. 44; siehe auch ALLMENRÖDER, Innovationspotential.

Gegebenheiten, die von außen auf sie zu kommen!"[127] Angesichts der begrenzten Optionen auf der individuellen Ebene seien strukturelle Änderungen nötig.

Verstärkt wurde diese Forderung durch die Erfahrung, daß auch in Lebens- und Arbeitsformen, die vom traditionellen Pfarrhaus abweichen, nur begrenzte Veränderungsmöglichkeiten bestanden. So machte die Untersuchung der Gemeinderesonanz auf eine alleinlebende Gemeindepfarrerin deutlich, daß diese Lebensform die Erwartung einer allzeitigen und allseitigen Präsenz der Pfarrerin förderte.

Die Erfahrungsberichte über das Modell der Stellenteilung im Pfarramt, das zum einen dazu beitragen sollte, mit dem "TheologInnenberg" solidarisch umzugehen und das zum anderen mit der Erwartung eines veränderten Amts- und Geschlechterverhältnisses verbunden war, bestätigten teilweise ein Mehr an Arbeits- und Lebensqualität, das durch die Möglichkeiten einer flexiblen Arbeitsteilung zwischen den StelleninhaberInnen entstanden war, z.B. wenn sich die Familiensituation änderte.[128] Allerdings wurde auch von beträchtlichen Schwierigkeiten im Umgang mit dieser Arbeitsform berichtet, wenn die StellenteilerInnen z.B. einen unterschiedlichen Arbeitsstil hatten. Sie waren zu genauen Zeitabsprachen hinsichtlich der Präsenz in Beruf und Familie gezwungen. Die Gemeinden erwarteten oft die volle Arbeitskraft beider Amtspersonen. Das Problem geringer privater Zeit- und Lebensräume blieb bestehen. Die Verpflichtung zu gegenseitiger Vertretung im Falle von Krankheit und Schwangerschaft bedeutete ebenfalls eine Beschränkung der kollegialen Solidarität auf den familiären Bereich.[129] So bestand die Gefahr, daß durch die Stellenteilung die traditionelle Lebensform des Pfarrhauses wieder reproduziert wurde.[130]

Auch mit ihren Bemühungen um eine Erneuerung der kirchlichen Geschlechterstereotypen und um die Erfahrbarkeit von Frauensolidarität in der Kirche, nicht zuletzt aufgrund der eigenen Existenz als "neue Frauen" im Pfarramt, stießen die Theologinnen nicht immer auf Begeisterung bei den Gemeinden. So äußerten zwei junge Pastorinnen in ihrem Briefwechsel, daß sie teilweise Fremdheit und Anfragen gegenüber dem eigenen Stil von Frausein zu spüren bekamen. In den Gemeinden herrschte der traditionelle Idealtypus der kinderreichen Besuchsdienstfrau vor, die lebenserfahren und in ihren Glaubensvorstellungen sehr gefestigt war. Die Pastorinnen wurden ihnen gegenüber zu Außenseiterinnen: "Ich komme nicht vor, mein Ort liegt so am Rande, daß ich nicht wirklich dazugehöre. Ich bin mir nicht ganz sicher, was diese Randposition bewirkt...(...). Jedenfalls macht es einsam."[131] Andererseits berichteten sie jedoch auch von Momenten der Freude: "Im Moment bin ich richtig gern Pastorin bei allen Widersprüchen und bei allen anstrengenden und unangenehmen Begleiterscheinungen, die das so mit sich bringt. Vielleicht sind wir doch ein Stück Ermutigung für manche Frauen in

---

127 PROBST, Zwischenbericht, S. 45; siehe auch WENDORF-BLUMRÖDER, Pastorin. Dort findet sich auf S. 87 folgende Beobachtung: Die Pastorinnen schränken ihre Berufstätigkeit zugunsten der Kindererziehung ein. Je mehr sie auf der Berufstätigkeit beharren, nimmt die Berufstätigkeit ihrer Partner ab. Wenn sie berufstätig bleiben, reduzieren sie den Umfang ihrer Arbeitsweise und teilen deutlich Arbeitszeit und Freizeit. Der Zeitpunkt der Geburt ist meist bewußt gewählt. Zum Teil wird auf Kinder verzichtet. Der Konflikt zwischen Beruf und Familie führt bei der Mehrzahl der Pastorinnen zum Gefühl, eine "Rabenmutter" zu sein.

128 Siehe HÖCHT-STÖHR/STÖHR, Teildienstverhältnis, S. 390. MEIER-MAHLER, Pfarrstelle, S. 23-25.

129 Vgl. KRÜGER, Leid.

130 Siehe HELBICH, Stellenteilung, S. 63. GRETHLEIN, Teildienstverhältnisse, S. 154: "Es entspricht dem Wesen der Ehe und der Erfahrung vieler Jahrhunderte, daß ein Betrieb und eine Familie gemeinsam von einem Ehepaar geleitet werden und daß die Partner ihre Aufgaben je nach Fähigkeiten und Bedürfnissen entsprechend untereinander aufteilen."

131 KRATZMANN/WAGNER, Pastorin, S. 424.

dem, was wir tun und wie wir leben."[132] Beate Allmenröder bestätigte in einer Untersuchung über das Innovationspotential der Theologinnenarbeit dieses Phänomen für jüngere und kirchenferne Frauen sowie z.B. für Gemeindefrauen, die sich in der Weltgebetstagsarbeit engagierten und prinzipielles Interesse an einer Reflexion ihres Gottesbildes zeigten.[133] Allerdings warnte sie auch die Theologinnen davor, sich als "neue Frauen" im Pfarramt in dem Sinne zu verstehen, daß sie bessere Seelsorgerinnen sind, die traditionellen Frauenressorts Kinder-, Frauen- und Altenarbeit übernehmen und damit die alten Weiblichkeitsstereotypen perpetuieren bzw. neue kreieren.[134]

Grundsätzlich wurde im allgemeinen über eine gute Akzeptanz der Theologinnen bei den Gemeindegliedern berichtet.[135] Schwierigkeiten hatten die Theologinnen vor allem mit ihren Kollegen, die teilweise die Kompetenz und Stellung der Theologinnen bei Entscheidungen und theologischen Diskussionen übergingen und zu keinerlei Veränderungen, z.B. im Sprachgebrauch, bereit waren. Das Resultat waren dann unkollegiales Verhalten, arrogante Besserwisserei, falsch gemeinte Rücksicht und Machtdemonstrationen.[136] Auch das Verhältnis zu manchen Pfarrfrauen erwies sich als schwierig, da durch die offiziell anerkannte und entlohnte Mitarbeit der Theologinnen oft deren mehr oder weniger freiwillige Lebenskompromisse in Frage gestellt wurden.[137] Die Möglichkeiten des Zugangs von Theologinnen zu kirchenleitenden Strukturen und Entscheidungen über ihre Veränderbarkeit erwiesen sich als äußerst gering. Dies hing auch mit der "normalen" weiblichen Berufsbiografie und dem Rollenstereotyp für kirchenleitende Aufgaben zusammen. Die Einrichtung von kirchlichen Frauenbeauftragten bzw. Frauenarbeitsbereichen in der Kirche bewirkte gewisse Veränderungen, z.B. die zeitlich begrenzte Übernahme von Leitungsverantwortung, die Entpatriarchalisierung der liturgischen Sprache und der kirchenrechtlichen Ordnungen sowie die Integration feministisch-theologischer Inhalte in die theologische Lehre.

Inwiefern die Theologinnenarbeit zu einer Intensivierung der ökumenischen Vernetzungen, sei es mit dem Ziel weltweiter geschwisterlicher Solidarität oder Verstärkung des interkonfessionellen Dialogs vor Ort beigetragen hat, wurde bisher noch wenig untersucht. Die katholische Theologin Ida Raming betonte jedoch in ihrer Darstellung des Engagements für die Frauenordination in der katholischen Kirche die Bedeutung der Existenz evangelischer Amtsschwestern und forderte diese auf, "daß evangelische Frauen in ihrer Kirche das Pastorinnen- und Pfarrerinnenamt stärken und nicht den Einwänden von katholischer Seite nachgeben sollten. Aber auch das gemeinsame Tun und Beten in ökumenischen Gruppen ist eine wichtige Hilfe und Ermutigung, in ihren Forderungen nicht nachzulassen."[138]

Zu einer grundsätzlichen theologischen Reflexion der Frauenordination und daraus folgenden Konsequenzen für eine Veränderung der kirchlichen Praxis und Theologie kam es in dieser dritten Phase der Reflexion anläßlich der Wahl von Maria Jepsen zur ersten lutherischen Bischöfin. Dieses Ereignis verstanden viele Theologinnen und kirchlich engagierte Frauen als Ergebnis einer jahrhun-

---

[132] KRATZMANN/WAGNER, Pastorin, S. 432.

[133] Vgl. ALLMENRÖDER, Innovationspotential, S. 229.

[134] Siehe ALLMENRÖDER, Innovationspotential, S. 236.

[135] Vgl. FRIEDLEIN/LUKATIS, Pastorin, S. 39; WENDORF VON BLUMRÖDER, Pastorin, S. 82.

[136] Siehe WENDORF VON BLUMRÖDER, Pastorin, S. 84f.

[137] Vgl. HÖCHT-STÖHR/STÖHR, Teildienstverhältnis, S. 389.

[138] RAMING, Frauenbewegung, S. 109.

dertelangen "Frauensukzession", in der Frauen dafür "gearbeitet, gebetet, gekämpft, gelitten, rebelliert" hatten.[139] Die in Gal 3,28 verkündigte Gleichwertigkeit der Frau werde damit allmählich in kirchlichen Strukturen und Handlungen sichtbar. Die Wahl einer Bischöfin sei ein Zeichen der Ermutigung für christliche Feministinnen. Es mache deutlich, daß mit dem Sexismus und mit androzentrischen Strukturen in der Kirche gebrochen werde.

Auch Maria Jepsen selbst machte in ihren Überlegungen hinsichtlich ihrer zukünftigen Amtsausübung deutlich, daß sie die Innovationsimpulse der feministischen Theologie in ihrem kirchenleitenden Amt fruchtbar machen wollte. So wollte sie die Sprachfähigkeit zwischen denen fördern, die Verantwortung tragen, und denen, die keine Stimme haben. Die Betroffenen sollten zu solidarischem Handeln angestiftet und befähigt werden, damit eine Kirche von unten mit den Armen wachse. Dafür sollten die Strukturen so verändert werden, daß eine geschwisterliche und partizipative Kirche und Gesellschaft entstehe. Die gesellschaftliche und politische Relevanz des Evangeliums, seine Einladung, in die Liebe Gottes hineinzuwachsen und beziehungsfähig zu werden, sollten verkündigt werden. Theologie solle auch als Aufgabe der Gemeinden und der LaiInnen, etwa in der biblischen Form des Streitgesprächs auch mit den bekenntnisorientierten Gruppen, wiederentdeckt werden. Ihre ekklesiologische Leitvorstellung akzentuierte sie als "Kirche für andere in einer multireligiösen und multikulturellen Metropole".[140]

Dazu gehöre die Forderung einer neuen Gemeinschaft von Männern und Frauen, die Beteiligung am konziliaren Prozeß, die Einrichtung von Lebens-Angeboten, die Förderung von Nachbarschaftlichkeit und Hoffnungszellen an Bruchstellen der Gemeinde sowie das Öffnen von Räumen für gemeinsame Feiern und hoffnungsvolle Reich-Gottes-Erfahrungen. Hinsichtlich des Umgangs mit den Kirchen in der Ökumene, die Frauenordination ablehnen, wollte sie Respekt für andere Traditionen zeigen und das Gespräch suchen. Ihr kirchenleitendes Handeln stellte sie sich als kollektiven Leitungsstil im kontinuierlichen Kontakt mit Frauen und Gruppen vor. Es sollte durch den Abbau kirchlicher Hierarchie charakterisiert bleiben, z.B. als Gang zu den Menschen statt diese herbeizuzitieren. Sie drückte das in dem Symbol "Macht der Fußwäscherinnen" aus, die mächtig sind, wenn sie sich nicht gefangennehmen lassen von der Hierarchie der Ämter mit ihren starren Befugnissen und zusammen etwas tragen.[141]

Die Gegner der Frauenordination sahen dagegen in der Wahl einer Bischöfin eine "geistliche Katastrophe" und eine weitere Steigerung der Häresie in den reformatorischen Kirchen.[142] Die Mehrheitsentscheidungen von Synoden sowie die Akzeptanz dieser Entscheidungen durch Kirchenleitungen und Gemeinden gingen auf den ideologischen Druck der Emanzipationsforderungen in der Öffentlichkeit auf die Kirche zurück, statt sich an Schrift und Bekenntnis zu orientieren.[143] Die biblischen Schweige- und Lehrverbote für Frauen seien auch heute noch als "Wort des Herrn" im Sinne eines unbedingten Lehrverbots für Frauen im Gottesdienst verbindlich und könnten nicht als "zeitgebunden" abgetan werden. Es existiere weder eine historische Notsituation noch ein Bedürfnis der Gemeinden für die Mitarbeit von Frauen im geistlichen Amt. Die Kirchenordnungen würden

---

139 von WARTENBERG-POTTER, Jepsen, S. 7.

140 JEPSEN, Vorstellungsrede, S. 24.

141 Vgl. MERZ, Fußwäscherinnen, S. 81.

142 Vgl. BEYERHAUS, Katastrophe, S. 86-88.

143 Siehe PÖHLMANN, Ordination, S. 49.

daher fremdbestimmt entsprechend der gesellschaftlich herrschenden Ideologie. Die Gewissen der Bekenntnisgebundenen würden belastet und müßten geschützt werden, wie in Röm 14 und 1.Kor 14 zugesichert werde, daß nichts gegen die Heilige Schrift getan werden dürfe. Dies gelte um so mehr, als die Gefahr einer Signalwirkung auf die EKD und die Ökumene bestehe.[144]

Angesichts dieses Vorwurfs der Häresie sah sich die Kammer der EKD für Theologie 1992 zu einer Stellungnahme zum Thema "Frauenordination und Bischofsamt" veranlaßt. Sie bestätigte darin, daß sowohl die inzwischen in allen deutschen Landeskirchen getroffene Entscheidung für die Frauenordination als auch die Wahl einer Pröpstin zur Bischöfin "in voller Übereinstimmung mit den theologischen und rechtlichen Grundsätzen der evangelischen Kirche" erfolgt seien.[145]

Diese Entscheidungen beruhten auf folgenden theologischen Grundsätzen: In geistlicher Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Alle Christen und Christinnen sind durch die Taufe Glieder der Kirche und zur Priesterschaft berufen. Die Grundordnungen für die Berufung in geistliche Ämter haben sich im Laufe der Geschichte verändert. Der Ausschluß von Frauen aus dem geistlichen Amt entsprach sittlichen und sozialen Regelungen von begrenzter historischer Gültigkeit. Nach dem evangelischen Verständnis des Amtes besteht dieses im Dienst an Wort und Sakrament. Die Übernahme unterschiedlicher Aufgaben, wie z.B. des Bischofsamtes, bedeutet keinen wesentlichen Unterschied gegenüber einem anderen Amt. Das Bischofsamt ist ein exponiertes Pfarramt.

Die Erinnerung an die fundamentale Einheit des Amtes sei gerade eine Konsequenz der jahrzehntelangen Reflexion über die Partizipation der Frauen am geistlichen Amt. Die Entscheidung für die Frauenordination sei nicht mit dem kirchlichen Notstand oder lediglich der Bewährung der Theologinnen in der Praxis begründet worden, sondern sorgfältig exegetisch reflektiert worden. In der biblischen Tradition seien unterschiedliche Formen des Amtes und kein zeitübergreifendes Dogma zur Rolle der Frauen anzutreffen. Einzelne Schriftaussagen müßten auf die eindeutige Mitte der Bibel, die Heilstat Gottes in Jesus Christus, bezogen werden. Diese schaffe eine neue Freiheit für die Kinder Gottes, die auch die bisherige Diskriminierung der Frau überwinde und allein den Aufbau der Gemeinde als Maß habe. Einzelne restriktive Äußerungen des Apostels Paulus seien eher als Regelungen aktueller Ordnungsfragen angesichts von Mißverständnissen und Konflikten zu bewerten. Auch bei Martin Luther handele es sich eher um praktische Vorbehalte. Zentral sei die Verkündigung des Evangeliums, im Notfall auch durch eine Frau. Die Ökumene werde durch diese Entscheidung nicht belastet, da z.B. auch die anglikanische und die altkatholische Kirche sich inzwischen für die Frauenordination entschieden hätten. Außerdem könne die reformatorische Kirche im ökumenischen Gespräch ihre Erkenntnisse über das Amt nicht verschweigen. Die Christenheit stehe vor der Aufgabe, dem Verhältnis von Männern und Frauen eine neue Gestalt zu geben angesichts von Fehlentwicklungen. Falsche ökumenische Rücksichten könnten zu einer Lähmung des geistlichen Lebens führen. Der Ausschluß von Frauen aus Leitungsämtern sei aus Schrift und Bekenntnis nicht zu begründen.

Abschließend übte die Kammer Kritik am Stil der Auseinandersetzung und erinnerte erneut daran, daß die einmütige Entscheidung der EKD-Gliedkirchen für die Frauenordination mit dem Glauben und mit der Lehre der Kirche übereinstimme. Alle PfarrerInnen verpflichten sich in der Ordination auf die Schrift, das reformatorische Bekenntnis und das Einhalten der kirchlichen Ordnung. Deshalb

---

144 Vgl. BEYERHAUS, Katastrophe, S. 87. SLENSZKA, Ordination, S. 59ff.

145 EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Frauenordination und Bischofsamt, S. 3.

sei ein öffentlicher Widerspruch von Amtsträgern gegen die schrift- und bekenntnisgemäße Wahl einer Bischöfin nicht akzeptabel.[146]

### 2.5. Systematische Reflexionen über die Entwicklung der Theologinnenarbeit

Entsprechend der Einsicht, daß mit der Integration der Theologinnen in das traditionell männlichen Theologen vorbehaltene Pfarramt die Fragen hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses und des Amtsverständnisses sowie die Intentionen einer Transformation der kirchlichen Praxis und Theologie keineswegs bereits befriedigende Antworten gefunden hatten, wurde die Entwicklung nach der rechtlichen Integration mit Hilfe verschiedener methodischer Ansätze und meist unter Bezug auf eine historische oder empirische Untersuchung in verschiedenen Entwürfen reflektiert.

*Eva Senghaas-Knobloch* beschrieb als ihren Ausgangspunkt für ihre 1969 veröffentlichte Studie "Die Theologin im Beruf. Zumutung-Selbstverständnis-Praxis", daß die Entwicklung der Berufstätigkeit von Frauen in geistlichen Ämtern, verglichen mit der gesamtgesellschaftlichen Berufssituation von Frauen, weiterhin stocke. Auf diesem Hintergrund fragte sie nach den besonderen Problemen des Theologinnenberufs und "wie bestimmte gesellschaftliche Prozesse und die mit ihnen vermittelten Tendenzen im kirchlich-institutionellen Bereich auf die Situation der Theologinnen Einfluß gewinnen und sich im Selbstverständnis und der Praxis der Theologinnen äußern".[147] Sie skizzierte folgende Entwicklungsgeschichte der Theologinnenarbeit: Gesellschaftliche Faktoren ermöglichten das Studium von Frauen aufgrund des Engagements der Frauenbewegung. Dadurch gab es eine Chance, daß theologisch gebildete Frauen vorhanden waren, und es kam die Frage nach ihrer Verwendbarkeit im kirchlichen Dienst auf. Die Diskussion darüber wurde mit Hilfe theologisch-normativer Argumentationen geführt. Fortschritte seien jedoch nicht im theologischen Binnendiskurs erzielt worden, sondern: "Die Praxis hat sich (...) als Schrittmacherin der theologischen Entwicklung erwiesen."[148]

Bei einem Vergleich der Entwicklung in den lutherischen und reformierten Landeskirchen in Deutschland stellte sie fest, daß kirchenrechtliche Neuregelungen der Theologinnenarbeit in der Regel zuerst in den reformierten Kirchen erfolgt seien. Sie sah den Grund dafür darin, daß das reformierte Amtsverständnis der durch die gesellschaftliche Emanzipation angestoßenen Aufnahme von Frauen ins kirchliche Amt weniger theologischen Widerstand entgegensetzte als das lutherische Amtsverständnis.

Ein weiterer Vergleich zwischen der Entwicklung in den ost- und westdeutschen Landeskirchen hinsichtlich der Schritte der Integration von Theologinnen ins geistliche Amt ergab, daß in den ostdeutschen Landeskirchen sich die kirchenrechtliche Entwicklung wesentlich rascher vollzog und zu einer wesentlich höheren Präsenz auch verheirateter Frauen im Gemeindepfarramt geführt hatte. Senghaas-Knobloch sah dafür mehrere Erklärungsmöglichkeiten: "Inwieweit im einzelnen die gesellschaftliche Stellung der Frau in der DDR, vergleichsweiser großer Pfarrermangel in der DDR und die im Vergleich ungünstigere Situation der kirchlichen Werke in der DDR darauf von Einfluß sind, ist nicht genau abzuwägen. Eine Verflochtenheit aller drei Faktoren ist anzunehmen."[149] Ein größe-

---

146 Siehe EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Frauenordination und Bischofsamt, S. 8.

147 SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 8.

148 SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 30, die damit eine These von E. Klügel, Zum Amt der Vikarin, Colloquium Theologicum 1962 (1), S. 3ff. aufnahm.

149 SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 57.

rer Pfarrermangel korrespondiere jedenfalls nicht automatisch mit schnelleren kirchenrechtlichen Entwicklungsschritten der Theologinnenarbeit.[150]

Hinsichtlich der Entwicklung des Selbstverständnisses der Theologinnen beschrieb sie die Entwicklung seit dem Zusammenschluß der Theologinnen im Jahre 1925, als diese das Konzept des Mitdienens der Frau in Kirche und Gesellschaft vertreten hatten. Zur Weiterentwicklung dieser Konzeption trugen vor allem die Praxiserfahrungen der Theologinnen und ihre Auseinandersetzung mit theologischen Barrieren bei, gerade im Rahmen des Theologinnenkonvents. Den Grund für das Aufgeben des Konzepts eines Amtes sui generis durch die Theologinnen sah Senghaas-Knobloch in deren Wahrnehmung, daß das geschlechtsspezifische Amt im Sinne der Kompensations- und Ergänzungstheorie zur "Betriebsklimaideologie" wurde, die nicht Reformen bewirken, sondern zum besseren Funktionieren der bestehenden Strukturen beitragen sollte.[151] In einer empirischen Untersuchung über das Berufsverständnis und die Berufspraxis Berliner Theologinnen in den Jahren 1963-1965 stellte sie dabei Differenzen im Selbstverständnis der Theologinnen im gemeindlichen und derer im übergemeindlichen Dienst fest. So hatten die im übergemeindlichen Dienst tätigen Theologinnen eine Sonderstellung im Sinne einer Ergänzung zum normalen Pfarramt inne. Von ihnen gingen wenig kirchenreformerische Impulse aus. Die Gemeindepfarrerinnen berichteten von sehr bescheidenen geschlechtsspezifischen Akzenten, z.B. im Seelsorgebereich, die zudem den herrschenden Geschlechterstereotypen entsprachen. Formal orientierten sie sich am traditionellen Berufsbild. Allerdings wirkten sie dort schon durch ihre Präsenz und Praxis als Stachel gegenüber der traditionellen Theologie, die den Männern das Herrschen und den Frauen das Dienen zuwies. Senghaas-Knobloch kam aufgrund ihrer Untersuchung zu einem eher resignativen Schluß: "Umfassende Reform ist von Seiten der Theologinnenpraxis für den kirchlichen Dienst ebensowenig zu erwarten wie von Seiten der allgemeinen weiblichen Berufstätigkeit für die Gesellschaft überhaupt. Aber (...) das Streben nach formaler Gleichstellung mag immerhin zum Zerbröckeln starrer Ideologien beitragen."[152]

Die württembergische Theologin *Erika Reichle* wandte sich in ihrer 1975 veröffentlichten Studie über die Berufsgeschichte und das Selbstverständnis der württembergischen Theologinnen gegen diese eher skeptische Beurteilung hinsichtlich der Auswirkungen der Theologinnenarbeit auf die kirchliche Entwicklung.[153] Ihrer Auffassung nach waren mit der Zulassung der Theologinnen zum Pfarramt zwei grundlegende theologische Entscheidungen im Bereich der Anthropologie und Ekklesiologie getroffen worden, die einen Bruch mit jahrhundertelang wirksamen Ordnungsvorstellungen in Kirche und Gesellschaft bedeuteten. Zum einen wurde die Verbindlichkeit eines durch Unterordnung bestimmten Frauenbildes aufgehoben. Zum anderen wurde katholisierenden Tendenzen im Amtsverständnis ein Abschied erteilt: "Man könnte so weit gehen zu sagen: mit der Zulassung der Frau zum Pfarramt ist eine Entwicklung vollzogen worden, die das Selbstverständnis der reformatorischen Grundlagen der Kirche mehr als bisher auch in ihren Organisationsformen zur Geltung bringt. Die emanzipatorische Bedeutung dieses Vorgangs muß und wird sich in Theologie und Praxis der Kirche erweisen."[154] Eine weitere positive Auswirkung sah Reichle in der interkonfessionellen

---

150 Vgl. SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 42.

151 Vgl. SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 157.

152 SENGHAAS-KNOBLOCH, Theologin, S. 158.

153 Vgl. REICHLE, Württemberg; siehe auch DIES., Frauenordination sowie DIES., Chancen.

154 REICHLE, Württemberg, S. 359.

Annäherung zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland in Richtung auf ein gemeinsames Amtsverständnis.[155]

Die Hypothese Erika Reichles über das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren bei der Entwicklung der Theologinnenarbeit sah so aus: Notwendig geworden sei sie durch den Personalmangel der Landeskirchen. Ermöglicht habe sie die veränderte Stellung der Frau in der Gesellschaft und das daraus resultierende Frauenbild. Die theologische Neubesinnung auf das geistliche Amt und sein Verhältnis zur Gemeinde habe sie theologisch legitimiert. Zur Entwicklung von Zielvorstellungen des Berufs habe die permanente Reflexion der Theologinnen über ihr Selbstverständnis beigetragen. Das Verhältnis zwischen Theologie und Praxis bewertete sie folgendermaßen: "Die faktische Entwicklung - die Bewährung der Theologinnen in immer mehr Praxisfeldern - ging der theologischen Reflexion voraus. Sie machte stets Fortschritte, wenn Mangel an gebildetem Personal bestand oder befürchtet wurde."[156] Ihre hohe Bewertung des Aspekts Personalmangel begründete Erika Reichle mit einem Durchgang durch die Berufsgeschichte der württembergischen Theologinnen. So kam es dort zu ersten Überlegungen von kirchenleitender Seite, Theologinnen für kirchliche Zwecke arbeiten zu lassen, als einerseits viele Pfarrer im Ersten Weltkrieg gefallen waren und wenig junge Pfarramtskandidaten vorhanden waren, und andererseits großer Bedarf an Lehrenden für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen und für neue Aufgaben im Gemeindepfarramt bestand. Eine Erweiterung ihrer Aufgaben auch im gemeindlichen Bereich sei im Zuge ihrer Pfarrvertretungsarbeit im Zweiten Weltkrieg erfolgt. Als Anfang der 60er Jahre ein dauernder Pfarrermangel absehbar war, kam es zu ihrer endgültigen Aufnahme ins geistliche Amt. Dieser Prozeß sei begleitet worden von der gesellschaftlichen und ökumenischen Entwicklung. Legitimiert wurde er durch eine permanente theologische Reflexion, die schließlich zu einer theologischen Rückbesinnung auf die reformatorische Ekklesiologie und Hermeneutik statt Traditionspflege führte.[157] Damit sei ein erster Schritt zu der notwendigen theologischen Verarbeitung des Umbruchs im 19. Jahrhundert geleistet worden, der die Kirche und Theologie zu neuen Strukturformen, Denkmodellen und Amtsformen herausfordere, statt lediglich wie im 19. Jahrhundert zur Abspaltung der - weiblichen - Diakonie vom - männlichen - geistlichen Amt und einer Abwehrhaltung gegenüber der Frauenbewegung, die lange auch das Selbstverständnis der Theologinnen bestimmt hatte.[158]

In ihrer empirischen Untersuchung machte Reichle deutlich, wie sich das geschlechtsspezifische Selbstbild und das Amtsverständnis in den verschiedenen Theologinnengenerationen verändert hat. Ein Drittel aller befragten Theologinnen hielt an einer geschlechtsspezifischen Eignung von Männern und Frauen für bestimmte Arbeitsfelder fest, teilweise gegen die eigene Erfahrung.[159] Angesichts ihrer starken Bewertung des Aspektes "Personalmangel" befürchtete Reichle, daß es trotz der theologischen Durchbrüche zu einer erneuten Verdrängung vor allem der verheirateten Theologinnen aus dem Beruf kommen könnte, wenn nicht von seiten der Kirche Bereitschaft zu institutionellen Veränderungen und Experimenten bestände.[160]

---

155 Vgl. REICHLE, Frauenordination, S. 196.

156 REICHLE, Chancen, S. 49.

157 Siehe REICHLE, Württemberg, S. 212f.; REICHLE, Chancen, S. 50-53.

158 Siehe REICHLE, Württemberg, S. 15.

159 Vgl. REICHLE, Württemberg, S. 332.

160 Vgl. REICHLE, Frauenordination, S. 109. REICHLE, Chancen, S. 58.

Die Theologin *Christine Janowski* vertrat in ihrem 1984 erschienenen Beitrag "Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche" die Auffassung, daß vor allem die permanente theologische Reflexion zu einer Entwicklung der Theologinnenarbeit beigetragen hätte und nicht der Pfarrermangel oder die Praxis Schrittmacher für die theologische Reflexion gewesen seien. Dies werde an den restriktiven Beschlüssen der Bekennenden Kirche trotz Pfarrermangels ebenso wie an der vollen Gemeindearbeit einzelner Theologinnen als Kriegsstellvertretung beispielhaft deutlich: "Denn die aporetische Situation der Theologinnen führte zu deren theologischer Dauerreflexion über das Verhältnis von Wort und Sakrament, von Amt bzw. Ämtern und Gemeinde, von Diakonie, Katechese und Seelsorge, zu den geistlichen Vollmachten, von Mann und Frau - in neuer Perspektive auf Schrift und Tradition. Nur diese theologische Reflexion, gebündelt in einem Zeitschriftenorgan der bald zu einem Verband vereinigten deutschen Theologinnen, gab ihnen die Möglichkeit, bei den Kirchenleitungen überhaupt etwas in Bewegung zu bringen. Und diese ließen sich durchaus nicht einfach durch die Theologinnen und die Notsituation des zweiten Weltkrieges unter Druck setzen."[161] Allerdings sei dann die Zulassung der Theologinnen zum Pfarramt weithin ohne hinreichende theologische Begründung vollzogen worden, da der Wandel der sozioökonomischen Rolle von Frauen theologisch und kirchlich noch nicht voll verkraftet gewesen sei.[162] Die Partizipation von Frauen am geistlichen Amt dürfe jedoch nicht mit den neuzeitlichen Emanzipationsprozessen legitimiert werden, sondern gehe auf das Neue Testament und Jesus selbst zurück: "Allen Versuchen, das kirchengeschichtliche Novum der protestantischen Pfarrerin einseitig von der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte her zu verstehen und mit entsprechenden Legitimitätsproblemen zu belasten, ist von der NT-Überlieferung her zu widersprechen. Denn ihr zufolge beginnt die Vorgeschichte der Pfarrerin unmittelbar mit Jesus und dem Urchristentum selber."[163] Diese Vorgeschichte wurde in nachapostolischer und in reformatorischer und nachreformatorischer Zeit trotz der richtigen theologischen Erkenntnis vom Priestertum aller Gläubigen in Anpassung an die patriarchale Ordnung der Umwelt nicht weitergeführt. Für die Gegenwart sah Janowski die Gefahr, daß sich die feministischen Theologinnen vor allem auf den Aspekt der Veränderung des Geschlechterverhältnisses durch die Befreiung in Christus bezogen, die Theologinnen auch unter Beibehaltung eines unreformatorischen Amtsverständnisses zu Amtsträgerinnen werden und "zwar unter Verlust reformerischer Impulse, die den Weg der protestantischen Theologin zur Pfarrerin kennzeichnen: Aufwertung des Diakonischen, allgemeines Priesterum, also lebendige Gemeinde, Gliederung des Amtes, also Spezialisierung und partnerschaftliche Gemeinde."[164] Um dies zu verhindern, sollte die theologische Reflexion weitergeführt werden und mit der entsprechenden Bibelauslegung der Gemeinde vermittelt werden. Damit könne der Häresievorwurf gegenüber der protestantischen Pfarrerin widerlegt werden und die durch die theologischen Reflexionen über die Theologinnenarbeit neu angestoßene Möglichkeit reformatorischer Kirchengestaltung weitere Wirkung zeigen.

Die nordelbische Theologin *Ulrike Wagner-Rau*, die schon mit der Veröffentlichung des Briefwechsels "Lernen, Pastorin zu sein" zur Theoriebildung über die Theologinnenarbeit beigetragen hatte, formulierte in ihrer 1992 veröffentlichten Dissertation über die pastorale Identität von Frauen fol-

---

161 JANOWSKI, Pfarrerin, S. 105.

162 Vgl. JANOWSKI, Pfarrerin, S. 85.

163 JANOWSKI, Pfarrerin, S. 88.

164 JANOWSKI, Pfarrerin, S. 107.

gende These: "Frauen brauchen auf der Suche nach pastoraler Identität ein starkes Bewußtsein ihrer Unterdrückungsgeschichte und ihrer gegenwärtigen Unterschiedenheit vom Mann. Dann haben sie die Chance, ihre Berufsrolle eigenständig auszufüllen. Gefahr droht ihnen, so zeigt es die kurze Geschichte ihres Berufs, wenn sie die Unterschiedenheit als eine wesensmäßige fortschreiben und damit der Veränderung entziehen oder wenn sie ihre Unterschiedlichkeit verleugnen und sich damit patriarchaler Vereinnahmung aussetzen."[165] Die Tatsache allein, daß Frauen Pastorinnen werden und den Talar anziehen, bewirkt nicht zwangsläufig eine Veränderung der patriarchalen Gestalt des Pfarramtes. Entsprechend dieser hohen Bewertung des Faktors "Selbstverständnis" bzw. "pastorale Identität" für die Entwicklung und Gestaltung des Berufsbildes der Theologinnen stellte Wagner-Rau die Frage nach der geschlechtsspezifischen Identitätsbildung der Theologinnen in den Mittelpunkt. Sie griff dafür methodisch auf den symbolhermeneutischen Zirkel Joachim Scharfenbergs zurück, auf die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie Nancy Chodorows sowie auf andere feministische Theorieentwürfe, die sich mit weiblicher Identitätsbildung beschäftigen. Sie untersuchte mögliche Konsequenzen für die pastoraltheologische Theorie und pastorale Praxis.[166]

Die Typologie der Geschlechter, die bei den US-amerikanischen Theoretikerinnen Chodorow und Gilligan anzutreffen ist, bezeichnete Wagner-Rau nicht als ontologische Beschreibungen, wie Männer und Frauen sind, sondern als Erklärungsmuster des Gewordenseins. Dies sei wichtig für Versuche, die Begrenzungen patriarchal bestimmter Existenz einschließlich eigener Verstrickungen zu überwinden. Sie macht dies an der Wirkung ursprünglich geschlechtsspezifischer Konzepte der Theologinnen für ein Amt sui generis deutlich, das in die patriarchale Theologie verstrickt war und dadurch zu einem ambivalenten Selbstverständnis der Theologinnen führte.[167] Ihre Abkehr von einem geschlechtsspezifischen Konzept für ihre Arbeit und ihre Ausübung des gleichen Amtes habe dann zu einem Verlust der kirchenreformerischen Ansprüche und der Reflexion der Geschlechterproblematik geführt. Das Ergebnis sei eine erneute strukturelle und inhaltliche Marginalisierung der Theologinnen gewesen, da über die rechtliche Ebene hinaus notwendige Veränderungen im Blick auf den Umgang mit der Tradition und psychischen Einstellungen nicht erfolgt seien. Erst jetzt würden Theologinnen durch die Anstöße der feministischen Theologie erneut Kirche und Theologie befragen, statt die eigene Existenz in Frage stellen zu lassen. Sie beharren auf ihrem Anderssein und entwikkeln ein eigenes feministisch-theologisches Konzept des Amtes. Ihre Beschreibung des Geschlechterverhältnisses sei nicht als ontisch-statisch im Sinne einer göttlichen Schöpfungsordnung zu verstehen, sondern beruhe auf einer kritischen Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation von Frauen: "So geht es gegenwärtig für sie darum, ‘die anderen’ zu bleiben, ohne sich damit zur zweiten machen zu lassen bzw. selbst zu machen. Vielmehr sind die Inhalte und Gestalten ihrer Andersheit veränderbar und offen für eine unüberschaubare Vielfalt."[168] Dabei sei die Solidarität der Amtsschwestern und mit allen Frauen in der Kirche auf allen Ebenen wichtig.

---

165 WAGNER-RAU, Identität, S. 62.

166 Vgl. WAGNER-RAU, Vaterwelt, S. 4.

167 WAGNER-RAU interpretiert diese Phase der Theologinnengeschichte so: "Sie wollten wohl hinein in den Frauen bisher verschlossenen Bereich der pfarramtlichen Tätigkeiten, aber sie wollten es auf eine dem weiblichen Wesen entsprechende, und das hieß in der Konkretion, die sie fanden und die ihnen zugestanden wurde, auf eine untergeordnete, weitgehend einflußlose Art." (WAGNER-RAU, Vaterwelt, S. 22)

168 WAGNER-RAU, Vaterwelt, S. 34.

Zentral ist in Wagner-Raus Konzept einer neuen Identität die Suche nach neuen Symbolen und Bildern von Gott, Kirche und Gemeinde, damit sich die Theologinnen darin wiederfinden können. Damit bezog sie sich auf die Analyse italienischer Theoretikerinnen, daß Frauen daran leiden, daß sie kein symbolisches Bezugssystem weiblicher Transzendenz vorfinden, mit dem sie ihre Existenz zur Gesellschaft in Bezug setzen und ihr Bedeutung geben können. Es sei aber notwendig, daß sich Frauen zu positiven weiblichen Autoritäten in eine befreiende Beziehung setzen können, auch um die Unterschiede zwischen Frauen wahrzunehmen und damit umgehen zu lernen. Ulrike Wagner-Rau entwickelte daraus die Hoffnung, daß die Pastorinnen durch ihre Bemühungen um ein neues Selbst-, Gottes- und Gemeindebild mit anderen Frauen das Pfarramt - in Anlehnung an Ernst Langes Konzept "Sprachschule für die Freiheit" - als eine Sprachschule der Frauen für die Freiheit[169] nutzen können. Ihr Fazit lautete: "Nicht die Tatsache an sich, daß Frauen den Talar tragen, verändert notwendigerweise das Pfarramt, wohl aber dies, daß sie das Privileg für sich in Anspruch nehmen, ihre eigene Situation als eine besondere anzusehen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Einfacher wird ihre Situation dadurch nicht, aber hoffnungs- und verheißungsvoller. Und eben darin entsprechen sie dem Sinn und Geist der Nachfolge."[170]

Auch die rheinische Theologin *Waltraud Hummerich-Diezun* maß in ihrem 1992 erschienenen Beitrag "Unbeschreiblich weiblich" der geschlechtsspezifischen Identität von Theologinnen große Bedeutung für die Entwicklung und Gestaltung ihres Berufsbildes zu. Sie machte deutlich, daß in verschiedenen Phasen der Theologinnengeschichte je zwei differente Modelle des Pfarramtes für Frauen entsprechend zweier unterschiedlicher Konzeptionen von Weiblichkeit propagiert wurden, zum einen die Vorstellung von gleichen Rechten und Pflichten von Männern und Frauen im Pfarramt, die auf dem Konzept der Egalität der Geschlechter beruhe und zum anderen die Konzeption eines Amtes sui generis, die mit einem differenztheoretischen Geschlechterkonzept korrespondiere.

Dabei kam Hummerich-Diezun im Rückblick auf die bisherige Entwicklung zu folgender These: Die Theologinnen mußten für sich selbst die jeweils damit verbundenen Zuschreibungen akzeptieren, um überhaupt im Beruf arbeiten zu können. Zugleich haben sie diese Zuweisungen unterlaufen, weil sich diese Zuschreibungen in der konkreten Begegnung zwischen ihnen, den Gemeinden und dem Evangelium als künstliche Trennungen des Amtes der Frau gegenüber dem Pfarramt erwiesen. Damit ist auch das traditionelle Frauenbild ins Wanken geraten.[171] Sie kritisierte an dem Versuch Wagner-Raus, ein frauenzentrisch-symbolisches System und eine geschlechtsspezifische pastorale Identität der Theologinnen zu entwickeln, daß damit erneut eine implizite Festlegung von Frauen auf das gängige Stereotyp der empathischen und beziehungsorientierten Frau erfolge, da mit diesem Modell der Geschlechterdifferenz Rolle und Identität von Frauen festgelegt würden und die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung, die die Bedingungen für die spezifische Form der Sozialisation zur Frau bestimme, nicht in Frage gestellt werde. Nach einem Durchgang durch die Begründungzusammenhänge der verschiedenen Konzeptionen von Geschlecht und Geschlechtsidentität in der feministischen Theologie, im humanistisch egalitären Feminismus, im gynozentrischen Feminismus sowie im poststrukturalistischen, diskurstheoretischen Ansatz französischer Feministinnen plädierte Hummerich-Diezun schließlich für die konkrete Erforschung der Konstruktion von Geschlechteridentitäten, um

169 Siehe WAGNER-RAU, Vaterwelt, S. 100.

170 WAGNER-RAU, Vaterwelt, S. 209.

171 Vgl. HUMMERICH-DIEZUN, Subjekt, S. 107.

wahrnehmen zu können, wo sie wiederholt werden, und um sie offenzuhalten gegenüber einer fundamentalistischen Politik von Weiblichkeit. So sind ihrer Meinung nach die individuellen Lebensgeschichten und kollektiven Erfahrungen von Frauen epistemologisch bedeutsam, weil in ihnen deutlich werde, wie die hierarchischen, binären Geschlechterdefinitionen je und je überschritten würden. So entstünden und veränderten sich weibliche Identitäten gerade in den Widersprüchen, in den Diskontinuitäten. Wenn über Frauenidentitäten gesprochen werde, sei eine Wahrnehmung dissonanter Erfahrungen und der vielfältigen Lebenskontexte von Frauen auch hinsichtlich ihres ethnisch-kulturellen Selbstverständnisses und ihrer Klassenzugehörigkeit ebenso wichtig wie eine Berücksichtigung der geschlechtshierarchischen internationalen Arbeitsteilung.

Die bayerische Theologin *Brigitte Enzner-Probst* fragte Ende der 80er Jahre mit einem sozialpsychologischem Ansatz nach den strukturell wirksamen Ausschlußmechanismen und den Konsequenzen auf das Selbstbild und die pastorale Arbeitsweise von Theologinnen. Ihre These lautete: Unter den Zwängen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung ist ein großer Teil der Berufsanfängerinnen im pastoralen Bereich zu einseitigen Verzichtsleistungen gezwungen, die sich vor allem im beruflichen Bereich auswirken und letztlich eine Unvereinbarkeit von Beruf und Familie auch im pastoralen Amt bedeuten.[172]

Mit Hilfe narrativer Interviews näherte sie sich der Motivationsgeschichte, der Bewertung der gegenwärtigen Situation pastoraler Arbeit und den Zukunftsperspektiven von Theologinnen. Als Ergebnisse formulierte sie Elemente für eine inklusive Pastoraltheologie. Mit deren Hilfe sollte das Schweigen in der traditionellen Pastoraltheologie über die Partizipation von Frauen am geistlichen Amt beendet werden. Dazu gehöre auch der Abschied von einengenden Leitbildern wie der Theologin als "guter Mutter", die ihre helfenden und dienenden Kompetenzen nun auch in der kirchlichen Öffentlichkeit anwende, aber auch das fixe Leitbild der Theologin als "anderer", das männliche Weiblichkeitsentwürfe bestätige, "indem sie Weiblichkeitskonstruktionen, die der patriarchale Weiblichkeitsdiskurs produziert, gewissermaßen zur Tugend machen und eine Bestätigung beispielsweise des Bildes der sinnlichen, natur- und körpernahen Frau liefern".[173] Allerdings sei auch die Orientierung am männlichen Leitbild als Verzicht auf weibliche Identität abzulehnen. In einer solchen Dekonstruktion und heilsamen Verunsicherung, die zum Experimentieren anregt und die die Ausschlußmechanismen für Frauen offenlegt, sah Enzner-Probst eine wichtige Aufgabe theologischer Anthropologie und auch pastoraltheologischer Analysen.

Als einen weiteren Aspekt benannte sie eine kritische Reflexion der theologischen Begriffe "Amt" und "Dienst" sowie der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in der Kirche. Sie plädierte für eine Interpretation des pastoralen Amtes als Arbeit, da damit strukturelle Probleme der Theologinnenarbeit in ihrer Analogie zu gesellschaftlichen Problemen der Frauenerwerbstätigkeit deutlich wurden. So regte sie auf struktureller Ebene eine Begrenzung von Arbeitszeit und flexible Arbeitszeitmodellen an, die auch Kontemplation und die Feier des Sabbats ermöglichen würden. Angesichts der strukturellen Probleme der Theologinnen als Frauen in diesem Männerberuf plädierte sie für eine Wertschätzung von deren fragmentarischer Existenz, für das individuelle Aushalten von Ambivalenzen, statt sich von den Stereotypen, den Ausschließlichkeitsforderungen der beruflichen wie der privaten Seite vereinnahmen zu lassen. Allerdings sollten an den Bruchstellen der eigenen Biographie

---

172 Vgl. ENZNER-PROBST, Pfarrerin, S. 24.

173 ENZNER-PROBST, Pfarrerin, S. 182.

jeweils die Plausibilitätszusammenhänge hinterfragt werden. Eine neue Perspektive kann ihrer Meinung nach dadurch entstehen, wenn die Freiräume wachsen, in denen die Antizipation von gemeinschaftlicher pastoraler Praxis für Frauen und Männer möglich wird, ohne daß Verzicht auf einen der beiden Lebensräume geleistet werden muß. Die Fragmente der Hoffnung sollten gehütet werden, daß alles sich noch einmal ganz anders gestalten könnte.[174]

Angesichts des Auftauchens der immer gleichen theologischen Argumente gegen die Frauenordination innerhalb der evangelischen Kirchen bei "gegebenen Anlässen", wie der Bischöfinwahl 1992 in Hamburg, sowie angesichts von ähnlichen Einwänden in anderen Konfessionen kam die nordelbische Theologin *Christine Globig* in ihrer 1994 erschienenen Dissertation zu der Auffassung, daß eine profunde Klärung der mit der Frauenordination verbundenen theologischen Fragen in den vergangenen Jahrzehnten nicht gelungen sei.[175] Sie stellte die Frage, wie die deutsche lutherische Theologie die in der Frauenordination gestellte Herausforderung theologisch verarbeitet habe. Dabei untersuchte sie die vor allem von männlichen deutschen Theologen in den Jahren 1940 bis 1970 verfaßten Beiträge, die den Prozeß der kirchlichen Gesetzgebung hin zur Entscheidung für die Frauenordination in den lutherischen Kirchen begleitet und beeinflußt hatten.[176] Sie ging davon aus, daß die Frage des Amtes der Frau sowohl die Lehre von den Ämtern der Kirche, die Anthropologie und die Ethik betreffe, insbesondere was den Aspekt der Institutionalität der Kirche anbelange. Sie stellte dabei Mängel sowohl in Form einer pragmatischen, theologisch unreflektierten Urteilsbildung als auch in Form einer gegenüber den gesellschaftlichen Herausforderungen an die Kirche, z.B. durch die Frauenbewegung, ignoranten Position fest.

Bei ihrer kritischen Revision der theologischen Argumentationen hinsichtlich der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt beschäftigte sich Globig zunächst mit den bei Luther anzutreffenden theologischen Ansätzen. Sie stellte fest, daß in seiner Anthropologie, die von einer schöpfungsmäßigen und eschatologischen Gleichstellung der Geschlechter als imago dei ausgeht, und in seiner Auslegung des vierten Gebots, daß beide Elternteile Verantwortung tragen, positive Ansätze für eine Revision der patriarchalen Anthropologie vorliegen. Sein ekklesiologisches Konzept des Priestertums aller Gläubigen ermögliche von der Amtstheologie her eine Partizipation der Frauen am Amt der Verkündigung. Einzelne Zitate Luthers, die eine öffentliche Verkündigung der Frauen nur im Notfall und bei Versagen der Männer "ziemlich" erscheinen ließen, würden diesen theologischen Einsichten Luthers nicht gerecht und entsprächen vielmehr seiner Übernahme der herrschenden patriarchalen Vorstellungen seiner Zeit. In einem zweiten Schritt analysierte Globig die auf einem geschlechtshierarchischen anthropologischen Konzept sowie bestimmten exegetischen Ansätzen beruhenden Vorstellungen, die die Begründungen für das geschlechtsspezifische Amt sui generis lieferten. So sei dies zum einen mit einer biologistischen Charismenvorstellung und zum anderen mit der Überzeugung verbunden, daß sich die Frau dem Mann als Haupt unterzuordnen habe, wobei im Laufe der Zeit die hierarchische Ordnung auch noch bis hin zur Reihe Gott-Christus-Mann-Frau erweitert worden sei.

Globig kritisierte die damit verbundene theologische Interpretation des Amtes als hierarchisches Hirtenamt im Gegenüber zur Gemeinde, während dieses bei Luther eher aus dem Gedanken des Berufsstandes als eine Form öffentlicher, gesellschaftlicher Verantwortung verstanden wurde. Globig

---

174 Vgl. ENZNER-PROBST, Pfarrerin, S. 202.

175 Vgl. GLOBIG, Frauenordination, S. 14.

176 Siehe GLOBIG, Frauenordination, S. 15f.

kam in ihrer Analyse zu dem Schluß, daß in der damaligen Diskussion vor allem "anthropologische Ordnungsfaktoren" wirksam geworden seien, während aus dem ekklesiologischen Konzept des "Priestertums aller Gläubigen" aufgrund ihres Zuspruchs der Befreiung durch Christus in der Taufe keinerlei Konsequenzen gezogen würden. Statt über die Institutionalität des Amtes und seine Bindung an die gesellschaftliche Situation sei über ein "Wesen des Amtes" nachgedacht worden. Die Bekenntnisschriften würden jedoch lediglich als Aufgabe des geistlichen Amtes benennen, daß mit seiner Hilfe das Evangelium in öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung verkündigt werde und zu ihm ordnungsgemäß berufen werde. Für seine institutionelle Gestaltung müßte der gesellschaftliche Emanzipationsprozeß der Frauen berücksichtigt werden, da sich durch die Veränderung der sozialen Wirklichkeit die Möglichkeit biete, auch kirchenrechtlich Luthers Einsicht vom "Priestertum aller Gläubigen" näherzukommen. Die im Evangelium verkündigte Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau und die Rechtfertigung beider Geschlechter in Christus solle auch in der geschichtlichen Gegenwart und in den kirchlichen Institutionen Wirklichkeit werden. Davon müsse laut dem Öffentlichkeitscharakter der evangelischen Verkündigung, wie es in Mt 28 und CA VII anzutreffen sei, auch in der Ökumene Zeugnis gegeben werden. So kam Globig zu folgendem Fazit: "Die Frauenordination, als Symbol der kirchlichen ‘Frauenfrage’ fordert die ekklesiologische Tradition heraus. Die Abhängigkeit der kirchlichen institutionellen Verfaßtheiten von den gesellschaftlichen Gegebenheiten - und die Bindung des göttlichen Verkündigungsauftrags an eben diese menschlichen Verfaßtheiten und veränderbaren Institutionen! - das ist ein theologischer Lernprozeß, der noch andauert."[177]

Die englische Theologin *Jaqueline Field-Bibb* analysierte in ihrer historischen Untersuchung über die Integration und den Ausschluß von Frauen vom kirchlichen Amt in der methodistischen und anglikanischen Kirche Englands sowie in der römisch-katholischen Kirche mit Hilfe des methodischen Konzepts der Untersuchung von Institutionalisierungsprozessen den Zusammenhang zwischen Individuen, institutioneller und staatlicher Hegemonie sowie der Funktion von Glaube und Moral. Unter Institutionalisierung verstand sie einen Prozeß, "whereby new imagination, initiatives and ideas are formalised into belief systems and structures by their androcentrically orientated adherents, though often admidst protest by others. Henceforth these belief systems and structures cannot develop freely, but only within the constraints of these structures which are always in some degreee hierarchical, and in which even the most charismatic leadership is limited in some degree by that established structure."[178]

Den klassischen Prozeß der Institutionalisierung, dem sich ihrer Meinung nach auch das Christentum unterzogen hatte, beschrieb Field-Bibb so: Neue Gruppen, die wachsen, streben danach, die dominante Gesellschaftsstruktur zu spiegeln. Bei großem Erfolg gelingt ihnen die Übernahme politischer Funktionen, und sie bilden selbst staatsähnliche Strukturen aus, die hierarchisch und autoritär sind. Dieser Schritt hatte im Christentum u.a. den Ausschluß der Frauen aus kirchlichen Ämtern zur Folge gehabt. Um diese Struktur zu rechtfertigen, wurden Symbole entwickelt, die in erstarrter Form als Tradition gepflegt werden. In Umsturzzeiten, in denen die Befreiung von etablierten Strukturen und eine gleiche und informelle Gesellschaft gefordert werde, komme es zu einer Reinterpretation der Symbole.

---

177 GLOBIG, Frauenordination, S. 181f.

178 FIELD-BIBB, Priesthood, S. 201.

Als Ziel ihres methodischen Vorgehens benannte Field-Bibb, die ablaufenden Prozesse und unbewußten Hintergründe bewußt wahrzunehmen, um sich aktiv im Institutionalisierungsprozeß zu bewegen. Dies sei gerade auch für eine Reflexion der Entwicklung der Theologinnenarbeit wichtig, da der in einigen Kirchen erfolgte Eintritt der Frauen ins Amt keinesfalls als endgültig errungener geschichtlicher Fortschritt zu verstehen sei, sondern eher als Zugeständnis einer geschwächten Institution an den erstarkten Druck von außen, dem bei veränderten Machtverhältnissen durchaus ein erneuter Ausschluß folgen könne.[179]

Insbesondere in den ökumenischen Dialogen versuchten die Kirchen mit mehr symbolischer Theologie immer wieder, die Kirchen, die mit ihnen Einheit suchten, hinsichtlich des Amts- und Geschlechterverhältnisses zu beeinflussen, um damit ihre institutionelle Stärke auch in den Zeiten zu sichern, in denen die Verbindung zwischen Staat und Kirche unsicherer geworden ist. So kämen durch den "Fenstereffekt" ökumenischer Gespräche theologische Argumentationen in andere Kirchen, die mit deren Grundsätzen nicht übereinstimmen. Einen solchen Einfluß versuche vor allem die katholische Kirche auszuüben, die von der biblischen zur symbolischen Argumentationsebene gewechselt habe und den Aspekt der Tradition stark betone. Die Integration von Frauen in das geistliche Amt der methodistischen Kirche sei dagegen vor allem als Anpassungsprozeß an die gesellschaftlichen Erwartungen hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses zu verstehen, der weder von einer revidierten Interpretation der biblischen Texte noch von einer theologischen Reflexion der gesellschaftlichen Prozesse begleitet worden sei.[180] Die anglikanische Kirche habe allmählich von der biblischen Ebene über den Rückbezug auf Traditionen zur symbolischen Ebene gewechselt, um den Widerstand gegen die Integration von Frauen ins geistliche Amt konstant zu halten. So repräsentiere nunmehr der Priester die männliche Person Christi und Maria als Frau die Würde der Frau. Nach dieser symbolischen Ikonenargumentation ist die Frau nicht mehr das Bild Christi, da Jesus dann Mann und nicht Mensch geworden ist.[181]

Einen methodischen Ansatzpunkt für eine alternative feministisch-kritische Interpretation sah Field-Bibb in Schüssler Fiorenzas Konzept, mit Hilfe der Hermeneutik des Verdachts sich gegen eine androzentrische Vereinnahmung von Symbolen und Traditionen dadurch zu wehren, indem die Spuren einer Her-story, der Frauengeschichte, rekonstruiert werden. Den Zusammenhang zwischen Geschlechterdifferenz und Institution beschrieb Field-Bibb so, daß für die Aufrechterhaltung des androzentrischen Systems "Weiblichkeit" als Differenziator die Beschreibung der Frauen als "anderer“ nötig sei, um die Grenze der männlichen Identität aufrechtzuerhalten oder auszudehnen.[182] Eine

---

179 Siehe FIELD-BIBB, Priesthood, S. 233. Sie machte die Wirksamkeit ihres Institutionalisierungskonzeptes am Beispiel der methodistischen Kirche Englands deutlich. Deren Gründungsphase um 1800 war durch den Einfluß radikaler Schriften und durch religiöse Begeisterung geprägt. Frauen wurden in die Gruppe der mit der Verkündigung betrauten Kirchenmitglieder aufgenommen. Im Zuge fortschreitender Institutionalisierung wurden sie mit Hilfe ideologischer und praktischer Diskriminierungen vom offiziellen Amt wieder ausgeschlossen. In der zweiten und dritten Phase erfolgte ihre Integration in bereits etablierte Institutionen, die ihrem Druck nachgaben, um durch Absorption des Protestes die eigene geschwächte institutionelle Struktur zu erhalten. Dies geschah in der zweiten Phase mit dem Argument der notwendigen Komplementarität männlicher und weiblicher Amtsausübung, was z.B. zum Amt der Diakonisse führte. In der dritten Phase war der Einfluß des gesellschaftlichen Umfelds so stark, daß die Grenzen "Ordination" und "Leitungsamt" nicht mehr streng aufrechterhalten konnten und den Frauen die Integration ins Amt gelang.

180 Vgl. FIELD-BIBB, Priesthood, S. 262.

181 Siehe FIELD-BIBB, Priesthood, S. 265.

182 Vgl. FIELD-BIBB, Priesthood, S. 266: Sie geht dabei von folgender Beziehung zwischen Sexualität, Selbstidentität und Institution aus: "Related to economic structures, institutions determine cultural concepts, and their androcentric

Perspektive für eine kritische Reinterpretation des patriarchalen Systems sah Field-Bibb darin, wie Jesus mit seiner Anrede Gottes als "Abba" im Vaterunser das patriarchale Symbol Vater im Sinne einer Trennung von Macht und Maskulinität zu interpretieren. Zielvorstellung sollte eine Befreiung des Gotteskonzepts von jeglicher Geschlechtsbindung sein, auch von einer Symbolisierung einer weiblichen, mütterlichen Güte, und damit auch die Begründung der Frauenordination mit Hilfe eines komplementären Geschlechterverhältnisses. Jesus habe für das Verhältnis von Sexualität, Identität und Institution das Bild einer dialektischen Verbindung zur Gruppe als Fest zwischen Gleichen entwickelt, wie es auch Paulus in Gal 3,28 formuliert hatte. Bei dem Versuch, diesem Symbol zur Durchsetzung zu verhelfen, müsse allerdings bedacht werden: "Being in mind the challenge this represented to the subjectivity of the institution, the strength of the unconscious forces activated into resistance would come no surprise." Field-Bibbb entwarf dafür folgende Perspektive: "A great deal of thought is necessary about inspiration and praxis within emerging groups and their relationship to reconstructed institution. Such thought could ensure that church his-story is retold and redirected to the words of the Johannine Jesus to the woman of Samaria recorded in Joh 4 do not appear a desirable alternative - or remain a desirable ideal."[183]

### 2.6. Die Diskussion in den Weltökumeneorganisationen ÖRK und LWB

Einen ersten Überblick über die Situation des Theologinnenberufs als einem von mehreren kirchlichen Frauenberufen in den Kirchen der Ökumene gab 1954 Kathleen Bliss in ihrer Studie "Frauen in den Kirchen der Welt". Sie vertrat darin die Auffassung, daß die Aussagen über die Qualität des Einsatzes von Frauen in der Kirche immer in bezug zur Stellung der Frauen im jeweiligen Umfeld gesetzt werden müssen. So sei z.B. der Zugang zum Hochschulstudium für Frauen eine Vorbedingung für die Existenz von Theologinnen. Die konkrete Praxis der kirchlichen Arbeit von Theologinnen werde dann allerdings stark von den jeweiligen kirchenpolitischen Verhältnissen bestimmt, wie Bliss an einem Vergleich der Theologinnenarbeit in den beiden Teilen Deutschlands verdeutlichte. Außerdem habe sich die lutherische Theologie mit ihrem Ein-Amt-Konzept als hinderlicher erwiesen als die reformierte Theologie. Im weltweiten Vergleich hätten Theologinnen infolge der inzwischen erlassenen Theologinnengesetze in Deutschland, Österreich und der Schweiz die meisten Möglichkeiten für eine gemeindliche Arbeit. Diese sei allerdings in der Regel auf die Arbeit mit Frauen, Kindern und Jugendlichen beschränkt, während das Halten von Hauptgottesdiensten und Sakramentsverwaltung ausgeschlossen seien. Vor allem in den westdeutschen Kirchen bemühten sich die Theologinnen um eine eigene Berufsgestaltung, die nicht unbedingt am Beruf des Pfarrers orientiert sein solle, aber der theologischen Vorbildung und dem besonderen Können der Frau entspreche.

Das Selbstverständnis der Theologinnen beschrieb Bliss als sehr nüchtern. Viele Theologinnen würden in ländlichen Gemeinden arbeiten, die sich einen männlichen Pfarrer nicht leisten können. Ihr Stellenwechsel sei oft schwierig. Gleichzeitig würden sie mit "Hochleistungserwartungen" konfrontiert, denen gegenüber sie ihre als "probeweise" betrachtete Arbeit rechtfertigen müßten. So kam Bliss zu folgender Einschätzung: "Der Beruf des weiblichen Pfarrers ist höchst unromantisch. Er bietet keine Aussicht auf eine Karriere, verlangt harte Arbeit gegen armselige Entlohnung. Und doch

---

identity requires a differentiator which is feminity. Women, to whom feminity has been attributed, have remained a constant ‘other’ to this sociohistorical androcentric trajectory."

183 FIELD-BIBB, Priesthood, S. 290f.

schreiben die Frauen, die ihn ausüben, mit großer Liebe von ihrer Arbeit."[184] Um so härter treffe es sie, wenn sie z.B. in Westdeutschland im Zuge der "Normalisierung" der Nachkriegszeit wieder aus den von ihnen unter schwierigen Bedinungen ausgefüllten Gemeindeämtern vertrieben würden. Insgesamt habe die Frage der Beteiligung der Frauen am geistlichen Amt jedoch große Bedeutung, da sie die kirchlichen Stellen dazu nötige, das Wesen des geistlichen Amtes und die Stellung aller Frauen in der Kirche neu zu reflektieren.[185]

Bereits bei der ersten Sitzung des ÖRK-Frauenreferats 1955 wurde die Frage der Frauenordination als Thema künftiger theologischer Studien benannt.[186] So erteilte dann 1961 die Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi an den Ausschuß für "Glauben und Kirchenverfassung" den Auftrag, in Kooperation mit dem Referat "Männer und Frauen in Kirche, Familie und Gesellschaft" eine Untersuchung der mit der Frauenordination verbundenen theologischen, biblischen und ekklesiologischen Fragen durchzuführen. Die Konsultation 1963 beschäftigte sich vor allem mit anthropologischen und neutestamentlichen Fragen und nahm die Stellungnahme der orthodoxen und anglikanischen Kirche zur Kenntnis.

Die orthodoxe Kirche betonte, daß in ihr allein die traditionellen Ordnungen ausschlaggebend seien, die die Kirche als Ganze in ihren Canones und durch ihre Praxis aufgestellt habe. Insofern kenne sie nur die Diakonisseneinsegnung und nicht die Priesterweihe.[187] Die anglikanische Kirche berichtete, daß seit dem 19. Jahrhundert verschiedene neue kirchliche Frauenberufe entstanden seien. Die Entscheidung, Frauen nur zum Diakonissenamt zu ordinieren, sei lange ohne theologische Begründung erfolgt in der Annahme, daß die Tradition auf einer theologischen Reflexion beruhe. Angesichts abweichender Entscheidungen einiger anglikanischer Kirchen in Asien, die Frauen zur Priesterweihe zuließen, untersuche jedoch ein theologischer Ausschuß die Frage.[188]

In der Einleitung des Konsultationsberichtes stellte Lukas Vischer fest, daß die Frauenordination den Kirchen die Frage stelle, ob die kirchlichen Ordnungen, die Wahrheit, daß in Christus weder Mann noch Frau sei, in richtiger Weise zum Ausdruck bringen. Dabei trete zutage, daß die Kirchen unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Kirchenverfassung hätten und insofern aufgrund ganz unterschiedlicher Voraussetzungen zu unterschiedlichen Ergebnissen kämen. Dies führe z.B. bei Unionsverhandlungen zu Problemen. Die Ursache für die Diskussion um die Frauenordination sah auch er in den sozialen und kulturellen Bewegungen der Gegenwart, deren Bewältigung theologische Entscheidungen erfordere.[189] So gehe es nicht um Anpassung oder Abgrenzung gegenüber der Welt, sondern um die Suche nach den Kriterien einer wahren Erneuerung von Kirche und Welt. Auch das Bemühen um ökumenische Einheit solle zukunftsorieniert sein, indem neue Problem angegangen würden statt nur alte Trennungen abzubauen. Dafür biete gerade die Diskussion um die Frauenordination eine Chance.

---

184 BLISS, Frauen, S. 207.

185 Vgl. BLISS, Frauen, S. 208.

186 Vgl. SCHARFFENORTH-KORENHOF/BREUSTEDT, Partnerschaft, S. 97.

187 Siehe CHITESCU, Erläuterungen, S. 67-71.

188 Siehe BRANDETH, Stellungnahme, S. 76-82.

189 Vgl. Konsultationsbericht: "Die Ordination der Frau - ein ökumenisches Problem, in: ÖRK, Ordination 1964, S. 9: "Soziale und kulturelle Bewegungen haben ihre Berechtigung, wenn sie der Anlaß dazu sind, christliche Lehre in mögliche neue Formen kirchlichen Lebens und kirchlicher Ordnung zu übersetzen."

Als Einsichten aus den exegetischen Überlegungen formulierte er, daß die Bibel immer im Kontext des biblischen Gesamtzusammenhangs und des historischen Kontextes gesehen werden müsse, auf den sich die einzelne Stelle beziehe. Im Zentrum des biblischen Zeugnisses stehe Jesus Christus. Auch die Fragen nach Amt und Ordination sollten stärker als bisher im Licht des eschatologischen Charakters des Neuen Testaments reflektiert werden. Hinsichtlich der dogmatischen Überlegungen solle Christus stärker im Rahmen des trinitarischen Wirkens der Wirklichkeit Gottes für die Welt verstanden werden. Christus sei das Bild des neuen Menschen, der als Mann und Frau Gottes Ebenbild ist, statt daß durch die Betonung der Männlichkeit Christi das Geschlecht des Amtsträgers im Mittelpunkt stehe. Aufgabe der Kirche sei es, den Leib Christi aufzuerbauen, um der Welt durch Wort und Sakrament, zwischen denen in der Bibel kein Qualitätsunterschied gemacht werde, ein Zeugnis zu geben. Zentral sei in der Bibel das Interesse, alle Gaben zum Aufbau der Kirche und der Versöhnung der Welt mit Gott zu verbinden. Nachdem das Neue Testament selbst keine klaren Hinweise zur Frage der Frauenordination gebe, solle die kirchliche Tradition geprüft werden, inwieweit sie dem göttlichen Willen in der heutigen Situation entspreche und ob die Frauenordination die richtige Antwort auf neue Gegebenheiten sei, auch im Hinblick auf die positiven Erfahrungen der Kirchen, die Frauen ordinierten. Als Anregungen zum weiteren Gespräch zwischen den Kirchen, die unterschiedliche Entscheidungen in dieser Frage treffen, wurden gegeben: Die Kirchen, die gegen die Frauenordination votieren, sollen ihre Lehre über die Stellung der Frau überdenken, und die Kirchen, die bereits Frauen ordinieren, sollen über ihr Verständnis des Amtes der Kirche reflektieren.[190]

Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 stellte fest, daß die theologischen und praktischen Fragen der Frauenordination noch immer nicht geklärt waren. Sie richtete an die Abteilung des ÖRK für die Zusammenarbeit von Männern und Frauen in Kirche, Familie und Gesellschaft die Aufforderung, eine weitere Konsultation durchzuführen, in der vor allem die Erfahrungen der Kirchen einbezogen werden sollten, die bereits Frauen ordinierten.[191] Zur Vorbereitung wurden Fragebögen an die Mitgliedskirchen geschickt und Fallstudien über die Erfahrungen einzelner Theologinnen erarbeitet. Die ÖRK-Frauenreferentin Brigalia Bam veröffentlichte 1971 den Konsultationsbericht mit dem Titel "What is Ordination coming to?". Ian Fraser verwies darin in seinem Beitrag auf die Notwendigkeit zu einer bewußten Reflexion der außertheologischen Faktoren. Es bestehe die Gefahr, wenn nicht mehr biblische oder theologische Schranken hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses gegenüber der Frauenordination bestünden, daß es zu einer kirchlichen Mode werde, die Frauenordination einzuführen, da die kirchlichen Strukturen die Tendenz hätten, sich der Autoritätsstruktur der jeweiligen Gesellschaft anzupassen. Dadurch drohe aber das in den bisherigen theologischen Bemühungen ermittelte neue Amtsverständnis mit dem Ziel der Partizipation des ganzen Gottesvolkes am Amt Christi wieder verlorenzugehen. Statt dessen sollte diese theologische Erkenntnis in konkreten Handlungen und Strukturveränderungen Ausdruck finden, z.B. in Projekten und Experimenten in begrenztem Umfang, deren Praxis ausgewertet werden müsse. Nur so könne die Frauenordination zu einem Zeichen der Erneuerung werden. "We need concret experimentation of a mutuality in all forms of ministry. In many more cases, people should go ahead, try out possibilities experimentally, risk failure."[192]

---

190 Vgl. ÖRK, Ordination 1964, S. 9-15.

191 Siehe BAM, Ordination, S. 1.

192 FRASER, Ordination, S. 21.

Der Erfahrungsaustausch der ordinierten Theologinnen und die Antworten auch der ÖRK-Mitgliedskirchen machten deutlich, daß die Zahl der ÖRK-Kirchen, die Frauen ordinierten, inzwischen auf 72 gestiegen war. Theologinnen waren aber weiterhin nur sehr spärlich in leitenden Positionen vertreten und hatten nur wenig Einfluß auf die Entscheidungen in ihren Kirchen.[193] In der Praxis stießen sie oft auf mancherlei Probleme, z.B. hinsichtlich Wohnung, Gehalt und der Konfrontation mit Erwartungen an die traditionelle Frauenrolle in der Kirche, die es ihnen schwer machte, eigene Wege zu gehen. Für die Ganzheit der Kirche als Leib Christi in eschatologischer Perspektive sei aber die volle und freie Partizipation aller Glieder des Leibes nötig.[194] Diese theologische Erkenntnis dürfe bei allem Verständnis für die Schwierigkeiten mancher Kirchen, ihre traditionellen Kirchenordnungen zu verändern, auch im ökumenischen Gespräch nicht aufgegeben werden: "The right ecumenical attitude is surely not für one church to refrain from change because an other church has not moved, but to declare that discrimination cannot be permitted in any part, and attempt to persuade towards the truth those parts, which still her sister Churches into a fuller understanding of womens ministry and a greater readiness to explore and manifest this ministry."[195] Diese Erkenntnis müsse sich auch auf die theologische Lehre und die angemessene Beteiligung von Frauen an kirchlichen Entscheidungsfunktionen auswirken.

Eine weitere Konsultation des ÖRK zum Thema Frauenordination fand 1979 statt. Sie ging ebenfalls von den Erfahrungen ordinierter Theologinnen aus und beschäftigte sich auch mit dem Einfluß nichttheologischer Faktoren wie dem sozioökonomischen Kontext.[196] Der Titel des Tagungsberichtes "We listened long before we spoke" war eine Kurzfassung der Situationsbeschreibung, die die Theologinnen aus fünf Kontinenten angesichts der neuen historischen Chance gaben, daß erstmals Frauen auch im geistlichen Amt zu einer Erneuerung der kirchlichen Strukturen beitragen konnten: "For so long limited to churchs pews women invision a church structure that is horizontal, a mutually serving and supporting community built on the faith of all members of the congregation - rather than a church led from above."[197] Allerdings fühlten sie sich in der eigenen Kirche bisher oft nur als Randständige mit ihren Problemen angesichts der traditionellen Theologie. Die Begegnung mit Schwestern, die ähnliche Fragen hatten, gab ihnen Mut und das Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer großen lebendigen Kirche, die die kontextuellen Differenzen achtet.[198]

Diese zeigten sich auch in verschiedenen Schwerpunkten der Theologinnenarbeit in den einzelnen Kontinenten: So lag ein Schwerpunkt der europäischen Theologinnen in der Zusammenarbeit mit Frauen und Familiengruppen sowie Benachteiligten gesellschaftlicher Prozesse. Sie bemühten sich besonders um neue Ämter und Strukturen in der Kirche. Die lateinamerikanischen Theologinnen verbanden ihr Engagement für die Emanzipation der Frauen mit dem Einsatz für die Befreiung aller Menschen. Ihr Amt verstanden sie im Zusammenhang mit der prophetischen Aufgabe der Kirche,

---

193 Vgl. BAM, Ordination, S. 78.

194 Vgl. BAM, Ordination, S. 62f.

195 BAM, Ordination, S. 72.

196 Das entsprach auch der bei der internationalen ÖRK-Konsultation 1975 "Sexismus in den 70ern" ergangenen Aufforderungen an die Frauen, aus ihrer Betroffenheit heraus die Ursachen von Ungerechtigkeit und Benachteiligung von Frauen aufzuspüren und zu untersuchen.

197 ÖRK, We, S. 4.

198 Siehe ÖRK, We, S. 8.

Unrecht und Diskriminierung in allen Bereichen zu entlarven. In der Arbeit mit Frauen versuchten sie, diese über ihren Opferstatus im kapitalistischen System aufzuklären und ihnen deutlich zu machen, daß eine radikale Veränderung der Gesellschaftsstruktur nötig sei.[199]

Eine Systematisierung der Diskussion im ÖRK über die Frauenordination nahm 1980 die ÖRK-Frauenreferentin Constance Parvey vor. Sie beschrieb den Stand der ökumenischen Diskussion zu diesem Zeitpunkt so, daß die am Dialog beteiligten Kirchen eine unterschiedliche Praxis und differente theologische Positionen hinsichtlich der anthropologischen, ekklesiologischen, sozioökonomischen und kirchenpolitischen Aspekte hätten, die sie zur Befürwortung bzw. Ablehnung der Frauenordination veranlaßten. Aufgabe des ökumenischen Dialogs sei es, diese Differenzen wahrzunehmen und die gegenseitigen Positionen zu klären, um den Dialogprozeß zwischen den Beteiligten weiterzuführen, nicht um schriftliche Verlautbarungen im Sinne eines Minimalkonsenses zu formulieren. Dabei sei darauf zu achten, von welcher Machtposition aus jemand am Dialog teilnehme, insbesondere da bisher vor allem Männer über die Frauenordination entschieden hätten.[200] Für die meisten Kirchen sei die Frauenordination keine Frage der Lehre, sondern eine der Ordnungen, in der sich kirchliche und kulturelle Aspekte vermischten. So stehe eine Neubesinnung über den Umgang mit der Tradition und die Erneuerung kirchlicher und theologischer Praxis an.

Als Ausgangspunkte für die weitere ökumenische Diskussion über die Frauenordination benannte Parvey hinsichtlich der Anthropologie, daß das Verhältnis von Mann und Frau dadurch charakterisiert werde, daß sie lebendige Bilder Gottes seien, die durch ihre beiderseitige Repräsentanz im Amt besser das ganze Gottesvolk als Zeichen der Einheit der Schöpfung darstellen könnten. In diesem Sinne sei die Frauenordination kein Hindernis für die Einheit der Kirche und führe auch nicht zu einer weiteren Klerikalisierung oder Hierarchisierung der Kirche, sondern erweise sich als "occasion for struggling against the sin of separation at the table of our Lord".[201]

Die Reflexionen über das Amtsverständnis angesichts der Herausforderung durch die Frauenordination könnten ein neues Gemeindeverständnis, die Einsicht in die Vielfalt kirchlicher Ämter und einen neuen Umgang mit den Aspekten der apostolischen Sukzession und Tradition, mit dem Verhältnis zwischen Inkarnation und Priesterschaft sowie mit der Berufung und der Frage nach einem spezifischen Beitrag von Frauen zur Kirche bewirken.

Die Differenzen zwischen den Kirchen hinsichtlich der angemessenen Verwirklichung der Gemeinschaft von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft sowie speziell im ordinierten Amt der Verkündigung führten in den 80er Jahren zu einigen spezifischen Initiativen des ÖRK, wie der Sheffield-Studie 1982, und zur Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen.

Die Diskussion über Frauenordination wurde verstärkt wieder im Zusammenhang mit der Frage nach dem gerechten Ort von Frauen in Kirche und Gesellschaft geführt, und die Diskriminierung aufgrund von Sexismus wurde in einen Zusammenhang mit der Frage der Klassenunterschiede und Rassismus gebracht. Von den Theologinnen wurde insbesondere auch ein Beitrag zur Vision einer neuen Gesellschaft erwartet, die die Erfahrungen von Frauen und anderen unterdrückten Gruppen einbezieht.[202]

---

199 Vgl. ÖRK, We, S. 17f.

200 Siehe PARVEY, Ordination, S. 20f.

201 PARVEY, Ordination, S. 49.

202 Siehe PARVEY, Sheffield, S. 131.

Auch im Lutherischen Weltbund wurde das Thema Frauenordination nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Entscheidungen der verschiedenen Mitgliedskirchen immer wieder diskutiert.[203] Zu einer umfassenden Reflexion und Dokumentation kam es jedoch erst seit Beginn der 80er Jahre. Es wurde die vom ÖRK zu diesem Zeitpunkt gewählte Methode übernommen, ausgehend von den empirischen Erfahrungen der Kirchen wichtige Aspekte zu ermitteln, die dann theologisch reflektiert wurden.

Die Auswertung einer im Herbst 1980 publizierten Befragung der Mitgliedskirchen und der mit dem LWB assoziierten Kirchen ergab, daß etwas weniger als die Hälfte der antwortenden Kirchen Frauen ordinierten. Zu diesen Kirchen gehörten allerdings mehr als 75% aller weltweit lebenden LutheranerInnen. Als erste lutherische Kirche hatte 1920 die niederländische lutherische Kirche die Frauenordination beschlossen. 1960 wurde erstmals in einer außereuropäischen lutherischen Kirche die gleiche Entscheidung gefällt.[204] Die LWB-Studie machte insbesondere auch auf die kirchlich-institutionellen Faktoren bei den Entscheidungsprozessen aufmerksam. Ausschlaggebend waren meistens die Entscheidungen der Kirchenverwaltungen, weniger Hirtenbriefe oder Materialien aus Schwesterkirchen. Die Vorbereitung der Entscheidung verlief analog zu anderen Entscheidungsabläufen der Kirchen. Im abschließenden Stadium kam es oft zu einer Zentralisierung und Bürokratisierung der Entscheidungsfindung.[205] Die Ordination von Theologinnen wurde vielfach durch ihre Abhängigkeit von der örtlichen Akzeptanz, von der Ehelosigkeit als Voraussetzung, vom Einspruchsrecht des Bischofs oder von dem den Theologinnen untersagtem Zugang zu Leitungsämter eingeschränkt. Die Zahl der Pastorinnen war im Verhältnis zu ihren männlichen Amtskollegen immer noch sehr gering (6%). Ein großer Teil von ihnen war im Gemeindedienst tätig. Überrepräsentiert waren sie im Verhältnis zu ihren männlichen Kollegen in seelsorgerlichen Arbeitsfeldern, während sie im Bereich der kirchlichen Verwaltung kaum vertreten waren. Dies entsprach ihrem geringen Anteil an der kirchlichen Hierarchie. Auch in Kirchen, die Frauen ordinierten, war ihre Stellung nicht selbstverständlich, sondern wurde von Zeit zu Zeit wieder in Frage gestellt.[206]

In 70% der lutherischen Kirchen, die Frauen ordinierten, beruhte dies nicht auf einer offiziellen Entscheidung. Als Gründe der Ablehnung wurden der kulturelle und soziale Kontext sowie das theologische Selbstverständnis dieser Kirchen angegeben. Im allgemeinen hatte die Situation der Frauen in der jeweiligen Gesellschaft größeren Einfluß auf die Entscheidung der Kirche als die theologischen Aspekte. Unter den möglichen Gründen, die zu ihrer Befürwortung der Frauenordination führen konnten, maßen diese Kirchen dem Theologenmangel geringes Gewicht zu. Für die afrikanischen und asiatischen Kirchen waren die Entscheidungen der anderen Kirchen wichtig, während die europäischen und nordamerikanischen Kirchen dies ablehnten.[207]

Perspektiven für die weitere Entwicklung der Frauenordination wurden darin gesehen, daß sie als ein Teilaspekt der Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche im Horizont der jeweiligen theologischen, kulturellen, geschichtlichen und traditionellen Einflüsse reflektiert werden sollte. Hinsichtlich des kirchlich-institutionellen Aspektes sollte z.B. auf die Besetzung der kirchlichen Gremien

---

203 Zu den Anfängen der Diskussion im LWB siehe BERTINETTI, Frauen, S. 11f.

204 Vgl. LWB, Umfrage, S. 5.

205 Vgl. LWB, Umfrage, S. 8.

206 Siehe LWB, Umfrage, S. 14.

207 Siehe LWB, Umfrage, S. 20.

geachtet werden, die Entscheidungen treffen. So war die Tendenz bemerkbar, daß von Pfarrern dominierte Gremien ablehnender waren als von LaiInnen bestimmte Gremien. Frauen sollten direkt an den Entscheidungen beteiligt werden. Die Ursachen, warum bisher so wenige Theologinnen als Pfarrerinnen arbeiteten, und Hindernisse, z.B. in Form diskriminierender Arbeitsbedingungen, sollten abgebaut werden. Die Diskussion über die Frauenordination forderte die Kirche heraus, ihre Rolle in der Gesellschaft und Kultur dieses Kontextes zu reflektieren und gegebenenfalls zu revidieren: "Hat sie eine prophetische Aufgabe zu erfüllen oder spiegelt sie lediglich den Rahmen, in dem sie lebt?"[208]

In der 1984 veröffentlichten Studie des LWB "Frauen in kirchlichen Ämtern und Diensten" erfolgte eine theologische Weiterarbeit an den durch die Umfrage erhobenen Problemen. Es wurden folgende Beteiligungsformen am kirchlichen Leben unterschieden: Der Dienst im priesterlichen Amt, zu dem das ganze Gottesvolk berufen ist, um individuell oder kollektiv der christlichen Gemeinschaft und Welt zu dienen. Die Aufgabe des ordinierten pastoralen Amtes ist es, durch den Dienst an Wort und Sakrament den wesentlichen institutionellen Dienst der Kirche wahrzunehmen. Dem bischöflichen Amt obliegt die pastorale Leitung und die geistliche Aufsicht.[209]

Die Entscheidung für die Frauenordination, die ein "Symbol der Anerkennung der Frau als gleichwertiger Mensch durch die Kirche"[210] und auch vor Gott darstelle, bedeute, daß kein Bereich dieses Dienstes Frauen verschlossen sei. Durch ihre Beteiligung werde deutlich, daß alle Getauften Anteil haben am priesterlichen Dienst der Verkündigung des Evangeliums in der Welt. Deshalb sollten alle Faktoren, die eine positive Gestaltung dieser Praxis bewirken könnten, sei es auf der Ebene der Theologie, der kirchlichen Strukturen oder der Arbeitsbedingungen, so gestaltet werden, daß sie den Theologinnen das volle Einbringen ihrer Erfahrungen und ihres Engagements ermöglichten und darüber hinaus einen Prozeß der kirchlichen und theologischen Erneuerung des Amtes erleichterten.

Im Bereich der Ekklesiologie sollte über das Verhältnis zwischen dem Pfarramt und anderen Diensten und Ämtern, auch Laienämtern, nachgedacht werden. Die Anthropologie sollte die Existenz des Menschen in einem Geflecht wechselseitiger Beziehungen statt in hierarchischen Ordnungsmustern reflektieren. Sozialethische Impulse für eine Balance zwischen dem beruflichen Engagement, den familiären Aufgaben und der Verantwortung für die eigene Gesundheit sollten auch hinsichtlich einer

---

208 LWB, Umfrage, S. 26. Ähnliche Ergebnisse brachte für den Bereich des reformierten Weltbundes eine 1985 durchgeführte Umfrage zutage, von der Henry G. Dirks-Blatt 1987 in der RKZ berichtete. Siehe DIRKS-BLATT, Mitgliedskirchen. Demnach wurden in 92 Mitgliedskirchen des RWB Frauen zum Pfarramt ordiniert, während dies in 30 Kirchen abgelehnt wurde. Die Ablehnung wurde auch hier wie in den lutherischen Kirchen stärker mit dem Hinweis auf den gesellschaftlichen und kulturellen Kontext begründet als mit theologischen Argumentationen. Dabei bedeutete die Rücksichtnahme auf den kulturellen Kontext das Verhaften der Frauen in den sexistischen Rollenmustern. Wo allerdings Frauen von den Kirchenleitungen zum Pfarramt zugelassen wurden, hinke oft die Praxis der theoretischen Befürwortung hinterher, da Theologinnen oft nur in ärmeren ländlichen Gemeinden statt eines teureren männlichen Theologen zum vollen Amt zugelassen wurden, während sie in größeren Gemeinden oft auf untergeordneten Posten blieben und wenig Aufstiegschancen hatten (S. 157). Es zeigte sich außer der fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung der Befähigung von Frauen zum Umgang mit Macht auch ein fundamentalistisches patriarchalisches Bibelverständnis der Gemeinden, mit dem die Erwartung einer Autoritätspersönlichkeit im Pfarramt korrespondiere. Als der Theologinnenarbeit förderliche Faktoren sei die Erhöhung der Anzahl von Frauen in kirchlichen Gremien und ihr Zusammenschluß in Pfarrerinnenkonventen zu erkennen, um dort die strukturellen Ursachen zu analysieren und theologische Reflexionen aufgrund ihrer Erfahrungen anzustellen. Die Eigenständigkeit der Theologinnenarbeit gegenüber ihren männlichen Kollegen sah Dirks-Blatt in ihrer besonderen weiblichen Begabung zu Intuition und Einfühlungsvermögen begründet. Diesem weiblichen Geschlechtscharakter entspreche das Interesse an Seelsorge, praktisch-theologischen und sozialen Fragen (S. 184f.).

209 Vgl. LWB, Studie, S. 8.

210 LWB, Studie, S. 16.

Neugestaltung des pastoralen Berufsbildes wirksam werden. Diese Frage werde sowohl durch die Beteiligung der Theologinnen an kirchlichen Ämtern und Gremien relevant als auch dadurch, daß die Ehepartnerinnen von männlichen Theologen nicht mehr selbstverständlich die reproduktiven Aufgaben übernehmen würden.[211]

Die theologischen Reflexionen sollten Konsequenzen in Form einer inklusiven Sprache, neuer Modelle kirchlicher Ausbildung und eines neuen Führungsstils geteilter Macht, der Suche und dem Erproben neuer Strukturformen statt sich selbst erhaltender Machtpyramiden zeigen. Das alternative Führungsmodell sollte sich an dem Vorbild Christi orientieren und sich im Teilen von Geld und Ressourcen, in einer offenen Atmosphäre des Lernens und der Solidarität, im Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sowie im Schaffen angemessener Strukturen äußern.[212]

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Rolle der Kirche als Arbeitgeberin gewidmet, die jeweils auf den spezifischen Kontext und dessen kulturelle, psychische und soziale Spezifika orientiert sein sollte. Frauendiskriminierende Strukturen müßten jedoch beseitigt werden. Diese äußerten sich z.B. darin, daß die Anstellung von Frauen oft von ihrer Lebensform abhängig gemacht werde. Verheiratete Frauen würden oft nicht angestellt werden oder in Krisenzeiten als erste entlassen werden. Von unverheirateten Frauen würde erhöhte Flexibilität und Einsatzbereitschaft bei geringem Lohn erwartet. Es gebe bisher wenig Experimente mit neuen Arbeitszeitformen, z.B. Teilzeitarbeit.[213] Das Arbeitgeberinnenverhalten der Kirche sollte jedoch dem Evangelium entsprechen. Dazu sollte das Verhältnis der verschiedenen Arbeitsformen in der Kirche neu bestimmt werden. Spezielle Trainings- und Ausbildungsprogramme für Frauen sollten geschaffen werden und Frauen mit ihren Erfahrungen an allen kirchlichen Entscheidungsprozessen beteiligt werden. Der Gesellschaft sollte ein dem Evangelium entsprechendes Zeugnis gegeben werden statt den frauendiskriminierenden gesellschaftlichen Arbeitsbedingungen hinterherzuhinken.[214] Die Orientierung an der vom Evangelium geforderten vollen Partizipation der Frauen am kirchlichen Amt sollte auch für den Umgang mit den differenten Positionen der Kirchen hinsichtlich der Frauenordination ausschlaggebend sein. Die Kirchen, die Frauen ordinierten, sollten davon Zeugnis ablegen, daß sie diese Entscheidung trafen "entsprechend ihrem Verständnis der Bibel, des lutherischen Bekenntnisses und der Bedürfnisse der Menschheit heute".[215]

Bei den kontinentalen Theologinnenkonfernzen des LWB in den Jahren 1990/91 zeigte es sich, daß diese drei Faktoren, das biblische Zeugnis, die lutherische Lehre und der sozioökonomische Kontext, je nach ihrem Zusammenspiel unterschiedliche Auswirkungen auf die Gestaltung der Theologinnenarbeit, ihr Selbstverständnis und die von ihrer Existenz ausgehenden innovatorischen Impulse haben konnten.

So berichteten die afrikanischen Theologinnen, daß ihre Arbeitsfelder oft auf die Übernahme von Leitungsfunktionen in der kirchlichen Frauenarbeit sowie Religionsunterricht beschränkt seien. Die Ablehnung der Frauenordination in ihren Ländern beruhe eher auf dem Einfluß konservativer ausländischer Missionare als auf biblischer Exegese oder biblischer Tradition. In ihrem kirchlichen

---

211 Vgl. LWB, Studie, S. 21f.

212 Vgl. LWB, Studie, S. 28.

213 Vgl. LWB, Studie, S. 30.

214 Vgl. LWB, Studie, S. 31f.

215 LWB, Studie, S. 35.

Kontext hatten Frauen teilweise führende Stellungen in der religiösen Sphäre. Ausschlaggebend müsse Gottes Kulturen überschreitender Ruf sein, der Gerechtigkeit und Liebe für alle Menschen wolle.[216] Die asiatischen Theologinnen wiesen dagegen auf den negativen Einfluß ihrer Kultur auf die Situation von Frauen als ungeschriebener Tradition hin, die von Generation zu Generation weitergegeben werde und zu einer Diskriminierung von Frauen in allen Lebenssituationen und Lebenformen führe. Dies dürfe durch die Kirchenstrukturen und eine Betonung der Tradition nicht weiter unterstützt werden, sondern die Schrift sollte neu gelesen werden und die Kirchenmitglieder zu einem bewußten Umgang mit den Veränderungen in Kirche und Gesellschaft aufgefordert werden. Das lutherische Konzept des Priestertums aller Gläubigen habe eine Schlüsselfunktion für das Entfernen der Barrieren zwischen den Geschlechtern, zwischen Laien und Klerikern, zwischen Armen und Reichen sowie Menschen verschiedener Klassen hin zu einer Struktur der vollen Partizipation aller.[217]

Die lateinamerikanischen Theologinnen griffen ebenfalls auf das lutherische Konzept des Priestertums aller Gläubigen zurück. Sie verstanden es als Anregung zu einer Verstärkung der Laienausbildung. Außerdem sollte Luthers Verhältnisbestimmung von "Glauben und Werken" neu aufgegriffen werden und gegen einen Lebensstil der Selbstrechtfertigung durch Arbeit befreiend ins Spiel gebracht werden. Dadurch entstehe auch Raum für ein neues Gottes- und Pfarrbild, das nicht mehr durch Effizienz und Omnipotenz, sondern durch das kreative Leben aus der Freiheit Gottes charakterisiert sei. Die Wechselwirkung von Theologie und Praxis, wie sie zur Zeit Luthers bestanden habe - wobei allerdings nach dem Zusammenhang seiner Parteinahme für die Herrschenden und seiner Theologie zu fragen sei - müsse auch für die aktuelle Situation Lateinamerikas fruchtbar werden, die durch eine ökonomische Rezession im Horizont weltweiter Veränderungen charakterisiert sei. Dabei richteten die lateinamerikanischen Theologinnen die Aufmerksamkeit darauf, daß gerade in lutherischen Kirchen heute noch eine hierarchisch-autoritäre Mentalität und Kirchenstruktur anzutreffen sind, die Erneuerungsversuche der Pastorinnen hin zu stärker partizipatorischen Arbeitsformen in der Kirche erschwerten.[218] Die europäischen Theologinnen formulierten ein ähnliches Anliegen mit der Frage: "How can the special experiences of women contribute to developing theology and to changing their hierarchical structures and the work ethics in the church?"[219]

Die Vollversammlung des LWB 1990 in Curitiba faßte im Horizont der Überlegungen zum "Leben in Gemeinschaft" den Beschluß, daß der LWB und seine Mitgliedskirchen ihre Bemühungen verstärken sollten, um ein Zeichen für eine inklusive Gemeinschaft in der Kirche zu sein. In jeder Mitgliedskirche sollte ein klarer Aktionsplan verabschiedet werden, der die Kirche in die Lage versetzen sollte, der Gleichstellung der Geschlechter und dem Einbringen der Fähigkeiten von Frauen die Chance zu einer vollen Realisierung einzuräumen. Ein Aspekt davon sollte das Bestreben sein, "uns durch Beratung und Zusammenarbeit aller Mitgliedskirchen und in einer Atmosphäre gegenseitigen Respekts praktisch dafür einzusetzen, Frauen den Weg zum ordinierten Amt in allen unseren Mitgliedskirchen zu bahnen", um damit der Inklusivität des Amtes Christi zu entsprechen.[220]

---

216 Vgl. MGHIRA, Advent, S. 15.

217 Siehe SAMUEL/CHANG, Contextualizing theology, S. 21.

218 Siehe MUSSKOPF, Latin American, S. 26f.

219 HAMBERG, European, S. 24.

220 Vgl. LUTHERISCHE WELTINFORMATION 8/1995, S. 1. Diese Auffassung des LWB brachte auch dessen Präsident, Gottfried Brakemeier, in seinem Glückwunschschreiben anläßlich der Wahl von Maria Jepsen zur Hamburger Bischöfin 1992 zum Ausdruck: "Die Nachricht Ihrer Wahl zur ersten Bischöfin einer lutherischen Kirche ist ein

In Korrespondenz mit diesem Beschluß des LWB sprach sich im August 1994 der schwedische Reichskirchentag mit einer knappen Mehrheit dafür aus, daß in der schwedischen Kirche zukünftig nur noch derjenige ordiniert werde, "der die Gültigkeit der Priesterweihe auch von Frauen und deren Sakramentsverwaltung bejaht". Diese Entscheidung schien notwendig angesichts der Erfahrung, daß in der schwedischen Kirche seit 1958 Frauen ordiniert werden konnten, ihr Anteil am geistlichen Amt sich bis 1994 aber auf ca. 10% beschränkte und auch in der jüngeren Theologengeneration vermehrt wieder die alten Argumente auftauchten, wie das paulinische Schweigegebot.[221]

Um so mehr Aufruhr erzeugte der erstmalige Widerruf der Entscheidung für die Frauenordination in einer lutherischen Kirche. Dazu kam es, als in der lettischen Kirche, einer Mitgliedskirche des LWB, ein neuer Erzbischof gewählt wurde, der die Frauenordination ablehnte. Er begründete seine Entscheidung damit, daß die Frauenordination 1957 aufgrund einer einsamen Entscheidung des damaligen Erzbischofs eingeführt worden wäre und 1989 bei der Wahl eines neuen Erzbischofs ohne Diskussion am Ende einer Synodensitzung lediglich aufgrund der Empfehlung des Erzbischofs bestätigt worden sei. Eine Mehrheit der Pfarrer sei schon immer gegen die Frauenordination eingestellt gewesen. Die starke Gegenbewegung nach 1989 habe seine Wahl 1993 zum Erzbischof mitbewirkt. Auch ein Teil der in der Kirche engagierten Frauen lehne die Ordination von Theologinnen ab. Darüber hinaus schränke deren Existenz die ökumenische Bewegungsfreiheit gegenüber der orthodoxen und der katholischen Kirche ein.[222]

Bei der LWB-Ausschußsitzung 1995 in Windhuk verglich LWB-Präsident Brakemeier diese Entscheidung, Frauen von der Ordination zum Pfarramt auszuschließen, mit dem rassistischen Apartheidsystem. Allerdings sei durch diese Entscheidung das Bekenntnis der Kirche nicht berührt wie im Falle des Rassismus. Die Frage müsse im Dialog geklärt werden.

Bei einer internationalen Frauenkonsultation des LWB im Jahre 1995 wurde die Frage der Frauenordination als Symbol für die Stellung der Frauen in der jeweiligen Mitgliedskirche bewertet. Eine Umfrage des LWB an die Mitgliedskirchen Anfang der 90er Jahre machte deutlich, daß es insbesondere in Europa nach dem Ende des kalten Krieges in manchen osteuropäischen Ländern zu restaurativen Tendenzen in Form nationaler Rückbesinnungen kam, in deren Verlauf auch die Existenz ordinierter Frauen in Frage gestellt wurde. Dabei erweisen sich teilweise auch die traditionellen Frauenbilder von Laiinnen und ihre Ablehnung der Beteiligung von Frauen an den kirchlichen Machtstrukturen als negativer Faktor. Im Schlußkommuniqué der Konsultation wurde diese Entwicklung kritisch reflektiert: "Die Kirche kann nicht die Kultur vorschieben, um Frauen nicht zu ordinieren.“[223] Die Kirche hat ihre Wurzeln in der Kultur und zu gleicher Zeit muß sie kulturelle Entwicklungen kritisieren, die der Vision zuwiderlaufen, wie sie im Wort Gottes aufscheint. Im gleichen Maß kann und darf auch das Argument der Rücksichtnahme auf andere Konfessionen oder Religionen nicht gebraucht werden, um Frauen von der Ordination weiterhin auszuschließen.

---

Anlaß großer Freude. Sie beweist einmal mehr, daß wir auf dem Weg sind, die Gleichheit von Mann und Frau auch im kirchlichen Amt zu verwirklichen, wie sie sich aus Gal 3,28 ableitet. Dazu besteht gerade aus luth. Sicht eine starke Verpflichtung. Wir betonen im lutherischen Weltbund erneut die Gemeinschaft, in die der Glaube uns stellt und der wir konkreten Ausdruck zu geben haben. Ihre Wahl zur Bischöfin dürfte ein Stück mehr Gemeinschaft in Christus anzeigen." Siehe BRAKEMEIER, Grußwort, S. 74.

221 WOLF, Gott, S. 16.

222 Siehe Art. "Materielle Sorgen und Frauenordination, Janis Vanags im Gespräch über die lettische Kirche“, in: LUTHERISCHE WELTINFORMATION 6. April 1995, Nr. 7.

223 Siehe ENZNER-PROBST, Bericht, S. 10.

## 2.7. Zusammenfassung: Aspekte der Kontextualität der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur

*Die sozioökonomische Kontextualität der Theologinnenarbeit*

In allen drei Phasen der Diskussion über die Theologinnenarbeit in Deutschland existierten unterschiedliche Auffassungen, ob die mit auf das Engagement der Frauenbewegung zurückgehende Veränderung der sozioökonomischen Situation von Frauen Auswirkungen auf die Gestaltung der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt haben dürfe, müsse oder solle.

Die Vertreter einer lutherischen Ordnungstheologie plädierten für eine Bewahrung der geschlechtshierarchischen Gesellschaftsordnung als Schöpfungsordnung und für den Widerstand gegen "frauenrechtlerische Forderungen". Liberale Theologen und die Theologinnen selbst sahen die veränderte gesellschaftliche Situation als Herausforderung für eine theoretische Reflexion des Geschlechterverhältnisses in der Kirche mit der Perspektive neuer Beziehungen zwischen den Geschlechtern an. Sie verglichen diese Frage mit der Herausforderung, die die Sklavenbefreiung für die theologische Reflexion bedeutet hatte. Im Gegensatz zur theologischen und kirchlichen Verarbeitung der gesellschaftlichen Umbrüche im 19. Jahrhundert, die lediglich zu einer Delegation der diakonischen Aufgaben an die Frauen und der Abgrenzung der Kirche gegenüber der Frauenbewegung geführt hatte, sollte nun eine kritische theologische Reflexion stattfinden.

Diese Position nahmen auch die meisten ökumenischen Beiträge ein. Sie machten deutlich, daß es in den unterschiedlichen Kulturen differente Vorstellungen über die Position der Frau in der religiösen Sphäre gab. Sowohl die Anpassung an Kulturen, die von der Emanzipation der Frau geprägt sind, als auch die Anpaasung an Kulturen, die die Emanzipation der Frauen ablehnen, sowie die theologisch unbegründete prinzipielle Abwehr der Frauenordination wiesen sie als theologisch unangemessen zurück.

Hinsichtlich des Bezugs der Entwicklung der Theologinnenarbeit zu einzelnen Aspekten der sozioökonomischen Situation von Frauen wurden folgende Reflexionen angestellt:

- *Ausbildung*: In der deutschen und in der ökumenischen Diskussion wurde übereinstimmend in der Öffnung der Universitäten und der kirchlichen Ausbildungsstätten für Frauen eine entscheidende Voraussetzung für die Existenz von Theologinnen gesehen. Manche Beiträge schlugen eine interdisziplinäre Ausbildung für die Theologinnen vor. In der ökumenischen Diskussion der Gegenwart werden Forderungen nach frauenspezifischen Spezialisierungs- und Ausbildungsprogrammen formuliert.

- *Anstellungsformen:* In der ersten Phase der Diskussion, als grundsätzliche Überlegungen hinsichtlich der Gestaltung der Theologinnenarbeit angestellt wurden, gab es folgende Auffassungen: 1. Die Theologinnen sollten einen eigenen geschlechtsspezifischen Stand kirchlicher Arbeit bilden. 2. Sie sollten in diesem Beruf gleichberechtigt wie in anderen Berufen mitarbeiten können. 3. Sie sollten eine dem geistlichen Amt untergeordnete Anstellungsform bekommen wie andere kirchliche Berufe, die sich allmählich herausgebildet hatten. Die Anstellungsform blieb bis zum Erlaß erster kirchenrechtlicher Regelungen unsicher und nur im Einzelfall geregelt. Die "normale" Pfarramtsanstellung orientiert sich bis in die Gegenwart an der "männlichen Normalbiographie". Die Theologinnen forderten flexible Formen. Der LWB kritisierte, daß die Anstellungsformen der Theologinnen oft von ihrer Familiensituation abhängig gemacht würden und es bisher wenig Experimente mit flexiblen Anstellungsformen gäbe.

- *Arbeitsfelder*: Als frauenspezifische Arbeitsfelder wurden seit Beginn der Diskussion vor allem seelsorgerliche, pädagogische und diakonische Aufgaben ins Auge gefaßt. Daneben sollten die Theologinnen jedoch auch in innovativen und aktuellen Formen kirchlicher Arbeit jenseits des traditionellen pfarramtlichen Dienstes wirksam werden, z.B. in Form schriftstellerischer Beiträge in Zeitungen und auf Flugblättern und durch die Arbeit mit gefährdeten Jugendlichen sowie dem Evangelium entfremdeten Menschen. Ihre Arbeit sollte auf die vielfältigen sozialen Herausforderungen der gesellschaftlichen Situation, vor allem in Großstädten, eingehen. Unter den Theologinnen existierten durch alle Phasen der Diskussion hindurch unterschiedliche Auffassungen, ob sie geschlechtsspezifische Arbeitsfelder besetzen sollten oder alle Aufgaben des Amtes übernehmen wollten. Reichle machte darauf aufmerksam, daß das Plädoyer für geschlechtsspezifische Arbeitsfelder teilweise gegen die eigene Erfahrung erfolgte. In der Gegenwart wird auch eine angemessene Repräsentation der Theologinnen im Bereich der Leitungsfunktionen und der kirchlichen Verwaltung gefordert.

- *Arbeitsbedingungen*: In der ersten Phase der Diskussion über die Theologinnenarbeit in Deutschland kritisierten Theologinnen, daß ihre geringe Entlohnung ihrer qualifizierten Ausbildung nicht angemessen wäre. Seit den 60er Jahren steht die Diskussion über eine befriedigende Verbindung von Beruf und Privatleben jenseits von Zölibat und traditionellem Pfarrhaus im Vordergrund. Bis zur Gegenwart wirkt sich die Gestaltung des Privatlebens der Theologin (Berufstätigkeit des Partners, Zahl und Alter der Kinder) entscheidend auf die Möglichkeiten der Berufsausübung der Theologinnen aus. Die ökumenische Diskussion wies auf weiterhin existierende frauendiskriminierende Arbeitsbedingungen hin, z.B. hinsichtlich Gehalt, Wohnung, Abhängigkeit von örtlicher Akzeptanz, Zölibat, Einspruchsrecht des Bischofs und geringe Beteiligung an Leitungsämtern. Es wurde die Forderung gestellt, die kirchlichen Arbeitsbedingungen so zu gestalten, daß Frauen ihre Fähigkeiten und Erfahrungen voll einbringen können. Es sollte mehr Raum für Experimente geben, z.B. hinsichtlich flexibler Arbeitszeitmodelle. Die Arbeitsbedingungen sollten dem Evangelium entsprechen und Zeugnis für die Gesellschaft ablegen.

- *Einfluß des Frauenbildes auf das Berufsbild*: Insbesondere die systematischen Reflexionen wiesen auf den engen Zusammenhang zwischen dem jeweils herrschenden bzw. dem von den Theologinnen für sich akzeptierten Frauenbild und ihrer Berufskonzeption in allen Phasen der Theologinnengeschichte hin. Dabei ist zu beachten, daß in jeder Phase der Diskussion egalitäre und auf der Betonung der Geschlechterdifferenz beruhende Modelle anzutreffen waren. In der Gegenwart wird teilweise sowohl das Konzept der Geschlechterdifferenz von der Frau als "Gleicher“ als auch das von der Frau als "anderer" abgelehnt. Statt dessen soll die Pluralität der Lebensformen, der Klassenzugehörigkeit und ethnisch-kulturellen Prägung von Frauen wahrgenommen werden bei gleichzeitiger Analyse der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung im jeweiligen Kontext und der darin wirksamen Konstruktionen von Weiblichkeit.

- *Kooperationsformen*: Der Kooperation von Theologinnen in Form der Theologinnenkonvente in Deutschland und ökumenischer Theologinnentreffen auf internationaler Ebene wurde sowohl in der deutschen als auch in der internationalen ökumenischen Diskussion eine große Bedeutung für die kontinuierliche Reflexion der Theologinnen über die Weiterentwicklung ihres Berufsbildes und für die Formulierung ihres innovatorischen Potentials zugeschrieben.

- *Verhältnis zu anderen/fremden Frauen:* Während in der Anfangszeit der Diskussion über die Theologinnenarbeit oft eine Abgrenzung gegenüber der damaligen Frauenbewegung und ihren Forde-

rungen anzutreffen war, wurde in der zweiten Phase der Diskussion von den Theologinnen und manchen ihrer Unterstützer die Hoffnung geäußert, daß sich die Entwicklung der Theologinnenarbeit wie die in anderen Berufsfeldern, z.B. dem Erziehungswesen, als Öffnung für die Partizipation von Frauen gestalten werde. In der Gegenwart wollen die Theologinnen bewußt auf kirchenferne andere Frauen zugehen, um ihnen einen Zugang zur Kirche zu verschaffen. Sie verstehen ihr Amt als "Sprachschule der Frauen für die Freiheit". Die lateinamerikanischen Theologinnen verstehen ihren Einsatz für die Frauenbefreiung als eng verbunden mit dem Engagement für die Befreiung aller Menschen.

*Die kirchlich-institutionelle Kontextualität*

Die Relevanz der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Diskussion über die Theologinnenarbeit wurde lange nicht explizit thematisiert, sondern nur anhand einzelner Aspekte, wie der förderlichen oder hemmenden Wirkung der ökumenischen Beziehungen, der Herausforderungen zu einer Transformation der kirchlichen Arbeitsfelder oder des Einflusses der Situation von Frauen in der jeweiligen Kirche. In den systematischen Reflexionen äußerten mehrere Theologinnen die Auffassung, daß von der Diskussion über die Theologinnenarbeit innovatorische Impulse auch für die Institutionalität der Kirche mit dem Ziel ihrer Transformation ausgingen. Die ökumenische Diskussion wies auf die Anpassungstendenz kirchlicher Strukturen an den gesellschaftlichen Kontext und die darin liegende Gefahr einer Übernahme der Frauenordination im Sinne einer modischen Anpassung hin, die keine Erneuerung der kirchlichen Strukturen in Erinnerung an biblische und reformatorische Impulse bewirken würde. Insgesamt ist zu beobachten, daß die Relevanz der kirchlich-institutionellen Struktur in der aktuellen ökumenischen Diskussion allmählich einen größeren Stellenwert bekommt - gerade auch angesichts höchst unterschiedlicher Entscheidungprozesse hinsichtlich der Frauenordination in den Mitgliedskirchen der lutherischen Konfessionsfamilie. Hinsichtlich einzelner Aspekte der kirchlich-institutionellen Kontextualität wurden folgende Reflexionen angestellt:

- *Partizipation der kirchlich-institutionellen Organe*: Die ökumenische Diskussion wies darauf hin, daß insbesondere der kirchlichen Verwaltung und ihrer Vorbereitung des Entscheidungsprozesses sowie der bischöflichen Zustimmung bzw. seinem Einspruchsrecht zentrale Bedeutung zukommen. In einzelnen Fällen war die Theologinnenarbeit von der örtlichen Akzeptanz bzw. von den örtlichen Gegebenheiten abhängig, z.B. zu geringen Ressourcen für die Anstellung eines männlichen Theologen. Bei den Entscheidungen kirchlicher Gremien über die Frauenordination war die Tendenz bemerkbar, daß von Pfarrern dominierte Gremien der Theologinnenarbeit ablehnender gegenüberstanden als von LaiInnen geprägte Gremien. Durchgehend wurde kritisiert, daß Frauen an den Entscheidungen überhaupt nicht oder nicht angemessen beteiligt waren. Es wurde gefordert, daß sie sowohl auf der synodalen als auch auf der Verwaltungsebene direkt und angemessen repräsentiert sein sollten. Ein neuer Leitungsstil, orientiert am Vorbild Christi, sollte praktiziert werden. Die hohe Relevanz der bischöflichen Haltung machte auch der Konflikt um die Frauenordination in der lettischen Kirche deutlich.

- *Einmischung kirchlicher Gruppierungen und Institutionen:* Dieser Aspekt wurde bisher nur wenig reflektiert. Eine Theologin machte auf die Notwendigkeit aufmerksam, die theologische Diskussion über die Frauenordination mit der entsprechenden Bibelauslegung den Gemeindegliedern zu vermitteln, damit diese gegenüber Häresievorwürfen hinsichtlich der Frauenordination urteilsfähig würden. In der Diskussion um die Abschaffung der Frauenordination in der lettischen Kirche wurde die ab-

lehnende Haltung der Mehrheit der lettischen Pfarrer und eines Teils der Laiinnen gegenüber der Frauenordination als Argument ins Spiel gebracht.

- *Einfluß gesamtkirchlicher und ökumenischer Zusammenschlüsse*: Der Einfluß der gesamtkirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüsse bzw. die davon erhoffte oder befürchtete Wirkung auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Kirchen mit anderen Entscheidungen veränderte sich je nach der jeweiligen kirchenrechtlichen Regelung der Theologinnenarbeit in Deutschland. So hofften zunächst die BefürworterInnen einer vollen Partizipation der Theologinnen am geistlichen Amt auf die unterstützende Wirkung der vollen Partizipation von Theologinnen am geistlichen Amt in anderen protestantischen Kirchen. In der zweiten Phase der Diskussion wurde angesichts der Einwände der lutherischen Ordnungstheologie, daß bei Befürwortung der Frauenordination das ökumenische Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen Schaden erleide, einerseits auf die wachsende Zahl reformatorischer Kirchen verwiesen, die selbst die Frauenordination bejahten, und andererseits betont, daß eine Übereinstimmung mit allen anderen Kirchen in allen Aspekten der kirchlichen Ordnung nach Confessio Augustana VII nicht nötig sei. Ein Abwarten entgegen der eigenen theologischen Erkenntnis könnte eine Verletzung evangelischer Ethik bedeuten. In der dritten Phase der Diskussion befürchteten die Gegner der Frauenordination eine Ausstrahlung der deutschen Regelungen auf die Ökumene. Die BefürworterInnen und auch die EKD-Stellungnahme erhofften dies. Eine Theologin machte auf die interkonfessionelle Annäherung hinsichtlich des Amtsverständnisses zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland im Laufe der Reflexion über die Theologinnenarbeit aufmerksam.

In der ökumenischen Diskussion wurde darauf hingewiesen, daß die ablehnende Haltung von Kirchen, die aufgrund ihrer theologischen Überzeugungen die Frauenordination ablehnen, einen negativen "Fenstereffekt“ auf solche Kirchen haben könnte, deren theologische Grundlagen zu einer Bejahung der Frauenordination führten. In der ökumenischen Diskussion der 70er und 80er Jahre kamen vor allem die Erfahrungen der Kirchen zur Sprache, die Frauen ordinierten. Es wurde von dieser Reflexion erwartet, daß sie auch andere Kirchen zur Entscheidungsfindung zugunsten der Frauenordination beeinflussen könnte. In Umfragen wurde deutlich, daß Kirchen in Afrika und Asien dem Stand der ökumenischen Diskussion größeren Einfluß auf ihre eigenen Entscheidungen zubilligten als die Kirchen in Europa und Amerika.

- *Der staatskirchenrechtliche Kontext:* Seiner Bedeutung für die Entwicklung der Theologinnenarbeit wurde nur insofern Beachtung geschenkt, als die Beobachtung gemacht wurde, daß die Entwicklung der Theologinnenarbeit hin zur Übernahme von Gemeindearbeit und zur Mitarbeit verheirateter Theologinnen in der DDR im Vergleich zur Bundesrepublik rascher erfolgte.

- *Beteiligung an der Transformation kirchlicher Arbeitsfelder:* Vor allem in der ersten und zweiten Phase der Diskussion wurde dieser Aspekt diskutiert. Einen kirchlichen Bedarf für die Mitarbeit der Theologinnen sahen die Befürworterinnen der Theologinnenarbeit vor allem in den Städten und größeren Gemeinden. Die Gegner der Theologinnenarbeit bestritten dies. Senghaas-Knobloch stellte die Erwägung an, ob sich die vergleichsweise ungünstigere Situation der kirchlichen Werke in der DDR zugunsten einer stärkeren Beteiligung der Theologinnen an der Gemeindearbeit ausgewirkt habe. Die Erwartung umfassender kirchenreformerischer Impulse aufgrund der Partizipation der Theologinnen am geistlichen Amt wies sie zurück. Viele andere TheologInnen äußerten sich optimistischer.

- *Die Situation der pastoralen Arbeit:* Der Einfluß der Situation der pastoralen Arbeit auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit wurde unterschiedlich eingeschätzt. Während Reichle im Mangel an Theologen einen wichtigen Impuls für die kirchliche Akzeptanz und Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit bis hin zur Einführung der Frauenordination sah, bestritten dies andere, z.B. mit dem Hinweis auf die Entscheidung der Bekennenden Kirche 1942. Manche Gegner der Frauenordination befürchteten eine Feminisierung des geistlichen Amtes - in Analogie zur Entwicklung in anderen Berufen. Manche hofften angesichts des umstrittenen Zustands des Amtes auf dessen Veränderung im Sinne einer Abkehr von einer Monostruktur hin zu einer Arbeitsteilung mit anderen kirchlichen MitarbeiterInnen und zweckentsprechenden Arbeitsbedingungen.

- *Die Situation von Frauen in der Kirche:* Deutsche und ökumenische Beiträge stellten fest, daß sich die jeweilige kirchliche Situation von Frauen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit förderlich oder hinderlich auswirken konnte. Eine Unterstützung kam z.B. durch kirchliche Frauenverbände, durch kirchliche Frauenbeauftragte, durch die wachsende Beteiligung von Frauen an der kirchlichen Entscheidungsstruktur sowie durch die Frage nach dem spezifischen Beitrag von Frauen in der Gegenwart. Die Versuche von Gegnern der Frauenordination sowie von traditionell orientierten Kirchenfrauen und teilweise auch von Pfarrfrauen, die Theologinnen zur Übernahme des Diakonissengeistes bzw. des traditionellen kirchlichen Frauenbildes und der dafür vorgesehenen Rollen zu bewegen, wirkten sich dagegen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit hinderlich aus.

*Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit*

- *Geschlechterverhältnis/Anthropologie*: In der Diskussion über die Relevanz der theologischen Position hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses lassen sich drei verschiedene Argumentationsformen unterscheiden, die in den einzelnen Phasen der Diskussion unterschiedliches Gewicht hatten:

Die Konsequenzen aus den biblischen Aussagen zum Geschlechterverhältnis wurden vor allem in der ersten Phase intensiv reflektiert, begleiteten jedoch die Diskussion bis zur Gegenwart. Die Gegner der Frauenordination verwiesen auf das paulinische Schweigegebot in 1.Kor 14, das Lehrverbot in 1.Tim 2 und die in Gen 3 von Gott verkündigte und in Eph 5 von Paulus bestätigte Unterordnung der Frau unter den Mann entsprechend der Schöpfungsordnung. Daraus schlossen sie, daß den Theologinnen das öffentliche Reden, die Lehre gegenüber Männern und die Herrschaft über Männer, z.B. durch die Übernahme von Leitungsfunktionen, verboten sei. Die BefürworterInnen der Frauenordination interpretierten dagegen Gal 3,28 als Leitlinie entsprechend der in Christus verkündigten Rechtfertigung und Erneuerung der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter. Die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung von Joel 3, die in Apg 2,16f als Ausgießung des Geistes auf Männer und Frauen bezeugt werde, mache beide Geschlechter zum prophetischen Reden fähig. Dies korrespondiere mit dem in den Evangelien bezeugten Handeln Jesu gegenüber Frauen, der mit antiken Vorurteilen gebrochen habe.

Der dogmatisch-anthropologische Diskurs dominierte vor allem in der zweiten Diskussionsphase in Deutschland. Peter Brunner konstruierte damals aus Eph 5, wo die Rede von der Hauptschaft Christi ist, und Gen 3, der Ankündigung der Herrschaft des Mannes über die Frau nach der Vertreibung aus dem Paradies, eine hierarchische Kephale-Ordnung: Gott-Christus-Mann-Frau. Die BefürworterInnen der Frauenordination verwiesen hingegen auf die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau und deren eschatologische Erneuerung aufgrund der Befreiung in Christus zum erneuten Einswerden mit Gott. Entscheidend dafür sei, daß Christus Mensch und nicht Mann wurde.

Die Anrede Gottes als "Abba" durch Jesus habe eine Lösung der Verbindung von Macht und Maskulinität hinsichtlich des Gottesbildes bewirkt.

Der soziologisch-psychologische Diskurs über das Wesen bzw. die aktuell vorfindlichen Frauen begleitete die Diskussion durch alle Phasen. Er wird auch in der Gegenwart mit unterschiedlichen Positionen geführt. Die inhaltliche Bestimmung des weiblichen Wesens ist bei BefürworterInnen und Gegnern der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt teilweise ähnlich. Es dominieren beziehungsorientierte Eigenschaften, die die Gegner der Frauenordination in einer eher passiven Gestalt, die BefürworterInnen in einer eher aktiven, die weibliche Beziehungsfähigkeit betonenden Version formulieren. In allen Phasen und auch in der ökumenischen Diskussion gab es demgegenüber Stimmen, die eine "evangelische Sonderlehre" über die Frau als Spekulation ablehnten. Sie sahen darin die Gefahr, Frauen auf Geschlechterstereotypen entsprechend der patriarchalen Perspektive festzulegen. In den aktuellen systematischen Reflexionen plädieren einige Theologinnen für die Suche und Formulierung einer neuen Frauenidentität, während andere eher für eine Dekonstruktion der herrschenden Geschlechterstereotypen, eine Analyse der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung und das Experimentieren bzw. Antizipieren neuer Formen der Gemeinschaft zwischen Männern und Frauen eintreten. Die ökumenischen Reflexionen entwerfen als Perspektive eine wechselseitig dienende Gemeinschaft von Männern und Frauen.

- *biblische Hermeneutik:* Die Gegner der Frauenordination zitierten durch alle Phasen der Diskussion hindurch etwa dieselben biblischen Stellen und begründeten damit ihre Auffassung des Schweigegebots (1.Kor 14), Lehrverbots (1.Tim 2) und Unterordnungsgebots (Eph 5) für Frauen. Das Hauptgewicht lag dabei auf dem paulinischen Schweigegebot. Den Schutz ihrer Gewissen forderten sie unter Bezug auf Röm 14 und 1.Kor 8. Dort wird den Schwachen in den Gemeinden der Schutz ihres Gewissens zugesagt. Die BefürworterInnen der Frauenordination lehnten die in ihren Augen "eklektizistisch-fundamentalistische" Vorgehensweise im Umgang mit der Schrift ab. Ihrer Meinung nach ist der biblische Gesamtzusammenhang und der historische Kontext zu berücksichtigen. Die Mitte der Schrift sei die Heilstat Gottes in Jesus Christus. Einzelne Aussagen von Paulus seien deshalb im Rahmen aller seiner Aussagen zum Geschlechterverhältnis zu interpretieren und auch unter Berücksichtigung der damaligen und der heutigen Situation. Gal 3,28 stelle eine christologisch begründete Aussage zum Geschlechterverhältnis dar. Nicht nur über das Geschlechterverhältnis, sondern auch über Amt und Ordination sei im eschatologischen Horizont des Neuen Testaments nachzudenken.

- *Ökumene:* Das Argument, daß die Bemühungen um eine ökumenische Einheit mit der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen durch die Einführung der Frauenordination in den reformatorischen Kirchen beeinträchtigt würden, brachten die Gegner der Frauenordination in der zweiten Phase der Diskussion und vereinzelt bis in die Gegenwart vor, so z.B. auch der lettische Bischof. Die BefürworterInnen wandten dagegen ein, daß es für die Einheit der Kirche gemäß CA VII ausreichend sei, daß das Evangelium schriftgemäß verkündigt werde und die Sakramente ordnungsgemäß verwaltet würden. Eine Übereinstimmung in allen Fragen der Lehre und Ordnung sei nicht nötig. Umgekehrt könnte die Evangeliumsverkündigung der evangelischen Kirche Schaden erleiden, wenn nicht davon gezeugt würde, daß nach der Prüfung von Schrift, Bekenntnis und Situation die Frauenordination zu befürworten sei. Die ökumenische Diskussion sah eine Perspektive im Austausch der positiven Erfahrungen der Kirchen, die Frauen ordinieren, sowie im kontinuierlichen Dialog zwischen Kirchen, die die Frauenordination ablehnten und solchen, die sie befürworteten.

Parvey stellte 1980 die These auf, daß die Frauenordination nicht als Hindernis für die Ökumene zu sehen sei, sondern als Gelegenheit zum Kampf gegen die Sünde der Trennung am Tisch des Herrn.

- *Amtsverständnis*: Die Auseinandersetzungen um das Amtsverständnis und dessen jeweilige Konsequenzen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit dauerten durch alle Phasen der Diskussion hindurch bis in die Gegenwart an. Die Position, daß das Pfarramt "Mannesamt" ist, dem die Theologinnenarbeit als "helfender Frauendienst" oder Amt sui generis entsprechend der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung korrespondiere, war vor allem in der ersten und zweiten Phase der Diskussion anzutreffen. Die Vertreter dieser Position, insbesondere Elert und Brunner, gingen davon aus, daß Jesus keine Frauen ins Apostelamt berufen habe. Luther habe die Frauen nur im Notfall verkündigen lassen. Das ordinierte Priesteramt stehe dem Priesteramt aller Gläubigen gegenüber. Als Hirtenamt repräsentiere es Christus als Mann personal. Der Hirte übernehme die Funktion eines Hauptes der Gemeinde, dem Gemeindeleitung, öffentliches Lehramt und alle Herrschaftsfunktionen in der Gemeinde zukämen. Die Theologinnen könnten dagegen aufgrund ihres Frauseins nur eine Gemeindepflegearbeit, einen "helfenden Dienst" ohne Ordination zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übernehmen. Als "theologisch gebildete Diakonissen" könnten sie - wie die Frauen im Neuen Testament - innovatorisch, beziehungsorientiert, missionarisch und flexibel wirksam werden. Mit ihrem Amt sui generis nehmen sie eine Zwischenstellung zwischen Amt und Gemeinde ein. Ihnen komme nicht die Ausübung von Herrschaftsfunktionen zu, sondern die Orientierung an der jesuanischen Praxis der Fußwaschung und des Tischdienstes.

Die BefürworterInnen einer Partizipation von Frauen am geistlichen Amt begründeten ihre Position zunächst mit der Vielzahl von Ämtern im Neuen Testament. Dort sei dessen eschatologischer Charakter als Instrument des Zeugnisses von der Versöhnung der Welt in Gott bedeutsam. Nach CA VII bestehe die Aufgabe des Amtes in der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der ordnungsgemäßen Verwaltung der Sakramente. Eine Höherbewertung der Sakramentsverwaltung gegenüber der Wortverkündigung widerspreche den reformatorischen Einsichten. Das Pfarramt unterscheide sich durch seine Institutionalität und nicht durch einen character indelibilis vom Priestertum aller Gläubigen. Das Pfarramt repräsentiere Christus funktional und nicht personal seine Maskulinität. Die fundamentale Einheit des Amtes sei ein Ergebnis der theologischen Reflexion über das Amt im Laufe der Diskussion über die Frauenordination. Die AmtsträgerInnen seien ordnungsgemäß dazu berufen. Die Gestaltung des Amtes als Beruf und die Ordnung der Berufung zu ihm sollten entsprechend der Einsicht über den notwendigen Wandel des Amtes als situationsbezogener Institution erfolgen. Die Übernahme von Leitungsfunktionen in der Kirche geschehe als Dienst. Das Bischofsamt sei ein exponiertes Pfarramt und nicht ein Herrscheramt. Die Partizipation von Mann und Frau im Amt sei Zeichen für die Inklusivität des Amtes. Ein geschlechtshierarchischer Ausschluß der Frau vom geistlichen Amt sowie die Delegation diakonischer Aufgaben an Frauen verletze die Inklusivität des Amtes. Als weitere Veränderungen des traditionellen Amtsverständnisses faßten sie die Auflösung der Monostruktur, die Aufgabenteilung mit MitarbeiterInnen und der Gemeinde, das Experimentieren mit verschiedenen Arbeitszeitmodellen und eine neue Verbindung von diakonischen Aufgaben, familiärer Arbeit und Freizeit ins Auge. Manche der systematischen Reflexionen und ein ökumenischer Beitrag äußerten die Befürchtung, daß sich lediglich die ordnungstheologische Interpretation des Geschlechterverhältnisses im allgemeinen Bewußtsein verändert habe, während die amtstheologischen Konzeptionen keine grundsätzliche Transformation erfahren hätten. Manche Bei-

träge äußerten dagegen die Überzeugung, daß eine Rückbesinnung auf das reformatorische Amtsverständnis stattgefunden und auch Wirkungen gezeigt habe.

- *Das Verhältnis von Praxis, Kirchenrecht und kirchlicher Ordnung*: In der ersten Phase der Diskussion über die Theologinnenarbeit und in manchen der systematischen Reflexionen war die Auffassung anzutreffen, daß sich die kirchenrechtlichen Regelungen durch die Praxis und die Bewährung der Theologinnenarbeit in bestimmten Praxisfeldern und Notsituationen weiterentwickeln würden. In der Gegenwart forderten verschiedene Seiten begrenzte Experimente und Projekte, um vor einer Veränderung der rechtlichen Regelungen die Chance zu deren Erprobung zu haben. Eine systematische Reflexion und auch die Stellungnahme der EKD räumten dem Argument "Bewährung in der Praxis" einen wesentlich kleineren Stellenwert ein.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen kirchlicher Ordnung und gesellschaftlicher Ordnung vertraten vor allem in der zweiten Phase der deutschen Diskussion ordnungstheologisch denkende Gegner der Frauenordination die Meinung, daß die kirchliche Ordnung, die ihrer Auffassung nach auf der Schöpfungsordnung beruhte, gegenüber den gesellschaftlichen Veränderungen bewahrt werden müßte. Die Mehrheit der Beteiligten an der Diskussion vertraten jedoch die Meinung einer Wechselwirkung zwischen der Kirche als Institution und der Gesellschaft. Die Kirche habe sich der Gesellschaft mit ihrer Ordnung weder anzupassen noch von ihr abzugrenzen, sondern mit Hilfe des Evangeliums zu ihrer kritischen Erneuerung beizutragen. Field-Bibb wies auf die Tendenz des kirchlichen wie des gesellschaftlichen Kontextes zu Hierarchisierung und Exklusivität sowie vereinnahmender Repräsentation und Akzeptanz hin. Globig betonte die Ausrichtung des göttlichen Verkündigungauftrags auf diese Strukturen. In der ökumenischen Diskussion wurde dafür plädiert, die kulturellen Wurzeln jeder Kirche zu respektieren, sie jedoch gleichzeitig kritisch zu befragen, inwiefern sie der Vision des Reiches Gottes entsprachen, die in der Heiligen Schrift verkündigt werde.

Für die Vertreter der Auffassung, daß die Kirchenordnung auf Schöpfungsordnungen Gottes beruhe, bestand diese wesentlich in der geschlechtshierarchischen Unterordnung der Frau. Eine Änderung dieser Ordnung bedeutete für sie Häresie.

Diejenigen, die die Meinung vertraten, daß die kirchlichen Ordnungen der jeweiligen Situation gemäß vom Evangelium inspiriert gestaltet werden sollten, betonten auch, daß sie ordnungsgemäß eingesetzt werden sollten. Es wurde die Frage gestellt, inwiefern ihre Geltung von synodalen Mehrheitsentscheidungen, von der Akzeptanz von Kirchenleitungen, Bischöfen und Gemeinden bzw. von der Rücksichtnahme auf die Gewissen von Schwachen abhängig sein durfte. Grundsätzlich gelte, daß sie der Aufgabe der Kirche dienen sollten, den Leib Christi zu erbauen. Theologische Erkenntnisse dürften nicht kirchenpolitischen Positionen geopfert werden. Gerade die im Laufe der Diskussion über die Frauenordination gewonnenen theologischen Erkenntnisse böten die Chance zu einer christologischen Neugestaltung der kirchlichen Ordnungen hin zu einer geschwisterlichen, partizipativen Kirche, deren Strukturen weder geschlechtshierarchisch noch herrschaftlich-exklusiv sein sollten, sondern horizontal und reziprok.

- *konfessionsspezifische Akzente:* Senghaas-Knobloch kam aufgrund ihrer historischen Untersuchung zu der Hypothese, daß die reformierte Theologie mit ihrer differenzierten Ämterlehre eine schnellere Entwicklung der Theologinnenarbeit zu ermöglichen schien als die lutherische Lehre von dem einen Amt. Dirks-Blatt zeigte dagegen in ihrer Analyse der aktuellen Situation der Theologin-

nenarbeit im Reformierten Weltbund, daß die Lage und Argumentationen dort mit denen im Lutherischen Weltbund vergleichbar waren.

In der Entscheidung für die theologische Legitimität der Frauenordination wurden folgende konfessionelle Aspekte der lutherischen Theologie wirksam. Es bestand Übereinstimmung, daß die Frage an Schrift und Bekenntnis zu prüfen sei. Die Gegner der Frauenordination nahmen keinen konkreten Bezug auf das Bekenntnis. Sie brachten lediglich einzelne Äußerungen Luthers vor, daß Frauen nur im Notfall, beim Versagen oder Fehlen von Männern, die öffentliche Verkündigung übernehmen dürften.

Die BefürworterInnen der Frauenordination begründeten deren Bekenntnisgemäßheit dagegen mit folgenden zentralen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses. Nach CA 7 sei es Aufgabe des Amtes, das Evangelium öffentlich zu verkündigen und die Sakramente ordnungsgemäß zu verwalten. Für die Einheit der Kirche sei die Wahrnehmung dieser beiden Formen der Verkündigung ausreichend. Eine Übereinstimmung in allen Fragen der kirchlichen Ordnung werde dagegen nicht als notwendig vorausgesetzt. Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses sei die Rechtfertigung beider Geschlechter in Christus zentral, die durch die Taufe Anteil am Priestertum aller Gläubigen erhielten. Diese christologische Statuszuschreibung sei im Vergleich zu einzelnen Aussagen Luthers, wann Frauen öffentlich verkündigen können, höher zu bewerten. Dies bekräftige auch Luthers Auslegung des vierten Gebots im Sinne einer Verantwortlichkeit beider Geschlechter im Elternamt.

Die aktuelle LWB-Diskussion über die Frauenordination betont die lutherische Verhältnisbestimmung von Glauben und Werken als kritischen und befreienden Akzent gegen die Tendenz zur Selbstrechtfertigung durch Arbeit. Allerdings wurde auch auf die Diskrepanz zwischen den befreienden Aussagen Luthers und der auf die Autorität des Pfarrers fixierten Mentalität vieler Kirchenmitglieder sowie die gerade in manchen lutherischen Kirchen sehr hierarchisch-bürokratischen Strukturen hingewiesen. Diese erschweren Erneuerungsversuche der Pastorinnen hin zu partizipativen kirchlichen Arbeitsformen und Kirchenstrukturen.

- *Sozialethische-kontextuelltheologische Aspekte:* Die Gegner der Frauenordination äußerten vor allem in der zweiten Diskussionsphase und bis in die Gegenwart, daß es Aufgabe der Kirche sei, die traditionellen hierarchischen Strukturen zu bewahren, da sie mit der Schöpfungsordnung Gottes übereinstimmen.

Die BefürworterInnen der Frauenordination vertraten dagegen die Auffassung, daß die Tradition anhand von Schrift und Bekenntnis zu prüfen sei, um festzustellen, wo ein Reagieren auf gesellschaftliche Veränderungen, z.B. hinsichtlich der sozioökonomischen Situation von Frauen nötig ist. In der ökumenischen Diskussion wurde darauf hingeweisen, daß die Kirche auch eine prophetische Aufgabe gegenüber der Gesellschaft und Kultur habe im Sinne einer permanenten Suche nach evangeliumsgemäßen Impulsen zur Erneuerung von Kirche und Welt.

Unterschiedliche Meinungen gab es hinsichtlich der Frage, ob die Diskussion um die Frauenordination dazu geführt habe, daß der gesellschaftliche Umbruch im 19. Jahrhundert verarbeitet wurde. Während die einen behaupteten, es sei lediglich zu einer Anpassung der kirchlichen Strukturen an die sozioökonomische Situation von Frauen bei unverändertem Amtsverständnis gekommen, sahen andere innovatorische Wirkungen im Sinne einer Abkehr von einer geschlechtshierarchischen Anthropologie und "katholisierenden Tendenzen" im Amtsverständnis durch Rückbesinnung auf die Schrift und auf reformatorische Erkenntnisse.

# TEIL B: Die Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKiB)

## 1. Vorbemerkungen

Durch die Teilnahme am ersten kirchlichen Examen entstand Anfang der 20er Jahre eine erste offizielle Verbindung zwischen Theologinnen und der ELKiB. Um den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext zu der folgenden Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKiB bis zum Jahre 1990 ins richtige Verhältnis zu setzen, gibt das zweite Kapitel einen Überblick über die sozioökonomische Situation von Frauen in Deutschland bzw. in der Bundesrepublik Deutschland sowie über die kirchliche Situation in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Das dritte Kapitel stellt die einzelnen Phasen der Theologinnengeschichte dar entsprechend der Schritte der Rechtsentwicklung. Die erste Phase reicht bis zur Verabschiedung des Vikarinnengesetzes 1944. In dieser Zeit arbeiteten die Theologinnen in individuell organisierten Arbeitsfeldern. Sie gründeten den bayerischen Theologinnenkonvent. Sowohl die Theologinnen als auch die Kirchenleitung stellten die ersten Überlegungen zu einer Konzeption der Theologinnenarbeit an. In der zweiten Phase, in der Nachkriegszeit bis 1970, waren die Überlegungen der Theologinnen und des Landesbischofs von der Frage bestimmt, ob und wie ein geschlechtsspezifisches Amt sui generis für die Theologinnen entwickelt werden sollte und könnte. Verbesserungen der Arbeitsbedingungen der Theologinnen und insbesondere auch die Übertragung der Sakramentsverwaltung wurden diskutiert. Die dritte Phase von 1970 bis 1975 war von der Entscheidung der Theologinnen und vieler SynodalInnen für die Einführung der Frauenordination gekennzeichnet - im Dissens zum bayerischen Landesbischof Dietzfelbinger, der seine Amtszeit daraufhin vorzeitig beendete. In der vierten Phase von 1975 bis 1990 standen die Bemühungen um eine Erweiterung der bisherigen Amtsformen für Frauen und Männer mit Hilfe des Erprobungsgesetzes sowie die erneute Diskussion über geschlechtsspezifische Regelungen im Falle des Erziehungsurlaubs und des Vetoparagraphen im Mittelpunkt.

Die Ergebnisse aus den Interviews mit 20 bayerischen Theologinnen, die deren subjektive Reflexion ihrer Berufsgeschichte, des Geschlechterverhältnisses und ihres Amts- und Ökumeneverständnisses zeigen, stellt das vierte Kapitel dar.

Eine Zusammenfassung und Auswertung folgt im fünften Kapitel, das die Bezüge zwischen der Entwicklung der Theologinnenarbeit und der subjektiven Reflexion der Theologinnen sowie dem sozioökonomischen Kontext von Frauen und dem kirchlich-institutionellen Kontext herstellt.

Die Quellenbasis für die Darstellung des Kontextes und der Entwicklung der Theologinnenarbeit in Bayern ist ausgesprochen gut. Für die Darstellung des Kontextes habe ich entsprechende Monographien und Aufsätze herangezogen, insbesondere für die Darstellung der letzten Phase der Entwicklung in der ELKiB auch Landessynodenprotokolle. Die Darstellung der historischen Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKIB beruht zum einen auf den Akten des bayerischen Theologinnenkonvents (ABTK), die mit Dokumenten aus den Sammlungen einzelner bayerischer Theologinnen und dem Archiv des Frauenforschungsprojektes für die Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Göttingen-Bovenden, ergänzt wurden. Die Akten des bayerischen Theologinnenkonvents sind im landeskirchlichen Archiv der ELKiB in Nürnberg anzutreffen, wie auch die zweite wichtige unveröffentlichte Quelle, die Akten des bayerischen Landeskirchenrates zur Theologinnenarbeit sowie die

Dokumente einzelner kirchlicher Organisationen, wie z.B. des Arbeitskreises Evangelische Erneuerung (AEE). Eine weitere wichtige Quelle stellen die Protokolle der bayerischen Landessynode dar. Außerdem existieren Zeitschriftenartikel und Dokumente von Einzelpersonen, die im Quellen- und Literaturverzeichnis sowie am konkreten Ort angegeben sind. Grundlage für die Darstellung der subjektiven Reflexionen der bayerischen Theologinnen sind die Interviews, deren Entstehung die Vorbemerkungen zum vierten Kapitel beschreiben.

## 2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext:

### 2.1. Die Entwicklung der sozioökonomischen Situation von Frauen in Deutschland, ab 1949 in der Bundesrepublik Deutschland

*Bis 1918: Urbanisierung und erste Frauenbewegung*

Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden durch die aufkommende Industrialisierung und das rasche Anwachsen der Großstädte zwei neue Arbeitsmöglichkeiten für zahlreiche Frauen, zum einen als Industriearbeiterinnen, die oft bis zu 12 Stunden täglich mit der ganzen Familie unter extremen Belastungen zu arbeiten hatten, zum anderen als Dienstmädchen in bürgerlichen Haushalten. Dies war vor allem für junge Frauen interessant, die vom Land in die Stadt kamen.[1]

Die proletarische Frauenbewegung wandte sich dagegen, bestimmte Erwerbsarbeitsbereiche als "weiblich" im Sinne "einer unabänderlichen Bestimmung für den von sentimentaler Selbstsucht erfundenen natürlichen Beruf des ewig Weiblichen"[2] zu bezeichnen, wie es die Mehrheit der bürgerlichen Frauenbewegung anstrebte. Diese stellte an die Erwerbsarbeitsformen von Frauen den Anspruch, daß sie mit dem als "Mütterlichkeit" charakterisierten Wesen der Frauen übereinstimmen sollten. Angestrebt wurden solche Berufe vor allem von ledigen Frauen der Mittelschicht, die sich ihren Lebensunterhalt selbst verdienen mußten. Ehefrauen sollten sich in "rastloser Muße"[3] um das Wohl von Ehemann und Kindern sowie das reibungslose Funktionieren des Haushaltes mit Hilfe von Dienstbotenarbeit kümmern und durch ihr sozialkaritatives Engagement die bürgerlichen Haushalts- und Erziehungsnormen an die als "desorganisiert" angesehenen Unterschichtshaushalte weitergeben. Als Berufsmöglichkeiten standen für Mittelschichtsfrauen die Diakonissentätigkeit, die Anstellung als Schwester für Krankenpflege oder Kindererziehung, später auch als Kindergärtnerin und Jugendleiterin bzw. als staatlich oder kommunal angestellte Wohlfahrtspflegerin offen.[4]

Die Alternative Ehe oder Beruf war für diese bürgerlichen Frauen eher selbstverständlich, so daß auch 1892 der Erlaß eines "Zölibatsgesetzes" für Lehrerinnen in Preußen kaum bei den Betroffenen auf Protest stieß. Diese Regelung wurde faktisch erst während des Ersten Weltkrieges aufgehoben, formaljuristisch 1920, als alle geschlechtsspezifischen Ausnahmebedingungen für Frauenerwerbsarbeit im staatlichen Bereich für unzulässig erklärt wurden.[5]

---

1 Siehe WALSER, Dienstmädchen.

2 ZETKIN, Arbeiterinnen, S. 134.

3 SCHENK, Frauenbewegung, S. 19.

4 Vgl. RIEMANN, Interessen.

5 Vgl. JOEST/NIESWANDT, Lehrerinnenzölibat.

Zu einer Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten für Frauen und Mädchen war es auf Initiative der Frauenbewegung um die Jahrhundertwende gekommen. So standen ihnen ab 1908 in allen deutschen Ländern der Zugang zu höheren Mädchenschulen, inklusive des Zugangs zu Abitur und Universitätsstudium offen, wobei die Frage der Abschlußprüfungen teilweise noch ungeregelt blieb.[6]

Durch den Ersten Weltkrieg kam es zu einer zeitlich begrenzten Umschichtung weiblicher Erwerbsarbeit. Frauen nahmen stellvertretend kriegswichtige Männerarbeitsplätze ein, und verheiratete Frauen wurden infolge der niedrigen Unterstützungszahlungen für Soldatenfrauen zur Erwerbsarbeit gedrängt. Ungelernte Frauen kamen als Industriearbeiterinnen in die Schwerindustrie und in die feinmechanische Rüstungsindustrie, z.T. auch auf qualifizierte Facharbeiterstellen als Schlosserinnen, chemische Assistentinnen, technische Zeichnerinnen und Angestellte im Bereich der öffentlichen Verwaltung. Ihre Löhne waren dabei um ein Viertel oder ein Drittel niedriger als die Löhne für Männer auf den gleichen Arbeitsplätzen.[7] Die Kriegsarbeitsverwaltungen drängten auf eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen für Frauen. So sollten z.B. Fürsorgerinnen erwerbstätige Frauen bei der Bewältigung der reproduktiven Arbeit unterstützen. Entsprechende Aufgaben griff die bürgerliche Frauenbewegung dankbar auf.[8]

*Weimarer Republik: Angestelltenkultur und Gleichheitsgrundsatz*

Nach Kriegsende wurde versucht, mit Hilfe einer Demobilisierungsverordnung drei Millionen Frauen wieder aus dem Erwerbsarbeitsbereich zu entfernen.[9] Trotzdem blieben mehr Frauen erwerbstätig als vor dem Ersten Weltkrieg, jedoch verstärkt in den als frauentypisch angesehenen Industrien. Im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit standen jedoch weder die 20% der erwerbstätigen Frauen, die in der Industrie beschäftigt waren, noch die Hälfte der erwerbstätigen Frauen, die in der Haus- und Landwirtschaft tätig waren, und auch nicht die wenigen Akademikerinnen, sondern die “kunstseidenen Mädchen”.[10] Sie verkörperten als Sekretärinnen, Stenotypistinnen oder Verkäuferinnen mit Bubikopf, salopper Mode, Zigarette im Mund und einem “Weiße-Kragen-Beruf” die “moderne Frau”.

Ihre massenhafte Integration in den Dienstleistungsbereich, z.B. in die Büros als Maschinenschreiberinnen, war gleichzeitig mit einer geschlechtshierarchischen Marginalisierung ihrer Arbeit verbunden. Denn während Männer in diesen Berufszweigen in der Regel die Leitungspositionen übernahmen, mit Hinweis auf ihre mehrjährige innerbetriebliche kaufmännische Ausbildung, nahmen die Frauen, die ihre einjährige Handelsschulausbildung privat finanzieren mußten, meist untergeordnete Arbeitsplätze ein. Wenn sie in leitenden Positionen auf gleicher Ebene wie Männer tätig waren, erhielten sie durchschnittlich 10 - 25% weniger Lohn als Männer. In den Tarifverträgen war durchschnittlich eine Lohndifferenz von 20 - 40% zwischen den Geschlechtern vorgesehen.[11] Der Gleichheitsgrundsatz der WRV blieb weitgehend Makulatur. Prägend blieb insbesondere für den Bereich der

---

6 Vgl. SCHENK, Frauenbewegung, S. 28ff.

7 Vgl. SCHENK, Frauenbewegung, S. 63f.

8 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 154f.

9 Vgl. SCHENK, Frauenbewegung, S. 64. Die Entfernung der Frauen aus dem Erwerbsarbeitsbereich war in folgender Reihenfolge vorgesehen: 1. Verheiratete Frauen mit arbeitenden Männern; 2. alleinstehende Frauen; 3. Frauen, die nur ein bis zwei Personen zu versorgen hatten. Alleinstehenden Männern wurde dagegen das Recht auf Erwerbsarbeit eingeräumt.

10 "Das kunstseidene Mädchen" war der Titel eines in dieser Zeit erschienenen Romans von Irmgard Keun.

11 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 173f.; als Begründung wurden die geringeren Reproduktionskosten der Frauen angegeben, die als "wesensgemäße" Reproduktionsarbeiterinnen die anfallenden Arbeiten wie Kochen, Waschen, Putzen teilweise selbst erledigen könnten, während der Mann auf fremde, zu bezahlende Arbeitskräfte angewiesen sei.

reproduktiven Arbeit das patriarchale Recht des BGB, das auch der Auffassung der Bevölkerungsmehrheit entsprach und das der Bund deutscher Frauenvereine auch nach 1918 weiterhin befürwortete. Letzterer hielt prinzipiell für Frauen die unbezahlte Reproduktionsarbeit für "wesensgemäß" und befürwortete eine Berufstätigkeit von Frauen lediglich für die Zeit zwischen Schulabschluß und Heirat, um damit Geld für die Aussteuer zu verdienen.[12] Entgegen dieser Vorstellung blieben jedoch 20% der verheirateten Frauen aus Arbeiterinnenfamilien und 10% aus der Angestelltenschicht ohne Unterbrechung erwerbstätig.[13] Insbesondere auf sie zielte Ende der 20er Jahre, als auch im Zusammenhang mit der Weltwirtschaftskrise die Arbeitslosigkeit stieg, die sogenannte "Doppelverdienerkampagne", die die Erwerbstätigkeit von Ehefrauen diffamierte. Die Industrie setzte jedoch ihr Interesse an billigen weiblichen Arbeitskräften faktisch durch.[14] Im staatlichen Bereich wurde dagegen die 1923 erlassene Kann-Bestimmung bezüglich einer Entlassung verheirateter weiblicher Beamtinnen 1932 in eine Muß-Bestimmung umgewandelt. Beamtinnen konnten nur noch Frauen werden, die ledig das 35. Lebensjahr erreichten. Frauen hatten keinen Zugang mehr zu einer Laufbahn als Richterin, Anwältin oder in der höheren Verwaltung. [15] Statt dessen galt die Mutterschaft als wesensgemäßer Beruf. Die Mehrheit der Frauenverbände, vor allem der Hausfrauenverband, begrüßte dies. Andere Frauenorganisationen, die für das Recht der Frauen auf Erwerbsarbeit, ihre rechtliche und lohnmäßige Gleichstellung mit dem Mann und ihre Freiheit zur Verbindung von Beruf und Familie eintraten, gerieten zunehmend in die Defensive.[16]

*Nationalsozialismus: Reproduktions-, Erwerbs- und Zwangsarbeit*

Symbol der Frauenpolitik im Nationalsozialismus war die blondbezopfte strahlende Mutter, umgeben von ihrem zahlreichen Nachwuchs. Zur Vorbereitung auf diese Arbeit im reproduktiven Bereich wurde eine Vielzahl von Bräute- und Mütterschulen eingerichtet sowie für ein "abkindbares" Ehestandsdarlehen geworben, das bei Verzicht auf eine entlohnte Arbeit gewährt wurde.[17] Entgegen den Vorstellungen kirchlicher und konservativer Kreise, denen ein bürgerliches Familienleben als Modell vor Augen stand, lag das Schwergewicht des Nationalsozialismus auf dem Zustandekommen der physischen Mutterschaft, während die ideologische Erziehung durch die nationalsozialistischen Jugendorganisationen erfolgen sollte.[18]

Die Diskriminierung der besserqualifizierten Beamtinnen im öffentlichen Dienst setzte der nationalsozialistische Staat fort. Er sperrte die Versetzung von Frauen in höhere Positionen, entlohnte Männer auf gleichwertigen Arbeitsplätzen besser und zog sie bei der Anstellung vor. Bei der Heirat von Beamtinnen erfolgte automatisch die Kündigung. Besonders betroffen waren von diesen diskriminierenden Maßnahmen Lehrerinnen, die z.B. auch als Rektorinnen abgesetzt wurden. Ärztinnen konnten ihre Assistenzzeit fast nur noch in Altersheimen und psychiatrischen Anstalten ableisten und hatten Schwierigkeiten, eine Kassenzulassung zu erhalten.[19] Bei Neuimmatrikulationen sollten Frauen nur noch 10% der

---

12 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 180.

13 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 179.

14 Vgl. KRAMER, Weltwirtschaftskrise, S. 153.

15 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 193; SCHENK, Frauenbewegung, S. 67.

16 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 195f.

17 Vgl. SCHENK, Frauenbewegung, S. 70ff.

18 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 231.

19 Siehe SCHENK, Frauenbewegung, S. 73.

Studienplätze zugänglich sein.[20] Den Zugang zum Universitätsstudium erschwerte ihnen außerdem die 1937 abgeschlossene Schulreform, die die Angleichung der schulischen Ausbildungsqualität für beide Geschlechter wieder rückgängig machte.[21] Bereits ab 1934 hatten Frauen außerdem vor dem Studienbeginn ein halbes Jahr Arbeitsdienst als Hilfskräfte in Haushalten, Kindergärten oder in der Landwirtschaft abzuleisten. Ab 1941 kam noch ein halbjähriger Kriegshilfsdienst in Rüstungsbetrieben, Heeresdienststellen, Behörden oder Krankenhäusern hinzu. Frauen bis 25 Jahre, die eine Stelle als Arbeiterin oder Angestellte suchten, hatten ab 1938 ein hauswirtschaftliches Pflichtjahr abzuleisten.[22]

Entgegen der ideologisch angestrebten Entfernung von Frauen aus der Erwerbsarbeit nahm jedoch in den Jahren 1933 bis 1939 die Prozentzahl der Frauen an der Gesamtzahl aller erwerbstätigen Personen sogar von 34,8% auf 36,5% zu, darunter insbesondere auch die Zahl der erwerbstätigen Ehefrauen, die vor allem als mithelfende Familienangehörige tätig waren.[23] Ab 1937 änderte sich die offizielle Linie der NS-Frauenarbeitspolitik. Frauen sollten nun wieder vermehrt auch Erwerbsarbeit leisten. So gewährte der Staat nun das Ehestandsdarlehen auch dann, wenn Frauen ihr Erwerbsarbeitsverhältnis nicht beendeten.[24] Er hob die Entlassungsvorschriften für verheiratete Beamtinnen wieder auf.[25]

Nach dem Kriegsbeginn im Herbst 1939 herrschte ein Arbeitskräftemangel, vor allem im Bereich der Landwirtschaft und in den Dienstleistungsberufen. Die Frauen bevorzugten vor allem Dienstleistungsverhältnisse in der öffentlichen Verwaltung, z.B. bei Post und Bahn, in Krankenhäusern oder Wehrmachtsdienststellen. Mit der Propagierung des “totalen Krieges” im Jahre 1943 rief der NS-Staat eine Meldepflicht für alle 17- bis 45-jährigen Frauen aus, die nicht schon in einem 48 Wochenstunden umfassenden Erwerbsarbeitsverhältnis standen. Allerdings machte er insbesondere für bürgerliche Frauen viele Ausnahmen. Dies führte zum Protest bei proletarischen und kleinbürgerlichen Frauen.[26] Ihre Ablehnung der Arbeitsverpflichtung brachten viele Frauen durch Arbeitsverweigerung bzw. Produktionsstörungen zum Ausdruck.[27] Anders als im Ersten Weltkrieg erhielten Soldatenehefrauen eine relativ hohe finanzielle Unterstützung vom Staat.

---

20 Siehe SCHENK, Frauenbewegung, S. 73: Dadurch sank der Anteil der Frauen an der Gesamtstudierendenzahl von 15,8% im Jahre 1932 auf 11,2% im Jahre 1939. Durch den Einzug der entsprechenden Jahrgänge in den Militärdienst einerseits sowie den großen Bedarf an wissenschaftlichem Personal für die militärischen und wirtschaftlichen Aufrüstungsprogramme andererseits stieg der Frauenanteil in den Kriegsjahren jedoch auf über 50%. Siehe auch FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 212.

21 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 213. Als frauenspezifische Fächer wurden Hauswirtschaft, Handarbeit, Säuglingspflege, Hygiene und Rassenbiologie betrachtet. Dagegen wurde für Mädchen die Ausbildung in den naturwissenschaftlichen Fächern gekürzt, so daß sie nach dem sog. "Puddingabitur" nur mit einer Zusatzprüfung in Geschichte, Mathematik, Physik sowie mit einer zweiten Fremdsprache zum Universitätsstudium zugelassen wurden.

22 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 219.

23 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 210.

24 Das ideologische Programm der "Emanzipation von der Frauenemanzipation" wurde jedoch nicht offiziell widerrufen. Hitler selbst priorisierte bis Kriegsende eine Freistellung der "erbgesunden" deutschen Frau von der Erwerbsarbeit zugunsten der Kinderproduktion. Siehe SCHENK, Frauenbewegung, S. 75.

25 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 74.

26 Vgl. SCHENK, Frauenbewegung, S. 76; MÜLLER, Lebenslauf, S. 76, bestreitet dagegen die auch in der alltagsgeschichtlichen Literatur öfter anzutreffende Meinung, daß vor allem verheiratete Unterschichtsfrauen als Manöv riermasse des Arbeitsmarktes dienten. Gerade die Erwerbstätigkeit von verheirateten Frauen mit höherer Bildung habe auch schon in der Vorkriegszeit stark zugenommen.

27 Siehe RUHL, Frauenalltag, S. 39.

Nach der Eroberung weiter Gebiete Osteuropas zwang der NS-Staat mehr und mehr Menschen aus diesen Gebieten, als “Fremdarbeiterinnen” in Deutschland fehlende Arbeitskräfte zu ersetzen, gerade auch im Bereich der Rüstungsindustrie und Landwirtschaft.[28]

Die erhebliche Differenz zwischen Frauen- und Männerlöhnen blieb auch im Krieg bestehen. Frauen verdienten bis zu 30% weniger als Männer auf entsprechenden Arbeitsplätzen. Im Angestelltenbereich betrug die Differenz 10-20%. Lediglich im öffentlichen Dienst erhielten manche Frauen bei Kriegsstellvertretung den der Stelle entsprechenden Lohn. Manche Betriebe machten Zugeständnisse, um Frauen bei der Verbindung von Erwerbsarbeit und reproduktiver Arbeit zu unterstützen. So wurden betriebliche Kindergärten oder Horte eingerichtet und Sozialarbeiterinnen eingestellt.[29]

Im Durchschnitt bedeutete die erhöhte Inanspruchnahme weiblicher Arbeitskraft für den Erwerbsarbeitsbereich keine Verbesserung der beruflichen Position von Frauen. Denn während es den Schulabgängerinnen bis zum Jahre 1935 in größerer Anzahl gelang, auch im kaufmännischen Bereich eine Lehrstelle zu erhalten, standen den Berufsanfängerinnen ab 1938 vor allem gewerbliche Lehrberufe offen. Ab Kriegsbeginn sollten sie ihre Arbeitskraft meist ohne qualifizierte Ausbildung sofort vernutzen lassen. Dies hatte für die betreffenden Frauen lebenslang diskriminierende Auswirkungen.[30] Dagmar Reese und Carola Sachse weisen auf den engen Zusammenhang von Arbeitsmarkt, Bevölkerungs- und Rassenpolitik und die daraus resultierenden unterschiedlichen Anforderungen auf die Arbeitskraft von Frauen zur Zeit des NS hin.[31]

*Bundesrepublik Deutschland ab 1949: Teilzeitarbeit und rechtliche Gleichstellung*

In der unmittelbaren Nachkriegszeit blieb zunächst die Arbeitspflicht für Frauen zwischen 15 und 50 Jahren bestehen, sofern sie nicht Kinder oder hilfsbedürftige Angehörige zu versorgen hatten. Als “Trümmerfrauen” sorgten sie im Baugewerbe und in der Industrie für die ersten Schritte des Wiederaufbaus. Ab 1947 verdrängten Flüchtlinge und Kriegsheimkehrer die Frauen vom Arbeitsmarkt, so daß die Frauenerwerbsquote 1947 mit 28,3% niedriger lag als 1939.[32] Durch die Arbeitslosigkeit Anfang der 50er Jahre kam es erneut zu einer öffentlichen Diskriminierung der Erwerbstätigkeit von Ehefrauen. Sogar die Gewerkschaften plädierten für eine Restauration der als klassisch angesehenen bürgerlichen Rollenzuweisung, wonach der Mann durch außerhäusliche Erwerbsarbeit die finanzielle Verantwortung für das Familienleben trägt, während die Ehefrau für die häusliche Ökonomie zuständig ist.[33] Diese Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern propagierte auch die staatliche Frauenpolitik, nicht zuletzt, um sich von der andersartigen Politik in der DDR abzugrenzen.[34] Die große

---

28 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 214.

29 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 217.

30 Vgl. MÜLLER, Lebenslauf, S. 97.

31 Vgl. REESE/SACHSE, Nationalsozialismus, S. 82: Die NS-Frauenarbeitspolitik war davon geprägt, "daß sie die weibliche Arbeitskraft umfassend als Lohnarbeitskraft, als Hausarbeitskraft und in ihrer Gebärfunktion in den Blick nahm und Frauen als Trägerinnen dieser komplexen Arbeitskraft nach sexistischen und rassistischen Kriterien selektierte und in je spezifischer Weise für die Bedürfnisse des NS-Regimes mobilisieren wollte. Sie war in ihrem Kern verknüpft mit Rassen- und Bevölkerungspolitik, indem sie Frauen unterschiedlicher ethnischer, nationaler, religiöser und sozio-kultureller Zugehörigkeit bzw. physischer und psychischer Verfassung in unterschiedlicher Weise zu Arbeiten heranzog, bzw. von Arbeiten freistellte, sie einerseits mit Gebär-, Arbeits- und Berufsverboten belegte und andererseits der Dienstpflicht, der Pflichtarbeit, der Zwangsarbeit bis hin zur Vernichtung durch Arbeit unterwarf."

32 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 249f.

33 FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 255, weist darauf hin, daß die Quote erwerbstätiger Ehefrauen 1950 mit 26,4% deutlich geringer war als in der Vorkriegszeit, als etwa jede dritte Ehefrau in einem Lohnarbeitsverhältnis stand.

34 Vgl. ECKART, Wirtschaftswunder, S. 195.

Anzahl lediger Frauen und Witwen, die durch Erwerbsarbeit für ihr eigenes Überleben und teilweise noch das ihrer Angehörigen zu sorgen hatte, war außerhalb des offiziellen Blicks. Im Zuge des "Wirtschaftswunders" stieg die Anzahl der erwerbstätigen Frauen wieder auf 36,5% im Jahre 1961. Gegen die Erwerbstätigkeit von Müttern reagierten Kirchenvertreter, konservative Politiker und auch manche Sozialwissenschaftler mit Schuldzuweisungen gegenüber den betreffenden Frauen unter Hinweis auf die negativen Auswirkungen für das Familienleben, insbesondere die Kindererziehung.[35] Nachdem der Arbeitskräftezustrom aus der DDR nach dem Mauerbau 1961 versiegte, warben Staat und Wirtschaft verstärkt sogenannte"GastarbeiterInnen" aus Südeuropa und Mütter für Teilzeitarbeitsplätze an. Als deren Vorteil sahen die Unternehmer, daß sich dadurch an der Verteilung der reproduktiven Arbeit innerhalb der Familie nichts veränderte. Die problematischen Auswirkungen der Teilzeitstellen, die inzwischen einen immer größeren Anteil der Frauenerwerbsarbeit ausmachten, trugen vor allem die Frauen, nämlich sehr begrenzte Aufstiegs- und Weiterbildungschancen, verdichtete Arbeitsanforderungen, Konkurrenz mit VollzeitkollegInnen.[36]

Das klassische Dreiphasenmodell der Nachkriegszeit für die Erwerbsarbeit von Familienfrauen (Ausbildung, Erwerbsarbeit, Unterbrechung zugunsten der Kinderbetreuung, Wiedereinstieg in den Beruf, z.B. auf eine Teilzeitstelle) entsprach inzwischen der Lebensrealität von immer weniger Frauen. Allerdings ist seit Ende der 70er Jahre an seine Stelle in der offiziellen Frauen- und Familienpolitik ein Modell getreten, das dieses Konzept in variierter Form propagiert. So sollen Frauen sich - entgegen den Forderungen der neuen Frauenbewegung nach einer gerechten Aufteilung der reproduktiven und produktiven Arbeiten zwischen den Geschlechtern - primär für das Arbeitsfeld Familie zuständig fühlen und daneben zur flexiblen Teilzeitarbeit bereit sein.[37] An der geschlechtsspezifischen Prägung des Erwerbs- wie des Reproduktionsbereichs hat sich damit auch nach einer weitgehenden Angleichung der Ausbildungsqualifikationen bei beiden Geschlechtern wenig verändert - ebensowenig wie an der geschlechtsspezifischen Aufteilung der Erwerbsarbeit. So arbeiten Frauen weiterhin vorwiegend innerhalb der Berufsfelder Lehren, Erziehen und Heilen, während Männer im technischen und naturwissenschaftlichen Bereich dominieren.[38] Auch die geschlechtshierarchischen Einkommensdifferenzen bestehen weiter[39] - trotz der grundlegenden Veränderung der rechtlichen Position bis hin zu einem Diskriminierungsverbot im Grundgesetz und auch nach einer Veränderung des patriarchalen Familienrechts in den 50er und dann in den 70er Jahren.[40]

---

35 Vgl. ECKART, Wirtschaftswunder, S. 195.

36 Siehe ECKART, Teilzeitarbeit, S. 20. Der Anteil der Teilzeitarbeitenden stieg auf seiten der Frauen von 8,6% im Jahre 1960 auf 24,4% 1970, 29% 1980, 33% 1985, während sie auch 1985 nur von 2,2% der erwerbstätigen Männer praktiziert wurde.

37 Auf das Wechselverhältnis zwischen repressiven Leitbildern weiblicher Erwerbstätigkeit und entsprechendem Druck zur Akzeptanz solcher eingeschränkter, mit ökonomischer Abhängigkeit vom Lebenspartner verbundener Erwerbsarbeitsformen weist ECKART, Teilzeitarbeit, S. 33, hin. Es "wird in repressiver Weise auf die soziale Bindung der Frau an die Reproduktionsarbeit Bezug genommen, gleichgültig, ob die Frau selbst ihre Lebensplanung in Übereinstimmung oder in Abweichung von den Normen geschlechtlicher Arbeitsteilung getroffen hat."

38 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 261. 1982 machten 37% aller weiblichen Auszubildenden eine Lehre in einem der folgenden Berufe: Friseuse, Verkäuferin, Bürokauffrau, Arzthelferin.

39 Siehe FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 261. Das bedeutete für Vollzeitindustriearbeiterinnen im Durchschnitt 1981 31,2% weniger Lohn als für ihre männlichen Kollegen. Bei den Angestellten in Industrie und Handel differierten die Frauen- und Männerlöhne sogar um 35,4%.

40 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, S. 267-272. 1953 bzw. 1958 wurden alle gesetzlichen Bestimmungen des BGB ungültig, nach denen der Ehemann allein Entscheidungen über das gemeinschaftliche Leben betreffende Angelegenheiten fällen konnte. Das Ende der 70er Jahre reformierte Ehe- und Familienrecht wurde vom Leitbild der partnerschaftlichen Ehe mit gemeinsamer Entscheidung über die innerfamiliäre Arbeitsteilung geprägt.

*Achtziger Jahre: Flexible ungeschützte Arbeitsplätze und Erziehungsgeld*

Das Zauberwort unternehmerischer Strategien in den 80er Jahren vor allem hinsichtlich der Frauenerwerbsarbeit hieß "Flexibilisierung der Erwerbsarbeitsformen".[41] Das Ziel war die Minimierung der Personalkosten, und das Mittel war die Reduzierung von vollzeitigen, existenzsichernden, unbefristeten, tarif- und versorgungsrechtlich abgesicherten "Normalarbeitsplätzen" zugunsten von "ungeschützten" Arbeitsplätzen.[42] Um solche handelte es sich bei 90% der in diesen Jahren neu geschaffenen Arbeitsplätzen, die zu einem großen Teil von Frauen besetzt wurden. Nachdem damit oft keine eigenständige Existenzsicherung zu erreichen ist, geraten Frauen dadurch im Alter oder bei Scheidung in den Zustand der Armut und Unterstützungsbedürftigkeit.[43]

Zu den eindeutigen Verliererinnen des Umstrukturierungsprozesses im Erwerbsarbeitsbereich zählen die Arbeitsmigrantinnen. Ihre hohe Erwerbsarbeitsquote im Jahre 1976 (75% gegenüber 47% bei dem Durchschnitt aller Frauen in der BRD) wurde zum einen durch die hohe Arbeitslosenzahl und zum anderen durch die Restriktionen des Ausländerrechts drastisch verringert. Die Wegrationalisierung industrieller Arbeitsplätze traf vor allem sie - und sie anders als deutsche Frauen, die teilweise im qualifizierten Dienstleistungssektor unterkamen. So sind besonders Arbeitsmigrantinnen der älteren Generation auf schlecht entlohnte Arbeitsstellen im Reinigungsgewerbe zum Erwerb des Existenzminimums angewiesen.[44]

Der Staat wirbt in der Gegenwart für eine Vereinbarung familiärer unbezahlter bzw. pauschal entgoltener Pflegearbeit für Kinder, Alte und Pflegebedürftige, in Kombination mit einer flexiblen Teilzeitarbeit für die "Frau von heute".[45] Dem entspricht, daß das Erziehungsgeld auch mit einer halbtägigen Erwerbsarbeit verbunden werden kann. Dies nehmen fast ausschließlich Frauen in Anspruch, während Männer sich eher gegen die negativen Folgen einer unterbrochenen Berufstätigkeit in Form einer Verschlechterung von Aufstiegschancen, häuslicher Isolation und ökonomischer Abhängigkeit vom Lebenspartner entscheiden.[46]

---

41 MÖLLER, Flexibilisierung, S. 149f., zählt folgende Flexibilisierungswege auf: Abbau von Arbeitsplätzen, sei es durch natürliche Fluktuation oder Umwandlung von Vollzeit- in Teilzeitstellen; Ausbau ungeschützter Arbeitsverhältnisse, zeitliche Zerstückelung des Arbeitseinsatzes; befristete Arbeitsverträge. Dies betrifft bereits 27% der Beschäftigen und 50% der Neueinstellungen. Eine Beschäftigungsgarantie z.B. während des Erziehungsurlaubs wird damit hinfällig gemacht. Weitere Maßnahmen sind die Verjüngung des Personals, Abbau sozialer Leistungen, Auslagerung von Arbeit in andere Länder, Arbeitsintensivierung, Einfordern von Überstunden, Einstellung kostenloser oder billiger Arbeitskräfte aus dem Zweiten Arbeitsmarkt, z.B. von ABM-Kräften, Zivildienstleistenden, arbeitsverpflichteten SozialhilfeempfängerInnen; Förderung von Kleinst- und Scheinselbständigen, z..B TeleheimarbeiterInnen; freie MitarbeiterInnenstellen in Projekten, Medienbereich, Erwachsenenbildung.

42 Nach MÖLLER, Brot, S. 10, liegt ein ungeschütztes Arbeitsverhältnis vor, wenn mindestens eines der folgenden vier Merkmale zutrifft: Nicht auf Dauer angelegt; ohne tarifrechtliche Einbindung; nicht existenzsicherndes Einkommen; ohne sozialversicherungsrechtliche Einbindung.

43 Vgl. MÖLLER, Brot, S. 11f.; MEINERS, Liebe, S. 129, macht darauf aufmerksam, daß gegenwärtig etwa jede dritte Ehe durch Scheidung beendet wird. Die klassische vierköpfige Familie ist in nur 10% der bundesdeutschen Haushalte anzutreffen. Es setzt sich immer mehr die Tendenz zu Einpersonenhaushalten bzw. Teilfamilien mit einem Elternteil durch.

44 Vgl. TOKSÖZ, Immigrantinnen.

45 BRAUN/KREMER/LEDDIN, Erziehungsgeld, S.95, zitiert die Aussage des CDA-Ausschusses: "Keine andere Arbeit ist so unmittelbar dem Leben verbunden. Die Arbeit der Mutter enthält mehr von dem ursprünglichen Schöpfungscharakter der Arbeit, als alle Humanisierungsbemühungen der Erwerbsarbeit zurückgeben können", sowie von Norbert Blüm: "Wir müssen auch für die Gleichberechtigung der nichterwerbstätigen Mutter mit der erwerbstätigen Frau kämpfen."(S. 98.)

46 Siehe NOTZ, Väter, S. 138.

## 2.2. Die Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

*Konstituierung und Konfessionalisierung bis 1918*

Während weite Teile der mittel- und oberfränkischen Gebiete, die heute zur ELKiB gehören, auf eine reformatorische Tradition bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts zurückblicken können, wies das Herzogtum Bayern aufgrund der dort erfolgten strikten Unterdrückung reformatorischer Bestrebungen bis 1800 fast ausschließlich katholische Untertanen auf.[47] Eine Veränderung dieses ”Reinheitsgebotes” hing zum einen mit der Hochzeit eines bayerischen Fürsten mit einer lutherischen Prinzessin aus Baden zusammen. Ihr Ehevertrag sicherte 1797 ihr und ihrem Hofstaat die freie Religionsausübung mit der Unterstützung eines evangelischen Hofgeistlichen zu. Das Religionsedikt von 1809 gewährte dann auch der evangelischen Bevölkerung die bürgerlichen Rechte und den Zugang zu Staatsämtern.[48]

Eine bedeutsame Steigerung der evangelischen EinwohnerInnenzahl in Bayern hing mit Gebietsverschiebungen infolge des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 zusammen.[49] Entsprechend der territorialistischen Auffassung ordnete der bayerische König 1808 die Einrichtung eines Generalkonsistoriums als Kirchensektion im Ministerium des Inneren ein. Dieses war für rechtliche und organisatorische Entscheidungen und für solche bezüglich Kultus und Lehre in den ”in einer Gesamtgemeine vereinigten evangelischen Kirchengemeinen des ganzen Königreichs”[50] zuständig. Es hatte jedoch vor der Behandlung vieler Fragen die Genehmigung des Ministeriums bzw. des Königs selbst einzuholen. Die kirchliche Ordnung bestand darüber hinaus aus nebenamtlichen Kreiskirchenräten, die die ihnen unterstellten Dekane und Pfarrer zu kontrollieren hatten, sowie jährlichen Diözesansynoden der Geistlichen auf Dekanatsebene und im vierjährigen Turnus Generalsynoden. Auf Gemeindeebene wurden Presbyterien eingerichtet.[51] Eine Reihe von evangelischen Persönlichkeiten bemühte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts um eine geistliche Reform der Volksfrömmigkeit durch volksnahe Schriften über das Leben Luthers, Volksausgaben des Neuen Testaments, die Herausgabe von Volksblättern sowie neue kirchliche Praxisformen wie Missionsverein, Armentöchteranstalt, Kindergottesdienst, Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine.[52]

Die Erneuerungsbewegung hatte zunächst der reformierte Theologieprofessor Kraft an der Theologischen Fakultät in Erlangen iniitiert. Die lutherische Konfessionalisierung war die Reaktion zum einen auf den wachsenden Druck der katholischen Kirche in Bayern und auf die als staatliche Gewaltmaßnahme empfundene Konfessionsunion in Preußen. Zum anderen richteten ab 1835 englische Missionsgesellschaften auch an deutsche Missionare die Verpflichtung zum anglikanischen Bekenntnis.[53] Eine Reihe Erlanger Theologen entwickelte nun in Grundlagenwerken eine spezifisch lutherische Theologie.[54] Die Kirchenleitung lehnte zunächst die Konfessionalisierung mit dem Blick auf daraus möglicherweise fol-

---

47 Vgl. PFEIFFER, Bayern, S. 365f.

48 Siehe SIMON, Kirchengeschichte, S. 553f.

49 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 543: Im Jahre 1816 hatte Bayern 750 000 evangelische, 2 300 000 katholische und 53 000 jüdische BürgerInnen.

50 Zitiert bei PFEIFFER, Bayern, S. 370.

51 Vgl. PFEIFFER, Bayern, S. 370-373.

52 Siehe SIMON, Kirchengeschichte, S. 586.

53 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 603.

54 Z.B. Theodor HARLESS, Christliche Ethik (1842); Heinrich SCHMID, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche (1843).

gende Parteiungen ab. 1841 führte sie jedoch eine auf CA VII beruhende Ordinationsverpflichtung ein, und 1857 erklärte die Generalsynode das lutherische Bekenntnis in der bayerischen Landeskirche als bindend. Die reformierten Gläubigen bildeten nun eine eigene kirchliche Organisation.[55]

Diese lutherische Konfessionalisierung war eines der Lebensziele des Lutheraners Wilhelm Löhe, der seit 1837 in Neuendettelsau ein Zentrum der diakonischen und missionarischen Arbeit geschaffen hatte. Er bildete seit 1842 Missionare aus und verfaßte 1844 eine "Agende für die christlichen Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses" als Hilfe für die deutschen Auswanderergemeinden in Nordamerika. Seine missionarische Arbeit finanzierte er durch die Herausgabe der Zeitschrift "Die kirchlichen Mitteilungen".[56] Wegweisend wurde auch seine Einrichtung einer Diakonissenanstalt unter weiblicher Leitung zur Ausbildung von Gemeindediakonissen in Neuendettelsau, zu der verschiedene Mädchenschulen und weitere kirchliche Einrichtungen wie Blödenanstalt, Krankenhaus, Rettungshäuser für Mädchen hinzukamen.[57]

Ein weiteres Anliegen Löhes war der Verzicht des katholischen Königs von Bayern auf die Ausübung des Summepiskopats in der lutherischen Kirche. Ein erster Schritt dazu geschah Ende des 19. Jahrhunderts, als die kirchlichen Behörden und Gremien eine größere Selbständigkeit bekamen.[58] Gleichzeitig entstanden neue kirchliche Arbeitsfelder, z.B. durch die Gründung von Stadtmissionsvereinen. Die Kirche richtete neue Seelsorgestellen ein und baute einige Kirchen bzw. Bethäuser in Diaspora- und Großstadtgemeinden. Als Ergänzung zu der manchmal in Spannung zur bayerischen Kirchenleitung stehenden diakonischen Arbeit in Neuendettelsau gründete 1890 der Landesverein für Innere Mission eine Diakonenanstalt.

In den Gemeinden begann die Jugendarbeit in Form von CVJM-Gründungen nach US-amerikanischem Vorbild, z.T. auch als Gruppen von Konfirmierten, die sich in Jungfrauen- bzw. Jünglingsvereinen zusammenfanden.[59] Ein Großteil der bayerischen Pfarrerschaft absolvierte in dieser Zeit das Theologiestudium in Erlangen und erfuhr so eine relativ homogene lutherische Prägung. Seit 1870 trafen sich die Pfarrer getrennt von den Laien zu Pastoralkonferenzen, 1891 gründeten sie den Pfarrerverein. Zu einer Auseinandersetzung mit religionskritischen liberalen Prägungen kam es in Bayern Anfang des 20. Jahrhunderts durch die Veröffentlichungen der beiden liberal-neoprotestantischen Nürnberger Pfarrer Geyer und Rittelmeyer. Diese stießen bei den gebildeten Kreisen des Bürgertums auf größeres Interesse, bei den Bekenntnistreuen jedoch auf heftige Ablehnung.[60]

*Die neue staatskirchenrechtliche Situation in der Weimarer Republik*

An die Stelle des königlichen Summepiskopats trat in der Weimarer Republik eine eigenständige kirchliche Ordnung, wie es in Art. 137 der Weimarer Reichsverfassung vorgesehen war. Dieser war mit der Feststellung eingeleitet: "Es besteht keine Staatskirche." Der Staat räumte den beiden großen Konfessionskirchen die Möglichkeit ein, als "Körperschaft öffentlichen Rechts" auf "Grundlage der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bedingungen Steuern zu erheben", in

55 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 603, S. 622 und S. 625.

56 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 631 und S. 647. Ab 1860 waren die in Neuendettelsau ausgebildeten missionarischen Helfer auch bei Auswandererfamilien deutscher Abstammung in Australien, ab 1897 auch in Brasilien tätig.

57 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 634.

58 Vgl. PFEIFFER, Bayern, S. 377; SIMON, Kirchengeschichte, S. 613.

59 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 649f.

60 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 653.

öffentlichen Anstalten Gottesdienste und Seelsorge durchzuführen und auf Elternwunsch hin bekenntnisgebundene Schulen einzurichten. Der Religionsunterricht blieb ordentliches Lehrfach. Damit erhielten die Landeskirchen eine ökonomisch-institutionelle Selbständigkeit und konnten ihre Einflußmöglichkeiten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erweitern.[61]

In der ELKiB vollzog das Oberkonsistorium und die neugewählte Landessynode die innerkirchliche Neuordnung. Sie gestanden Frauen erstmals das aktive innerkirchliche Wahlrecht zu.[62] Angesichts der Alternative Bekenntniskirche oder Volkskirche entschieden sie sich für letztere. Nach eingehenden Beratungen wurde 1921 eine Kirchenverfassung verabschiedet, die für ein halbes Jahrhundert Gültigkeit behielt. Die bayerische Landessynode als Gesetzgebungskörperschaft setzte sich aus 2/3 Laien und 1/3 Geistlichen zusammen und war für Verfassungsfragen, Ämterorgansiation, Kirchenhaushalt, Agende, Gesangbuch und Katechismus zuständig. Der Landessynodalausschuß sollte mit dem Landeskirchenrat in dringenden Fragen außerhalb der Synodaltagungen zusammenarbeiten. Drei geistliche und drei juristische Oberkirchenräte bildeten mit drei Kreisdekanen den Landeskirchenrat. Mitglied des Landeskirchenrates als primus inter pares war der Kirchenpräsident, der die Kirche nach außen vertreten sollte und dessen Veto aufschiebende Wirkung gegenüber Beschlüssen der Landesynode hatte.[63] Als Sitz des Landeskirchenamtes bestimmten sie München, um "das Ohr am Pulsschlag der Landespolitik und der staatlichen Verwaltung"[64] zu haben. 1920 kam zu der ELKiB noch die liberal-protestantisch geprägte Coburger Protestantenschaft hinzu. Mit dem bayerischen Staat schloß sie 1924 parallel zum Konkordat der katholischen Kirche mit dem bayerischen Staat einen Staatskirchenvertrag ab, der schulische und finanzielle Belange regelte und dem Staat ein gewisses Mitspracherecht in kirchlichen Angelegenheiten einräumte.[65]

Das gemeindliche Leben erfuhr neue Impulse durch einen Aufschwung der Bibelstundenarbeit unter Leitung der Pfarrer und durch die Erneuerung des Gottesdienstes durch Agendenbearbeitung und ein neues Gesangbuch. Vor allem in den Großstadt- und Diasporagemeinden wurden die Seelsorgestellen vermehrt. In Nürnberg und München wurden evangelische Schulen für Mädchen eingerichtet. Die Wohlfahrtsarbeit der Inneren Mission wurde ausgebaut ebenso wie die Missionsarbeit des bayerischen Gotteskastens.[66]

In die Jugendarbeit zog durch den Anschluß der als eigenständige Vereine organisierten geschlechtsgetrennten Jugendverbände an die entsprechenden Weltverbände eine gewisse ökumenische Weite ein. In Anlehnung an das Bemühen der weltlichen Jugendbewegung um den "neuen Menschen" führte auch die christliche Jugendarbeit ganzheitliche Arbeitsformen ein, z.B. Eichenkreuzsport, Landheime und Jugendherbergen als "Selbsthilfeprojekte" sowie einen freiwilligen Arbeitsdienst zur Bekämpfung der hohen Jugendarbeitslosigkeit. Sozialethische und biblische Fragen fanden verstärkt Beachtung.[67]

---

61 Vgl. KRUMWIEDE, Neuzeit, S. 191f.

62 PFEIFFER, Bayern, S. 380, weist darauf hin, daß dieses Wahlrecht noch kurz vorher von der bayerischen Gruppierung des DEFB abgelehnt worden war - im Widerspruch zur Position des DEFB-Gesamtverbandes, der entsprechend dem intensiven kirchlichen Engagement von Frauen ihnen das kirchliche Wahlrecht, nicht aber das staatliche Wahlrecht einräumen wollte.

63 Siehe PFEIFFER, Bayern, S. 380.

64 ROEPKE, Protestanten, S. 392.

65 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 456.

66 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 663.

67 Siehe RIEDEL, Jugend, S. 26.

Insgesamt nahm jedoch die Kirchlichkeit der Bevölkerung ab. Deutlich weniger Menschen nahmen an Gottesdienst und Abendmahl teil. Die Kirchenaustritte überwogen deutlich die Eintritte. Das Bild der ELKiB prägten die treuen Bauerngemeinden Mittelfrankens, während in den Kleinstädten eher Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche herrschte. Das großstädtische Bürgertum war eher national als lutherisch-kirchlich gesinnt, und die LehrerInnenschaft stand in Erinnerung an die geistliche Schulaufsicht der Kirche eher reserviert gegenüber. Die ArbeiterInnenschaft hielt die rechtskonservative Parteilichkeit der Pfarrer oft von der Kirche fern.[68]

Die geistigen Erschütterungen aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkrieges verarbeitete ein Teil der bayerischen Pfarrerschaft mit Hilfe des theologischen Neuansatzes Karl Barths, der in Bayern bekannt wurde durch den Herausgeber von "Zwischen den Zeiten", Georg Merz. Allerdings verstanden viele bayerische Theologen die von Barth formulierte Theologie, daß das Wort Gottes eine Krise der weltlichen Ordnungen bewirke, stärker personalistisch. Sie setzten es mit dem anderen theologischen Impuls in Beziehung, der von der Lutherrenaissance durch die Schriften Karl Holls ausging. Holl hob die Bedeutung der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre für die Lösung der Gegenwartsfragen und eine Erneuerung der Sittlichkeit des einzelnen durch das Beispiel einzelner kirchlicher Führungspersönlichkeiten mit prophetischem Geist hervor.[69]

In der zweiten Hälfte der 20er Jahre gewannen dann die beiden Erlanger Theologen Paul Althaus und Werner Elert prägenden Einfluß auf weite Teil der bayerischen Pfarrerschaft. Sie stellten im Rahmen eines nationalprotestantischen Geschichtsbildes eine enge Verbindung zwischen Nationalismus und Luthertum her. Demnach offenbart sich Gott in seinen Schöpfungsordnungen wie Volk, Staat und Familie, zu deren Erneuerung die Kirche beitragen soll. Sie gestanden dem Staat im Rahmen eines neulutherischen Zwei-Bereiche-Denkens eine weitgehende Eigenautorität und Eigengesetzlichkeit zu.[70] Der Kirche kam nach Meinung von Althaus vorrangig die Behandlung völkischer Fragen zu. Er bestimmte seinen Begriff von Volkskirche so: "Dem Volke als Volke, als Gesamtleben dienend; sodann: ihm in seiner Art dienend, worin wieder zweierlei beschlossen ist: wahrhaft deutsche Verkündigung des Evangeliums und das Eingehen der Kirche in die organischen Lebensformen und die lebendige Sitte des Volkstums."[71]

### *Die Erhaltung einer "intakten Kirche" gegenüber nationalsozialistischen Gleichschaltungs versuchen*

Die Auswirkungen dieser Volkstumstheologie zeigten sich bereits am Ende der Weimarer Republik, als innerhalb der Jugendarbeit, in einem Teil der bayerischen Pfarrerschaft und in dem zum Verband Entschiedenes Christentum gehörigen Diakonissenmutterhaus Hensoltshöhe nationalsozialistische Einflüsse Raum gewannen. [72]

Der Landeskirchenrat verpflichtete die bayerischen Pfarrer zu parteipolitischer Neutralität. Andererseits versicherte er am 13.April 1933 in einer als Kanzelabkündigung bestimmten Kundgebung den neu-

---

68 Siehe SIMON, Kirchengeschichte, S. 660-663; ROEPKE, Protestanten, S. 394.

69 Siehe SIMON, Kirchengeschichte, S. 660f.; KRUMWIEDE, Neuzeit, S. 202f.

70 Die Wirkung der Erlanger Theologie im Kontext des Nationalsozialismus analysiert HAMM, Schuld.

71 Zitiert bei SCHOLDER, Reich I, S. 141.

72 Vgl. RIEDEL, Jugend, S. 12; MEIER, Kirchenkampf I, S. 456; ROEPKE, Protestanten, S. 416.

en Herrschern die Loyalität der Kirche.[73] Die Kirche selbst trug innerkirchlich dem ”Führerprinzip” dadurch Rechnung, daß der im Mai 1933 bei einer außerordentlichen Landessynode zum Kirchenpräsidenten gewählte Hans Meiser auf seinen Wunsch hin den Bischofstitel verliehen bekam. In dem ”Gesetz zur Ermächtigung des Landesbischofs zum Erlaß von Kirchengesetzen” erhielt er eine fast unumschränkte Gesetzesgewalt in der bayerischen Kirche. Er mußte den Landessynodalausschuß nur noch anhören, konnte auch von der Kirchenverfassung abweichende Gesetze verabschieden und Verträge mit dem Reich, den deutschen Ländern oder anderen Kirchen abschließen.[74] Diese Vollmacht nutzte Meiser wenig später, um den Zusammenschluß der deutschen Landeskirchen zu einer Reichskirche zu unterstützen und gegen den Willen eines Großteils der bayerischen Pfarrerschaft Müller statt Bodelschwingh zum Reichsbischof zu wählen.[75]

Bei der Kirchenwahl im Herbst 1933 gelang es den Deutschen Christen, Vertreter in die Kirchenvorstände und Synode zu bringen. Im Landessynodalausschuß erhielten sie vier von acht Sitzen, um eine Kirchenspaltung zu verhindern. Allerdings ging ihr Einfluß in Bayern nach der Sportpalastrede zurück, die zu scharfen Protesten an die Adresse von Reichsbischof Müller führte. Müller antwortete auf die Kritik an seiner Amtsführung Anfang 1934 mit dem sogenannten ”Maulkorberlaß”, der eine öffentliche Erörterung der innerkirchlichen Auseinandersetzungen verbot. Ende Januar kam es dann angesichts der Drohung, die Staatszuschüsse für die Kirchen zu streichen, während einer Audienz bei Hitler zu einem ”Kniefall” des bayerischen und württembergischen Bischofs in Form eines öffentlichen Treuegelöbnisses gegenüber Reichsbischof Müller.[76] Als die beiden Bischöfe dieses bei ihrer nächsten Unterredung mit Hitler aufkündigten, da sie das lutherische Bekenntnis durch eine konfessionsheterogene Reichskirche gefährdet sahen, verfügte der Rechtsverwalter Jäger Eingliederungsmaßnahmen in die Reichskirche auch für Bayern und Württemberg. Jäger versuchte sein Ziel zu erreichen durch eine gewaltsame Besetzung des Landeskirchenamtes sowie durch die Absetzung und Gefangennahme der Mitglieder des Landeskirchenrates und des Landesbischofs. Er stieß auf einen unüberhörbaren massenhaften Protest bei den Kirchenmitgliedern, der Pfarrerschaft und der Bekennenden Kirche.[77] Der bayerische Landeskirchenrat widersprach seiner Absetzung und erkannte die Beschlüsse der Dahlemer BK-Synode sowie des BK-

---

73 STEINBAUER, Zeugnis, S. 80, zitiert aus dieser Kundgebung: "Ein Staat, der wieder anfängt, nach Gottes Gebot zu regieren, darf in diesem Tun nicht nur des Beifalls, sondern auch der freudigen und tätigen Mitarbeit der Kirche sicher sein. Mit Dank und Freude nimmt die Kirche wahr, wie der neue Staat der Gotteslästerung wehrt, der Unsittlichkeit zu Leibe rückt, Zucht und Ordnung mit starker Hand aufrichtet, wie er zu Gottesfurcht ruft, die Ehe heilig gehalten und die Jugend geistlich erzogen wissen will, wie er der Väter Tat wieder zu Ehren bringt und heiße Liebe zu Volk und Vaterland nicht mehr verfemt, sondern im Herzen entzündet."

74 Vgl. MEIER, Kirchenkampf I, S. 458.

75 Siehe ROEPKE, Protestanten, S. 396.

76 Siehe ROEPKE, Protestanten, S. 403f.; ausführlicher bei STEINBAUER, Zeugnis I, S. 109-153. Der Vikar Karl Steinbauer widersprach als einziger Bischof Meiser öffentlich, als dieser vor der bayerischen Pfarrerschaft seinen "Kniefall" zu rechtfertigen versuchte.

77 Die Kirchenmitglieder veranstalteten Massendemonstrationen, schickten Solidaritätsdelegationen unter das Fenster des gefangengesetzten Bischofs und hielten völlig überfüllte Bekenntnis- und Bittgottesdienste bei gelöschten Kerzen und schwarzgedeckten Ältären. Die Absicht der Polizei, Pfarrer durch Verhaftungen am Halten solcher Gottesdienste zu hindern, scheiterte am Druck der Massen, die die Freigabe der Pfarrer erzwangen. "Abordnungen der verschiedensten Gruppen, Patronatsherren, Bürger, Bauern, überliefen Tag für Tag die Partei- und Regierungsstellen aller Städte und Stellen bis nach Berlin. Vor allem der Lärm der Rieser Bauernstiefel in der Reichskanzlei war nicht gut zu überhören."(SIMON, Kirchengeschichte, S. 665.) Die Bekennende Kirche sandte einen Solidaritätsbrief an den arrestierten Meiser, ordnete Schweigen der Kirchenglocken an, exkommunizierte den Reichsbischof und verlegte ihre Dahlemer Synode elf Tage vor. Siehe auch ROEPKE, Protestanten, S. 409-412; MEIER, Kirchenkampf I, S. 465f.

Bruderrates an. Am gleichen Tag erging eine Gesprächseinladung Hitlers an die Bischöfe Meiser und Wurm, die in ihr Amt zurückkehren konnten.[78]

Angesichts der gelungenen Erhaltung der eigenen kirchlichen Organisation erhoben die sogenannten "intakten Kirchen" Bedenken, sich der BK-Notordnung zu unterstellen. Sie bildeten mit Vertretern des Reichsbruderrates die erste Vorläufige Kirchenleitung (VKL). Die nächste Differenz zur BK wurde 1935 angesichts des Vorschlags Hitlers deutlich, mit Hilfe von Reichskirchenausschüssen mit gemäßigten kirchlichen Vertretern eine Befriedung in den Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche zu erreichen. Zum endgültigen Bruch zwischen BK und den "intakten Kirchen" kam es 1936 bei der 4. Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen.[79] Mehrere lutherische Kirchen gründeten 1936 den "Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands" und realisierten damit den schon länger angestrebten Zusammenschluß der lutherischen Kirchen. Er sollte eine gemeinsame geistliche Leitung für die lutherischen Kirchen und Werke darstellen, die sich der Bekennenden Kirche zurechneten. Allerdings kam es nicht zur angestrebten Angleichung der gesetzlichen Ordnung und des geistlichen Lebens. Der organisatorisch bis Kriegsende bestehende Lutherrat blieb mehr ein Gremium von Einzelpersönlichkeiten als ein Bund von Kirchen. Bayern vereinbarte deshalb eine engere Zusammenarbeit mit Württemberg.[80]

Als Reaktion auf die von staatlicher Seite ausgerufene "Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens" mußte z.B. die Jugendarbeit umstrukturiert werden. Diese konnte sich nicht mehr in freien Verbänden vollziehen, sondern nur noch als kirchliche Gemeindejugend, die sich auf religiöse Fragen beschränken sollte, da sportliche Unternehmungen und andere Freizeitbeschäftigungen den NS-Jugendorganisationen vorbehalten werden sollten. Die Jugendarbeit gewann noch größere Bedeutung, als der Religionsunterricht aus der Schule verdrängt wurde.[81]

Hinsichtlich der innerkirchlichen Ordnung kam es 1940 zu einem Dissens. Der Landessynodalausschuß wollte eine neue Landessynode bilden, während sich Landeskirchenrat und Landesbischof Meiser gegen Neuwahlen aussprachen. Meiser mußte nun dem Landessynodalausschuß Gesetzesänderungen nicht nur zur Anhörung, sondern zur Zustimmung vorlegen.[82]

Während des Krieges kam es zu weiteren Einschränkungen des kirchlichen Lebens. Das erst Ende der 20er Jahre erbaute Landeskirchenamt in München wurde 1943 ausgebombt und nach Ansbach ausgelagert, wo es im Februar 1945 bei einem Angriff getroffen wurde. Von 1500 bayerischen Geistlichen waren schließlich 738 zum Kriegsdienst eingezogen. Sie wurden von 623 Lektoren vertreten, die Lesepredigten vom Amt für Gemeindedienst erhielten.[83]

Theologisch prägte weiterhin stark die Erlanger Theologie das Handeln, Verhalten und Reden in der bayerischen Landeskirche zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, auch wenn für manche Theologen und Theologinnen die Barmer Theologische Erklärung und die Theologie Barths im Vordergrund standen. Berndt Hamm hat auf die schuldhaften Verstrickungen der Denk- und Verhaltensformen der Erlanger Theologie hingewiesen, wie z.B. eine offenbarungstheologische Verklärung der Führerpersönlichkeit, später die Sakralisierung und Legitimierung des Krieges, die Begründung der Kirche als Volkskirche auf gemeinsamer biologischer Abstammung und Geschichte statt in der Heiden- und Judenchri-

---

78 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 466f.

79 Siehe MEIER, Kirchenkampf II, S. 103f.

80 Siehe MEIER, Kirchenkampf II, S. 166; Bd. III, S. 564f und S. 474.

81 Vgl. RIEDEL, Jugend; MEIER, Kirchenkampf III, S. 465; SIMON, Kirchengeschichte, S. 668.

82 Siehe MEIER, Kirchenkampf III, S. 463.

83 Vgl. MEIER, Kirchenkampf II, S. 474; SIMON, Kirchengeschichte, S. 569.

stInnen verbindenden Zugehörigkeit zu Jesus Christus.[84] Dies führte auch dazu, daß die ”rassenhygienische” Gesundheitspolitik des NS einschließlich Euthanasie und Zwangssterilisierung akzeptiert wurde.[85]

*1945-1975: Der Wiederaufbau der lutherischen Volkskirche in der Nachkriegszeit*

Als erste Aufgabe des Neuaufbaus sah Meiser die Rückkehr von der ”Rechtskontinuität” zur ”Rechtsnormalität der Kirchenverfassung” an. Sie sollte ein Bischofsgesetz erhalten, um die eigenständige kirchenpolitische Machtposition des Landesbischofs festzuschreiben. Die zweite Priorität war die pfarramtliche Versorgung. 138 bayerische Pfarrer waren im Krieg ums Leben gekommen. Um dem Pfarrermangel zu begegnen, sollten Theologinnen sowie aus den Ostgebieten geflohene Geistliche und Lektoren zum Einsatz kommen.[86] Weitere drängende Probleme sah Meiser im Wiederaufbau zerstörter kirchlicher Gebäude, in der Integration der evangelischen Flüchtlinge in die bayerische Kirche und dem Organisieren materieller Hilfe für die Flüchtlinge durch die Einrichtung eines Hilfswerkes ”Innere Mission”. Dieses sollte insbesondere die aus der Ökumene, vorwiegend aus den lutherischen Kirchen der USA, kommenden Spenden verteilen.

Eine Klärung des Verhältnisses Kirche und Öffentlichkeit strebte Meiser in der Form an, daß die Kirche sich nicht in die Parteipolitik hineinziehen lassen sollte, aber wieder in ihre alten Rechte gegenüber dem Staat eingesetzt werden und eine eigenständige Staats-, Sozial- und Wirtschaftsethik entwickeln sollte. Die Kooperation mit den US-Besatzungsbehörden schätzte Meiser grundsätzlich als gut ein, kritisierte aber deren Kategorien für die Entnazifizierung.[87]

Was die Frage kirchlicher Zusammenschlüsse anbelangte, priorisierte Meiser die Bildung der VELKD und des LWB gegenüber der EKD und dem ÖRK. Dies führte auch innerhalb der bayerischen Pfarrerschaft zu engagierten Auseinandersetzungen. Solche begleiteten auch die Diskussion um die Relevanz der BTE für die ELKiB, wobei schließlich festgelegt wurde, daß die Verwerfungssätze der BTE in der Auslegung durch die lutherischen Bekenntnisse für das kirchliche Handeln maßgeblich sein sollten.[88] Die ELKiB wurde Gliedkirche sowohl der EKD als auch der VELKD.[89]

Bei der Neukonstituierung der bayerischen Landessynode mit Hilfe eines Kirchengesetzes im Jahre 1947 war insbesondere die Frage umstritten, ob Frauen nun auch die Teilnahme als Synodalinnen gestattet sein sollte. Zunächst wurde sowohl die Möglichkeit des passiven Frauenwahlrechts als auch das

---

84 Siehe HAMM, Schuld, S. 27-42.

85 LAUTERER-PIRNER, Volksgemeinschaft, zeigt, daß gerade auch für den Rektor der Neuendettelsauer Anstalten, Lauerer, gilt, daß seine neulutherische Theologie ihn zu einer unhinterfragten Akzeptanz staatlicher Gesetze und Ordnungen führte, so daß er die Aussonderung der Schwerkranken durchführen ließ. Dadurch wurden 1940 von 1758 PatientInnen 1220 von Neuendettelsau wegverlegt und 1100 ermordet.

86 Vgl. LS ANSBACH 1946, Bischofsbericht, S. 10-24.

87 Siehe BESIER, Nachkriegsdeutschland, Nr. 33: Conversation with Bishop Meiser in Munich on November 30th (1945), S. 297ff.

88 Vgl. LS ANSBACH 1946, S. 49; LS ANSBACH 1947, S. 10f.

89 Das Verhältnis zwischen der VELKD als "Kirche, in der auf der Grundlage der Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft herrscht"(WILKENS, VELKD, S. 1624) und ihren Gliedkirchen wurde so bestimmt, daß ein die Gliedkirchen verpflichtendes Gesetzgebungsrecht sowie das Bemühen um gegenseitige Anregungen, Empfehlungen, gemeinsame Kundgebungen und theologische Arbeit, einheitliche Ordnungen und gemeinsame Rechtsgrundlagen ausgesprochen wurde, andererseits an der Selbständigkeit der Gliedkirchen in Fragen des Kultus, der Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung festgehalten wurde. Als ihre Organe wurden Bischofskonferenz, leitender Bischof, Generalsynode, Kirchenleitung institutionalisiert. Als Behörde wurde das luth. Kirchenamt in Hannover und später eine Nebenstelle in Berlin eingerichtet. Siehe WILKENS,VELKD, S. 1624f.

Berufen einer qualifizierten Frau von einer großen Mehrheit der Synodalen abgelehnt. Strittig war dabei vor allem, ob die Kirche auf die für das Grundgesetz der BRD maßgebliche Gleichberechtigung der Geschlechter Bezug nehmen oder ob sie dagegen Widerspruch erheben sollte. Die Auseinandersetzungen dauerten bis zu einer Entscheidung für die Zulassung von Synodalinnen im Jahre 1958. Die Pro- und Contra-Argumente, die in dieser Auseinandersetzung vorgebracht wurden, stimmten weitgehend mit denen überein, die in der ab 1961 in der bayerischen Landessynode geführten Diskussion über die pastorale Arbeit von Theologinnen vorherrschten.[90]

Die Zahl der bayerischen ProtestantInnen stieg durch die Flüchtlinge aus den protestantischen Ostgebieten von 1,7 auf 2,4 Millionen an. Deren kirchliche Integration gestaltete sich dadurch schwierig, daß sie vor allem in solchen Gebieten Bayerns angesiedelt wurden, in denen vorher kaum ProtestantInnen ansässig waren. Die Kirchenleitung gestand ihnen an manchen Orten für eine Übergangszeit ein gottesdienstliches Leben mit ihrer gewohnten Liturgie unter Betreuung von ebenfalls aus dem Osten geflohenen Pfarrern zu. Teilweise kam es in dieser Zeit zu ersten ökumenischen Begegnungen, interkonfessionellen Gottesdiensten, z.B. bei Beerdigungen, und zur gemeinsamen Nutzung katholischer Kirchen und Kapellen.[91]

Das Anwachsen der bayerischen ProtestantInnen in den Diasporagebieten und die Entstehung neuer Stadtrandsiedlungen sowie die große Anzahl im Krieg zerstörter Kirchen führten zu einer enormen kirchlichen Bauwelle im Wirtschaftswunderland. Mehr als 400 Kirchen und eine große Zahl von Gemeindezentren, Kindergärten und Pfarrhäusern wurden bis 1965 gebaut.[92] Mit neuen kirchlichen Arbeitsformen wurde in den 60er Jahren im gottesdienstlichen Bereich experimentiert, wobei die Kirchengemeinden manchmal eher reserviert waren, und die Kirchenleitung sich um die Erhaltung des Evangeliums sorgte.[93] Zur Vertiefung der theologischen Reflexion über die Grundfragen des öffentlichen und privaten Lebens wurden verschiedene kirchliche Erwachsenenbildungseinrichtungen gegründet, wie z.B. Landvolkshochschulen und die Evangelische Akademie Tutzing. Das Pastoralkolleg und die kirchliche Hochschule in Neuendettelsau sollten für die Aus- und Weiterbildung der TheologInnen neue Möglichkeiten schaffen. Als weitere kirchliche Arbeitsformen mit spezifischen Zielgruppen begannen z.B. die Camping- und Telefonseelsorge sowie der Dienst für alleinstehende berufstätige Frauen.[94]

---

90 Einen Antrag, auch Frauen in der Landessynode zu zulassen, brachte 1947 die Erlanger Bezirkssynode ein. Siehe LS ANSBACH 1947, S.16. Als Argumente in der folgenden jahrelangen Diskussion für die Partizipation von Synodalinnen wurden positive Erfahrungen vorgetragen, sowohl mit ihrer Mitarbeit in Kirchenvorständen als auch bei ökumenischen Versammlungen, wie z.B. der LWB-VV 1952 in Hannover. Das Wesen der Frau bereichere die synodale Diskussion aufgrund ihres spezifischen Sachverstandes und könne biblisch mit Hilfe der historisch-kritischen Exegese legitimiert werden. Die Kirchenleitung sei als dienende Liebe und nicht als Herrschaft auszuüben. Die Contra-Argumente wiesen darauf hin, daß dem mütterlichen Wesen der Frau das öffentliche Engagement widerspreche. Die Frau habe sich dem herrschenden Mann dienend unterzuordnen entsprechend der Schöpfungsordnung und keinesfalls über ihn kirchenleitende Herrschaft auszuüben. Außerdem wurde die Befürchtung geäußert, daß Frauen damit der Weg zum Predigtamt und zu anderen kirchenleitenden Positionen, z.B. Oberkirchenrat oder Bischof, eröffnet werde. Die Gegner und Befürworter stimmten darin überein, daß eine Abgrenzung gegenüber der säkularen und der staatlichen Entwicklung nötig sei.

91 Vgl. SIMON, Kirchengeschichte, S. 671: Bei der Volkszählung 1950 wurden 6,5 Millionnen römisch-katholische und 2,38 Millionen evangelisch-lutherische EinwohnerInnen Bayerns ermittelt. Die Zahl der als "Israeliten" bezeichneten jüdischen EinwohnerInnen betrug nur noch 8595. Zur ökumenischen Kooperation siehe ROEPKE, Protestanten, S. 431ff.

92 Angesichts des Kirchbaubooms wurden kritische Stimmen laut. Der Kirchenarchitekt Gulbrannson z.B. forderte eine Kirche, die als Sakralraum trägt, schützt, sammelt und nicht vorwiegend der Repräsentation dient. Andere wollten unter Berufung auf Bonhoeffer den Bau von Häusern, in denen die Kirche an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen kann, um damit der introvertierten Tendenz der Nachkriegszeit entgegenzuwirken.

93 Vgl. ROEPKE, Protestanten, S. 446.

94 Vgl. ROEPKE, Protestanten, S. 449.

Das Verhältnis zu anderen Kirchen auf bayerischer Ebene sah so aus, daß die ELKiB vor allem mit der katholischen Kirche auf kommunalem und karitativem Gebiet zusammenarbeitete. Über die Landesgrenzen hinaus priorisierte sie die Kontakte mit anderen lutherischen Kirchen im Rahmen der VELKD und des LWB. Die Mitarbeit in Gremien des ÖRK sah sie dagegen als schwierig an. Tendenzen zu einem verbindlicheren Zusammenschluß der bundesrepublikanischen EKD-Kirchen analog zur Entwicklung des BEK-DDR lehnte sie unter Hinweis auf die Bewahrung der landeskirchlichen Autonomie und des lutherischen Bekenntnisses ab.[95] So kritisierte der 1975 aus dem Amt scheidende Landesbischof Dietzfelbinger die im gleichen Jahr von der bayerischen Landessynode erklärte Zustimmung zur Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) ebenso wie die neue Grundordnung der EKD.[96]

Die ELKiB beschloß eine neue Kirchgemeindeordnung, in der Gemeinde und geistliches Amt unter dem Haupt Christi einander zugeordnet wurden. Sie erneuerte die Kirchenverfassung 1971 und legte dabei als Bekenntnisgrundlage die altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana und den Kleinen Katechismus Luthers fest. Die Kirchenleitung soll sich als geistlicher und rechtlicher Dienst vollziehen. Sie charakterisierte den Landesbischof als "Pfarrer, der in das kirchenleitende Amt für den Bereich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern" berufen ist. Er erhielt spezielle kirchliche Rechte, die teilweise denen katholischer Bischöfe entsprachen.[97] Erneuert wurde 1974 auch die staatskirchenrechtliche Grundlage, der Kirchenvertrag, wobei die enge Bindung an die bundesverfassungsrechtliche Regelung, die entsprechenden Bestimmungen im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und damit auch die WRV, erhalten blieb.[98] Theologisch sah Landesbischof Dietzfelbinger weiterhin in dem Begriff der "Volkskirche" die angemessene Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Gesellschaft. Es sei zwar kein rechtlich exakter Begriff, aber er beschreibe die "Weise kirchlicher Existenz, die von der Volksgeschichte mitgeprägt ist, auch durch die Struktur- und Wertvorstellungen der Gesellschaft, in der die Kirche lebt, und die trotz der Trennung von Kirche und Staat mancherlei Verbindungen und Möglichkeiten hinüber und herüber kennt."[99]

*1975-1990: Neugestaltung der kirchlichen Personalstruktur, des Geschlechterverhältnisses in der Kirche und der ökumenischen Beziehungen*

Ausgangspunkt für den jahrelangen Personalplanungsprozeß war die ab Mitte der 70er Jahre angestellte Beobachtung, daß die Zahl der Theologiestudierenden stark anstieg, die kirchlichen Finanzen jedoch stagnierten und entsprechend der Altersstruktur der PfarrerInnen Pensionierungen erst ab Mitte der 90er Jahre in größerem Umfang erfolgen würden. Diese Situationsbeschreibung nahm die ELKiB

---

95 Siehe LS BAYREUTH 1965, Bischofsbericht, S. 47-51; LS TUTZING 1966, Bischofsbericht, S. 21; LS COBURG 1970, Bericht des Synodalen Putz über die Entwicklung in der EKD, S. 34-39. In einem Gegenvotum äußerte der Synodale Lentrodt die Auffassung, daß die Kirche weniger Konfessionalismus und mehr Bemühen um Menschenrechte, Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und ökumenische Zusammenarbeit nötig habe. (LS COBURG 1970, S. 50.)

96 Siehe LS BAYREUTH 1965, S. 196; LS AUGSBURG 1975, S. 19.

97 Vgl. PFEIFFER, Bayern, S. 386.

98 Der in der Nachkriegszeit wesentlich gestiegene Einfluß der Kirche in der Öffentlichkeit beruhte auf ihrer Anerkennung als Widerstandsorganisation zur Zeit des Nationalsozialismus. Es wurde damit auch eine Differenz zur Situation der Kirchen in der DDR markiert. Scheuner unterscheidet hinsichtlich des Öffentlichkeitsaspektes des kirchlichen Handelns drei Faktoren: den staatskirchenrechtlichen Status als KÖR, das Wächteramt der Kirche im Sinne der öffentlichen Verkündigung und die staatliche Berücksichtigung der Kirche als einflußreicher Institution des öffentlichen Lebens. Siehe SCHEUNER, Staat, S. 163.

99 LS AUGSBURG 1975, Bischofsbericht, S. 15.

zum Anlaß, um unter Beteiligung möglichst vieler Ebenen des kirchlichen Lebens über die zukünftigen Aufgaben der Kirche, über Möglichkeiten ihrer Finanzierung sowie über die Anstellung geeigneter MitarbeiterInnen nachzudenken. Breite Übereinstimmung bestand, das volkskirchliche Selbstverständnis weiterzupflegen. Dabei hob die Mehrheit der SynodalInnen den Aspekt der Sammlung hervor, der 1975 ins Amt gekommene Landesbischof Hanselmann betonte dagegen den Aspekt der Sendung. Als wichtige kirchliche Arbeitsbereiche in der Zukunft galten sozialdiakonische Aktivitäten, die Begleitung Ehrenamtlicher, KonfirmandInnen- und Religionsunterricht, Kinder-, Jugend- und Elternarbeit, die Erstellung von Informations- und Entscheidungshilfen für LaiInnen und die Öffentlichkeit sowie die Intensivierung der Seelsorge im Bereich von Krankenhäusern, Kur- und Freizeiteinrichtungen.[100]

Als Grundsätze für die Personalplanung wurden festgelegt, niemanden zu entlassen, keine ehrenamtlichen oder nichttheologischen MitarbeiterInnen durch TheologInnen zu ersetzen und auch keine rigorosen Gehaltskürzungen oder -nivellierungen vorzunehmen. Die Kirche sollte sich als verläßliche Arbeitgeberin erweisen. Die Orientierung am staatlichen Dienst- und Besoldungswesen wollte sie beibehalten, auch um engagierte und qualifizierte MitarbeiterInnen für Diakonie und Verwaltung zu gewinnen.[101]

Für TheologiestudentInnen machte die Kirchenleitung ein Praxisjahr zu Beginn oder während des Studiums zur Pflicht. Die Anstellungs- und Arbeitsstrukturen des geistlichen Amtes flexibilisierte sie durch das Erprobungsgesetz, das z.B. Stellenteilung, Beurlaubungen und halbe Stellen möglich machte, durch einen großzügigeren Umgang mit Beurlaubungen und Ruhestandsversetzungen sowie durch die ehrenamtliche Ordination. Zusätzliche Stellen sollten ein Personalkostenverstärkungsfonds und Spenden der Aktion ”Pfarrer helfen Pfarrern” finanzieren.[102] 1990 waren dadurch etwa 600 TheologInnen mehr im kirchlichen Dienst als 10 Jahre zuvor. Von diesen waren 1990 2425 PfarrerInnen, 1650 davon in Gemeindepfarrstellen. 545 PfarrerInnen hatten allgemeinkirchliche Aufgaben sowie Sonderdienste. Die restlichen PfarrerInnen waren in speziellen Anstellungsverhältnissen tätig.[103]

Die Fragen der Frauen nach einer Veränderung ihres Ortes in der kirchlichen Struktur und nach einer Umwandlung der geschlechtshierarchischen in eine geschwisterliche Gemeinschaft waren auf der kirchlichen Tagesordnung in der zweiten Hälfte der 80er Jahre zu finden. Als Zeichen der Veränderung der kirchlichen Frauenberufe auf mittlerer Ebene akzeptierte die Kirchenleitung die Teilnahme von Frauen an der Diakonenausbildung in Rummelsberg und gründete eine eigene Diakoninnen-Gemeinschaft.[104] Aus dem Prozeß der Nacharbeit zur Sheffield-Konsultation des ÖRK richtete 1987 die evangelische Frauenarbeit in Bayern an die Landessynode den Antrag, einen "Arbeitsbereich Frauen in der Kirche” (AFiK) einzurichten, um die Bewußtseinsbildung von Frauen sowie eine Änderung der Arbeitsweisen und Entscheidungsprozesse von Männern und Frauen in der Kirche zu unterstützen. Nach einer Vorlaufphase bildete sich ein Arbeitsteam aus fünf hauptamtlichen, meist teilzeitarbeitenden Mitarbeiterinnen (Soziologin, Theologin, Pädagogin, Juristin, Sekretärin), das zwei Beiräte bei der Arbeit begleiteten. Bei

---

100 Diese Schwerpunkte finden sich z.B. in den Überlegungen von Prof. Seitz (LS BAD ALEXANDERSBAD 1979, S. 48-53), in der Erklärung der Landessynode zur Personalplanung (LS GARMISCH-PARTENKIRCHEN 1979, S. 109f.), in dem Bericht von Landesbischof Hanselmann (LS NEU-ULM 1982, S. 18) und in dem Bericht von OKR Grethlein (LS WEIDEN 1982, S. 48).

101 Vgl. LS GARMISCH-PARTENKIRCHEN 1979, S. 110.

102 Der Antrag auf Ordination ohne Dienstverhältnis wurde bei der Bayreuther Landessynode 1984 eingebracht. Siehe LS BAYREUTH 1984, S. 120.

103 Siehe LS GUNZENHAUSEN 1989, S. 46f.; LS RUMMELSBERG 1990, S. 38.

104 Vgl. WINTER, Diakonin.

Fragen, die Aufgaben des AFiK betrafen, sollten die kirchenleitenden Organe eine Stellungnahme des AFiK einholen. Um den Austausch mit der örtlichen Ebene zu institutionalisieren, wurden je zwei Delegierte auf Dekanatsebene gewählt.[105] Die Wahl einer Frau als Vizepräsidentin der bayerischen Landessynode im Jahre 1990 war ein weiterer Schritt auf dem Weg zur angemessenen Partizipation von Frauen in kirchenleitenden Ämtern.

Auch im ökumenischen Bereich setzte die ELKiB in den achtziger Jahren neue Akzente. Ende der 70er Jahre diskutierte sie anläßlich der Einrichtung des Antirassismusfonds über die EKD-vermittelte Mitgliedschaft im ÖRK.[106] Die weltweite Verantwortung der bayerischen Kirche war dann 1982 Thema der Landessynode. Vertreter der bayerischen Partnerkirchen berichteten über ihre Situation, die gegenseitigen Beziehungen wurden reflektiert und nach konkreten Anstößen für ihre Vertiefung und Förderung gesucht.[107] Die Synode empfahl den Gemeinden die Lima-Erklärung zur Beschäftigung, deren Amtsverständnis sie als problematisch empfand, um zu einem vertieften Verständnis der Reformation sowie einer begründeten Stellungnahme im ökumenischen Dialog zu kommen und sich den Herausforderungen der Zeit als ChristInnen zu stellen.[108] Ein besonderer Stellenwert galt der Partnerschaftsbeziehung zur mecklenburgischen Kirche, die zunächst auf der persönlichen Freundschaft zwischen den Bischöfen Hans Meiser und Niklot Beste beruht hatte. Sie wurde durch Gemeindekontakte, wechselseitige Synodenteilnahme und finanzielle Hilfe in den 70er und 80er Jahren intensiviert.[109]

## 3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKiB

### 3.1. Von der ersten Teilnahme an kirchlichen Prüfungen bis zum Vikarinnengesetz 1944

*Die ersten Teilnehmerinnen an kirchlichen Prüfungen und ihre Berufsperspektiven zur Zeit der Weimarer Republik*

Größeres Aufsehen als die Teilnahme von je einer Theologin am ersten Theologischen Examen der bayerischen Landeskirche in den Jahren 1923[110] und 1924 erregte die Meldung von vier Theologinnen zur kirchlichen Prüfung 1929. Die Verunsicherungen und Befürchtungen, die dadurch bei der bayerischen Kirchenleitung ausgelöst wurden, beschreibt das Gedicht “Theologische Aufnahmeprüfung 1929” des Prüfers Loy.[111].

---

105 Siehe LS HOF 1988, Beschlußfassung: S. 100; Vorlage 8: Begründung und Aufgaben eines Arbeitsbereiches "Frauen in der Kirche", S. 162-165.

106 Vgl. LS REGENSBURG 1978, S. 39.

107 Vgl. LS WEIDEN 1982, S. 50f.

108 Vgl. LS LANDSHUT 1984, S. 16-20, S. 77f. und S. 92-95.

109 Siehe dazu den Beitrag des Synodalen Schindler: LS RUMMELSBERG 1990, S. 157.

110 Ein Hinweis auf die Examensteilnahme von Hilde von Liederscron findet sich in einem Brief von Landesbischof Meiser an den Vorsitzenden des LSA, den Rektor der neugegründeten Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau, Georg Merz, 22.10.1946 (LKAN:LKR IV 407bI). Dies bestätigt die "Übersicht über die Dienstverhältnisse der Vikarinnen", die Liesel Bruckner als Beilage eines Briefes an den LKR vom 16.9.1946 sandte. Dort ist bei Hilde von Liederscron außerdem die Teilnahme am Zweiten Examen in Ansbach für das Jahr 1926 angegeben (LKAN:LKR IV 407bI).
Eine Bestätigung, daß 1924 Erna Ullmann das erste Theologische Examen abgelegt hat, findet sich in: LANDESKIRCHENAMT BAYERN (Hg.), Personalstand 1927 (25.Ausgabe), VIII.Kapitel: Verzeichnis der evang. Religionslehrer und -lehrerinnen an Volksschulen, S. 267.

111 ABTK: Loy, Gedicht: "Theologische Aufnahmeprüfung 1929". Das Gedicht ist dieser Arbeit vorangestellt.

Nach diesem Quartett kam 1930 eine weitere bayerische Theologin nach Ansbach, um mit einer im Jahre 1929 durchgefallenen Theologin das erste Theologische Examen abzulegen.[112] Im Jahre 1932 nahmen zwei Theologinnen, die 1929 bzw 1930 erste Theologische Examen gemacht hatten, am zweiten Theologischen Examen teil. Eine andere bayerische Theologin zog es vor, in diesem Jahr ihr Theologiestudium mit dem Fakultätsexamen in Erlangen abzuschließen.[113]

Auf die Anfragen nach Berufsperspektiven für theologisch gebildete Frauen, wie sie Pfarrer, Religionslehrer und Väter im Blick auf ihre theologisch interessierten Konfirmandinnen, Schülerinnen und Töchter an das Landeskirchenamt ab dem Jahre 1927 mit dem Hinweis auf die Anstellung von theologisch gebildeten Pfarrgehilfinnen in anderen Landeskirchen richteten, antwortete der bayerische Landeskirchenrat durchweg ablehnend.[114] Als einzige Möglichkeit, für die er aber nur einen geringen Bedarf sah, galt die Verwendung als hauptamtliche Religionslehrerin an höheren weiblichen Lehranstalten. Entsprechend gab das kirchliche Amtsblatt im Juli 1929 bekannt: “Evang. Töchter, die ihrer Kirche dienen wollen, werden in erster Linie auf den Diakonissenberuf aufmerksam gemacht.”[115] Auch Antworten auf die Anfragen anderer deutscher Landeskirchen, z.B. 1930 der thüringischen Landeskirche, nach Zugeständnissen an die Theologinnen hinsichtlich der Sakramentsverwaltung, zeigten die äußerst restriktive Haltung der bayerischen Kirchenleitung.[116] Die Aufnahme examinierter Theologinnen auf die Kandidatenliste lehnte sie 1931 mit dem Hinweis auf fehlende Anstellungsmöglichkeiten ab.[117]

So waren die ersten bayerischen Theologinnen darauf angewiesen, sich selbst Erwerbsarbeitsmöglichkeiten zu erschließen. Die 1923 als erste bayerische Theologin examinierte Hilde von Liederscron erteilte Religionsunterricht an einer Höheren Mädchenschule. Dafür stellte die Stadt München sie an.[118] Die 1924 examinierte Erna Ullmann erteilte ab 1926 als Hilfskatechetin Religionsunterricht an einer Volksschule.[119] Insgesamt arbeiteten von den bis 1933 examinierten Theologinnen zwei im Schuldienst (je eine an einer Höheren Mädchenschule und an einer Volksschule) und zwei im Archivbereich.[120]

---

112 ABTK: Liste der Kandidatinnen bei der Theologischen Aufnahmeprüfung 1929-1935.

113 LKAN:LKR 407bI: Brief Liesel Bruckners an den bayerischen LKR vom 19.6.1946, dem eine "Übersicht über die Dienstverhältnisse der Vikarinnen" beilag, der die genannten Angaben entnommen sind.

114 LKAN:LKR IV 407bI: In dieser Akte findet sich als erstes ein entsprechender Brief von Pfr. Alt, Kaufbeuren, an den LKR vom 4.3.1927. Die Haltung des LKR drückt z.B. folgende Passage aus dem Antwortbrief des LKR am 13.3.1934 auf die Anfrage von Konrad Klein aus: "Unsere Landeskirche hat keine ordnungsmäßige Verwendung für akademisch gebildete Theologinnen - es besteht z.Zt. keine Aussicht, daß sich daran etwas ändern könnte. Wir können Ihrer Tochter daher nicht raten, sich dem Theologiestudium zuzuwenden."

115 Siehe BARTHEL, Stellung, S. 53, mit Hinweis auf das Amtsblatt der Evang.-Luth. Landeskirchenrats München vom 27.11.1929, Betreff: Weibliche Theologiestudierende: "In den letzten Jahren haben sich eine größere Zahl von Töchtern evangelischer Familien dem Studium der Theologie zugewandt. So erfreulich diese Tatsache vom kirchlichen Standpunkt gesehen auch ist, so muß doch darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein irgendwie nennenswerter Bedarf an Theologinnen in unserer Landeskirche nicht besteht und daß nur in ganz besonders gelagerten seltenen Ausnahmefällen auf Anstellung im kirchlichen Dienst gerechnet werden kann. Evang. Töchter, die ihrer Kirche dienen wollen, werden in erster Linie auf den Diakonissenberuf aufmerksam gemacht."

116 LKAN:LKR IV 407bI: Der bayerische LKR erklärte in einem Antwortschreiben vom 19.2.1930 auf eine Anfrage der thüringischen Kirche vom 12.2.1930 hinsichtlich der Sakramtentsverwaltung durch Theologinnen, daß diese in der bayerischen Kirche "keinerlei Rechte" auf Sakramentsverwaltung hätten, ihnen bisher überhaupt "keinerlei" Zugeständnisse gemacht worden seien und auch "keine in Aussicht" stünden.

117 LKAN:LKRIV 407bI: Antwortbrief des LKR an das Dekanat Coburg vom 20.1.1931.

118 LKAN:LKR IV 407bI: Brief von Bischof Meiser an den LSA-Vorsitzenden Georg Merz vom 22.10.1946.

119 Siehe PERSONALSTAND 1927, S. 267.

120 Siehe BARTHEL, Stellung, S. 53.

Eine der 1929 examinierten Theologinnen, Gertrud Dorn, ging von Mai 1929 bis April 1930 nach Eisenach, um in der Thüringischen Kirche als Pfarrgehilfin zu arbeiten, was sie als “sehr schön und befriedigend”[121] bewertete. Nach dem Zeugnis für ihre Pfarrgehilfinnentätigkeit bestand diese aus der Mitarbeit in Kindergottesdienst, Seelsorge an kranken Frauen, der Leitung eines Jungmädchenvereins und der Protokollführung bei Sitzungen kirchlicher Körperschaften.[122] In ihrem Bewerbungsschreiben an die bayerische Kirchenleitung fügte Gertrud Dorn noch ergänzend hinzu, daß sie auch Konfirmandenunterricht, Bibelstunden und Andachten gehalten habe. Die Korrespondenz anläßlich ihrer Rückkehr aus familiären Gründen nach Bayern hinsichtlich einer Anstellung als Religionslehrerin in Coburg zeigt die Langwierigkeit der Abklärung der Zuständigkeiten zwischen bayerischer Kirchenleitung und dem Unterrichtsministerium selbst für eine “aushilfsweise Verwendung im Religionsunterricht”. Unklar war insbesondere die Frage der Berufseingruppierung.[123]

121 LKAR:LKR IV 407 bI: Brief der cand. theol. Gertrud Dorn an den LKR München vom 9.11.1930, der als Beilage dem Brief von Dekan Weiß/Coburg an den LKR München vom 10.11.1930 beigefügt war. Darin gab dieser die Bitte Gertrud Dorns um eine Anstellung als Religionslehrerin unterstützend weiter.

122 LKAN:LKR IV 407bI: Eine Abschrift des Zeugnisses des Oberpfarramtes des Kirchenkreises Eisenach-Stadt vom 22.6.1930 lag ebenfalls dem Brief von Dekan Weiß/Coburg an den LKR München vom 10.11.1930 bei.

123 LKAN: LKR IV 407bI: Antwortbrief des LKR München an das Dekanat Coburg vom 20.1.1931.

*Der Zusammenschluß zum bayerischen Theologinnenverband 1935-1938*

Nachdem in den Jahren 1933 bis 1935 acht weitere bayerische Theologinnen das erste Theologische Examen in Ansbach abgelegt hatten, lud die frisch examinierte Theologin Liesel Bruckner zu einem ersten bayerischen Theologinnentreffen im September 1935 nach Nürnberg ein.[124] Auf der Tagesordnung stand zum einen die Frage, an welche kirchliche Vereinigung sich die Theologinnen anschließen sollten, an die Bekennende Kirche, an das Burckhardthaus oder an ein Diakonissenmutterhaus, wie es der bayerische Landesbischof Meiser wünschte. Die Theologinnen entschieden, zunächst den Kontakt untereinander zu stärken.[125] Ein zweiter wichtiger Punkt war der gegenseitige Bericht über die jeweiligen Tätigkeiten als Religionslehrerin, Jugendpflegerin und Pfarramtsgehilfin. Neue Arbeitsmöglichkeiten zeigten den Theologinnen die Vorträge des bayerischen Landesjugendpfarrers Riedel und der Leiterin des bayerischen Mütterdienstes, Dr. Nopitsch, in ihren neugegründeten Dienststellen auf landeskirchlicher Ebene. Die in einem Bericht festgehaltenen Reaktionen auf diese Vorträge machen deutlich, daß solche übergemeindlichen Tätigkeiten den Berufsvorstellungen mancher bayerischer Theologinnen entsprachen. Andere empfanden sie jedoch als Notlösung.[126]

Der bayerische Landeskirchenrat reagierte auf das erste bayerische Theologinnentreffen damit, daß er Ende November 1935 beschloß, keine Theologinnen mehr zu kirchlichen Prüfungen zuzulassen. Bereits studierende Frauen wollte er nur noch prüfen, "wenn sie mit ihrer Meldung zur Prüfung die schriftliche Erklärung abgeben, daß sie sich bewußt sind, durch die erfolgreich abgelegte Prüfung einen Anspruch auf Anstellung nicht zu erwerben."[127] Bischof Meiser begründete dies Verbot auf eine Anfrage von Präses Jacobi aus der Bekennenden Kirche Berlin damit, daß es "grundsätzliche, vom Evangelium herkommende Einwände" gebe.[128] Die Anstellungsmöglichkeiten als Religionslehrerinnen an staatlichen Schulen seien sehr begrenzt und jeder falschen Hoffnung auf eine kirchliche Anstellung sollte frühzeitig Einhalt geboten werden. Dies liege auch im Interesse der Theologinnen selbst, aus deren Kreis die Anregung für den Beschluß gekommen wäre. Aufgrund der Aktenlage und der Gespräche mit Zeitzeuginnen wird allerdings nicht klar, welche "Kreise von Theologinnen" den Wunsch nach Ausschluß von den kirchlichen Prüfungen geäußert haben - oder ob nicht vielmehr das starke Ansteigen der Anzahl männlicher Kandidaten in der bayerischen Kirche[129] bzw. die Anpassung an entsprechende rechtliche Einschränkungen des Frauenstudiums und der qualifizierten Frauenerwerbsarbeit durch die staatliche Ge-

---

124 ABTK: Liesel Bruckner, Rundschreiben 1, 29.7.1935, an die Mitglieder des Verbandes Evangelischer Theologinnen Bayerns.

125 ABTK: Bericht über das erste bayerische Theologinnentreffen in Nürnberg am 28. und 29. September 1935. Dort findet sich folgende Erklärung zum Vorschlag Meisers: "Wenn er sich ablehnend zu uns verhält, dann tut er das deshalb, weil wir zu frei dastünden und für später auch nicht gesichert seien in unserer Existenz. Er riet uns, den Anschluß an ein Mutterhaus zu suchen, z.B. Neuendettelsau. Sein Handeln ist also aus der Sorge um uns so ablehnend."

126 Siehe MITTEILUNGEN, Bericht über das erste bayerische Theologinnentreffen 1935, S. 13. Dort heißt es: Aus den Referaten "klang eins besonders deutlich heraus: Die Theologin muß offen sein für jedes Gebiet, auch wenn es außerhalb ihres eigentlichen oder ihres augenblicklichen Berufes zu liegen scheint. (...) So ist jede nach dem ersten Examen darauf angewiesen, sich selbst irgendwo eine Arbeitsmöglichkeit zu suchen, von welcher Seite ihr gerade eine Tür geöffnet wird."

127 KABL der ELKiB, Nr. 30, 30.11.1935, S.1.

128 LKAN: LKR IV 407bI: Antwortschreiben Bischof Meisers am 17.2.1936 auf die Anfrage der Berliner BK durch deren Präses Jacobi vom 18.1.1936. Dieser Briefwechsel stellt übrigens die einzige schriftlich überlieferte Kommunikation zwischen der Bekennenden Kirche und der bayerischen Landeskirche in der Theologinnenfrage dar.

129 So ließen sich laut Bericht des Referats GI bei der Landessynode in Ansbach 1946 im Jahre 1935 110 Kandidaten prüfen. Der durchschnittliche Jahresbedarf an Nachwuchstheologen wurde jedoch nur auf 40 veranschlagt. (LS ANSBACH 1946, S. 7.)

setzgebung den Ausschlag gaben.[130] Solche Gründe gibt z.B. die Begründung der etwa gleichzeitig ergehenden Rücknahme des 1927 in der Hamburger Kirche beschlossenen Vikarinnengesetzes an.[131]

Zum zweiten bayerischen Theologinnentreffen im Juni 1938 kamen zehn bayerische Theologinnen zusammen, die fast alle in Nürnberg und Umgebung beschäftigt waren. Sie trafen einige Entscheidungen hinsichtlich der Organisationsstruktur des Theologinnenverbands und wählten Liesel Bruckner als Vorsitzende. Als Teilnehmerinnen ließen sie auch Studentinnen und verheiratete Theologinnen sowie eine österreichische Theologin im Gaststatus zu. Hinsichtlich der Beziehung zum "Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands" beschlossen sie, sich als Landesgruppe des Gesamtverbands zu verstehen. Sie wollten den Hauptakzent jedoch auf die Arbeit in der Landesgruppe legen. Daß der Austausch mit den Theologinnen aus anderen Landeskirchen durchaus Anregungen für die Entwicklung in Bayern geben konnte, hatte sich für die bayerischen Theologinnen bereits bei ihrer Teilnahme an einem süddeutschen Theologinnentreffen gezeigt. Dort erfuhren sie, daß auch in der intakten Nachbarkirche Württemberg wesentlich vielfältigere Arbeitsmöglichkeiten und gesichertere Arbeitsbedingungen für Theologinnen bestanden. Die bayerischen Theologinnen beschlossen 1938, eine Verbesserung ihrer kirchlichen Arbeitsmöglichkeiten anzustreben, insbesondere hinsichtlich der Gehaltsfrage, der praktischen Fortbildung nach dem ersten Theologischen Examen und der Teilnahme an Pfarrkonferenzen. Auf die Anfrage des Landeskirchenamtes, warum sie nicht den Diakonissenberuf ergreifen wollten, hoben sie hervor, daß es ihnen um das Amt der Wortverkündigung als Ergänzung zum Amt des Pfarrers gehe. Sie wollten dafür eine entsprechende Ausbildung und Einsegnung ähnlich der für Missionare bekommen, um sich von der Gemeinde getragen zu wissen.[132]

*Die Erstellung der Denkschrift "Das Amt der Theologin" 1938*

Bei dem nächsten Theologinnentreffen im November 1938 griffen die bayerischen Theologinnen den Ratschlag von Lic. Trillhaas auf, eine Denkschrift über die Vorstellungen des Theologinnenverbands hinsichtlich der Gestaltung des kirchlichen Theologinnenamtes zu verfassen und an den Landeskirchenrat zu schikken, um mit diesem in ein Gespräch einzutreten. Mehrere Theologinnen verfaßten dazu schriftliche Stellungnahmen.[133] Liesel Bruckner erarbeitete daraus mit Ilse Hartmann die Denkschrift "Das Amt der Theologin". Der Theologinnenverband schickte sie Ende Dezember 1938 mit einem Begleitbrief an den bayerischen Evangelisch- Lutherischen Landeskirchenrat, verbunden mit der Bitte, den für die Theologinnenarbeit zuständigen Referenten im Landeskirchenamt zu benennen.[134]

In einem Vorspann formulierten sie, daß eine Analyse des aktuellen Standes kirchlicher Arbeit den Ausgangspunkt für die Gestaltung des Theologinnenamtes darstellte. Die sich daraus ergebenden Perspektiven sollten einer theologischen Prüfung unter Einbeziehung der Heiligen Schrift und der Bekenntnisschriften unterzogen werden. Männer- oder frauenrechtlerische Gesichtspunkte, sei es im Sinne der Anpassung an die gesellschaftliche Entwicklung der Frauenerwerbsarbeit oder sei es im Sinne des Beharrens auf hergebrachten Traditionen, dürften dagegen nicht ausschlaggebend sein.

---

130 Vgl. die Darstellung der sozioökonomischen Situation von Frauen zur Zeit des Nationalsozialismus unter 2.1.

131 BIELER, Frauenpolitik, S. 263, zitiert aus der Präambel des Hamburger Gesetzes vom 23. Mai 1935. Dort ist von "einer überholten Auffassung von der Berufstätigkeit der Frau" die Rede.

132 ABTK: Protokoll des bayerischen Theologinnentreffens am 25./26. Juni 1938.

133 ABTK: Den Entstehungsprozeß der Denkschrift beschreibt Liesel Bruckner in einem Rundbrief an ihre Kolleginnen vom 3.3.1939.

134 ABTK: Brief Liesel Bruckners an den Evang.-Luth. LKR vom 21.12.1938 mit der Anlage: Denkschrift: "Das Amt der Theologin".

Hinsichtlich des aktuellen Standes der kirchlichen Arbeit stellten sie fest, daß sich eine ständische Aufgliederung der kirchlichen Arbeit nach Alter und Geschlecht entwickelt habe, sowohl auf gemeindlicher als auch auf landeskirchlicher Ebene. Um die dadurch gestiegene Arbeit zu bewältigen, seien außer männlichen Theologen und Laien auch theologisch gebildete Frauen nötig. Dies entspreche auch den bisherigen Erfahrungen der Theologinnen in ihrer Arbeit. Als mögliche Arbeitsgebiete für Theologinnen mit einer kirchlich geregelten Anstellung sahen die Theologinnen alle Formen der Lehre, Wortverkündigung und Seelsorge insbesondere gegenüber Frauen und weiblichen Jugendlichen an sowie die Ausbildung von Laien für diese Aufgabe. Sie grenzten ihren Arbeitsbereich vom Pfarramt, das sie als Tätigkeitsfeld männlicher Theologen betrachteten, dadurch ab, daß sie betonten, die Verkündigung vor der Gesamtgemeinde und die Gemeindeleitung entsprächen nicht dem Wesen der Frau. Zur Abgrenzung gegenüber anderen kirchlichen MitarbeiterInnen, die für einen spezifischen Beruf ausgebildet waren, verwiesen die Theologinnen auf ihre wissenschaftliche Ausbildung, die ihnen vielseitigere Anwendungsmöglichkeiten in jedem Bereich der Wortverkündigung erlaube. So sollte auch die wissenschaftliche Ausbildung mit den landeskirchlichen Examina als Abschlußprüfungen gemeinsam mit den männlichen Kollegen erhalten bleiben und sich eine praktische und wissenschaftliche Ausbildung für die Theologinnen an das erste Examen anschließen. Die kirchliche Anerkennung ihrer Arbeit sollte eine Einsegnung im Gemeindegottesdienst, die kirchliche Beauftragung zur Wahrnehmung ihres Amtes und eine entsprechende Amtsbezeichnung, z.B. Vikarin, deutlich machen.

In der theologischen Begründung einer solchen Gestaltung des Theologinnenamtes hielten sie zunächst fest: “Aus Gründen der Heiligen Schrift läßt sich das Amt der Theologin weder fordern noch verwehren. Ihr Dienst ist wie alle Wortverkündigung in dem Missionsbefehl des Herrn Christus begründet. Die Stellen, die von der Stellung der Frau und der Wortverkündigung durch sie reden, haben allerdings etwas zur Umgrenzung des Amtes der Theologin zu sagen.” Unter Hinweis auf 1.Kor 14,34ff. und 1.Tim 2,9ff. konkretisierten sie diese “Eingrenzung” dahingehend, daß das Sprechen der Frau vor der Gesamtgemeinde aufgrund der von Gott gesetzten bleibenden Ordnung verboten sei, um Unordnung in der Gemeindeversammlung zu vermeiden. Die Basis für die Ordnung des Geschlechterverhältnisses sei in Gen 2,18 zu sehen, wo der Frau das Herrschen über den Mann verboten wird. Das gelte auch für die berufstätigen Frauen der Gegenwart und insofern für die Theologinnen. Eine Anmerkung wies dann allerdings darauf hin, daß sich in der Bibel auch in die Verkündigung gerufene Frauen finden, wie z.B. Prophetinnen im Alten und Neuen Testament sowie betende und weissagende Frauen und Lehrerinnen. Was die Bekenntnisschriften anbelange, sei in ihnen - entsprechend dem Schriftzeugnis - keine Stellungnahme für oder gegen das Theologinnenamt anzutreffen.

Ein Vergleich zwischen der Endfassung der Denkschrift und vorausgegangenen Stellungnahmen einzelner Theologinnen zeigt, daß Übereinstimmung bestand, daß der Theologin als Frau nicht die Gemeindeleitung und damit auch nicht das volle Pfarramt zustand. Spezielle Akzente legten einzelne Stellungnahmen, die z.B. betonten, daß es sich beim Theologinnenamt um eine der vielfältigen Formen des geistlichen Amts handele. Andere hoben dagegen hervor, daß es ein Amt eigener frauenspezifischer Art sei.[135] In einer Stellungnahme erfolgte eine ausführliche exegetische Auseinandersetzung mit den Mitteln der historisch-kritischen Methode, während eine andere Theologin eine detaillierte Abgrenzung des Theologinnenberufs von den anderen kirchlichen Frauenberufen wie Diakonisse, Bibelschwester, Kate-

135 ABTK: N.N.:Thesen zur Frage des Amtes der Vikarin (2 S.). Dort heißt es: "Das Amt der Vikarin ist dem Pfarramt verwandt. Die Zusammenschrumpfung der Fülle der kirchlichen Ämter auf ein einziges Amt ist einer der Gründe für das Absterben des Protestantismus. (...) Im Amt der Vikarin wirkt sich das weibliche Element aus."

chetin, Gemeindehelferin, Sekretärin vornahm.[136] Eine betonte, daß die Theologinnen sich insbesondere auch zur Wortverkündigung im Gemeindebereich, zur Ausbildung von Laienkräften und zur weltanschaulichen Auseinandersetzung Fähigkeiten erworben hätten.[137] Auffällig ist, daß die Frage der Sakramentsverwaltung durch Theologinnen, die beim Treffen im Juni 1938 durch den Hinweis auf eine entsprechende Äußerung von Trillhaas und die Erwähnung ihres Fehlens in der Praxis von Theologinnen angesprochen worden war, in keiner Stellungnahme und auch nicht in der Denkschrift auftaucht.[138] Manche Stellungnahmen wiesen wesentlich deutlicher darauf hin, daß es notwendig wäre, endlich auch in Bayern eine kirchliche Ordnung für die faktisch schon existierende Arbeit der Theologinnen zu schaffen, statt jede ihrem individuellen Schicksal zu überlassen.

*Die Reaktion der bayerischen Kirchenleitung und deren Überlegungen für ein bayerisches Vikarinnengesetz*

Als Reaktion auf ihre Denkschrift "Das Amt der Theologin", die durch die Veröffentlichung im Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrervereins eine größere Bekanntheit erreichte[139], erhielten die bayerischen Theologinnen im März 1939 einen Brief von Landesbischof Meiser, in dem dieser feststellte: "Wir haben jedoch erhebliche theologische und allgemein kirchliche Bedenken, in unserer Landeskirche ein Amt der Theologinnen zu schaffen."[140] Es sollte aber weiterhin für einzelne Theologinnen möglich sein, in Kirchengemeinden oder auch als Katechetin zu arbeiten. Immerhin sollten die Theologinnen wieder zu den theologischen Prüfungen der Landeskirche ohne Einschränkungen zugelassen werden.[141] Als Ansprechpartner im Landeskirchenamt wurde der Referent für nichtständige Geistliche, OKR Hanemann, benannt. Zunächst scheiterten jedoch alle Versuche des Theologinnenverbands, mit ihm ins Gespräch zu kommen, so daß erst im Januar 1943 ein erstes Treffen zwischen ihm und zwei Vertreterinnen des bayerischen Theologinnenverbands zustande gekommen zu sein scheint.[142]

Erste Überlegungen von Landesbischof Meiser für eine kirchliche Ordnung der Theologinnenarbeit finden sich in einem Brief an den Kreisdekan von München Ende 1940.[143] Meiser stellte sich damals als Dienstaufgaben der Theologinnen Wortverkündigung, Seelsorge, Kirchenmusik sowie die Mitarbeit an den Verwaltungsgeschäften des Pfarramts vor. Predigt und Sakramentsverwaltung sollten hingegen ausgeschlossen sein. Als Zielgruppe sah er Frauen und Kinder vor. Das Anstellungsverhältnis der Theologinnnen sollte ein vorläufiges sein, dem eines Vikars vergleichbar. Entsprechend sollte auch ihr Titel "Vikarin" lauten. Eventuell sollten sie kein volles zweites Theologisches Examen ablegen.

---

136 ABTK: K.K: "Wie wird das Amt der Theologin begründet?" (6 S.)

137 ABTK: Darauf wies insbesondere Gertrud Dorn in ihrer Stellungnahme hin.

138 ABTK: Protokoll des bayerischen Theologinnentreffens am 25./26. Juni 1938. Dort wurde von einer Vorlesung zur Theologinnenfrage von Lic. Trillhaas berichtet. Dieser habe auf die Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung hingewiesen und die Auffassung vertreten, daß beides der Theologin für die Arbeit an dem ihr zugewiesenen Gemeindeausschnitt zugesprochen werden solle.

139 Siehe Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrervereins vom 7.2.1939.

140 ABTK: Brief Bischof Meisers an Liesel Bruckner vom 24.3.1939.

141 KABL der ELKiB vom 27.3.1939, Betreff: Studentinnen der Theologie, Nr. 3580.

142 ABTK: Brief von OKR Hanemann an Liesel Bruckner vom 21.1.1943 mit Absprachen für ein Treffen Ende der Woche.

143 LKAN:LKR IV 407bI: Brief Bischof Meisers an den Kreisdekan von München, 22.11.1940.

Weitere bayerische Spezifika bei der Regelung der Theologinnenarbeit deuteten sich bei der Geistlichen Sitzung des bayerischen Landeskirchenrates am 10.6.1943 an.[144] Zum einen sollte - offensichtlich auf Anregung von Maria Weigle und Frau Dr. Nopitsch vom bayerischen Mütterdienst - ein einjähriges Praktikum der Aufnahme in die Anwärterinnenliste im Bereich des Mütterdienstes, der Jugendarbeit, eines Pfarramtes oder einer Anstalt der Inneren Mission vorausgehen. Zum anderen sollten die Theologinnen zusätzliche Vorkenntnisse in Gestalt von Maschineschreiben, Stenographie und eine kirchenmusikalische Ausbildung vorweisen. Im Anschluß an diese Landeskirchenratssitzung gingen schriftliche Anfragen an die anderen intakten Kirchen Württemberg und Hannover sowie die lutherischen Kirchen Westfalens und Hamburgs, welche kirchenrechtlichen Regelungen dort bestanden.[145]

Der bayerische Theologinnenverband erhielt am 9.4.1944 eine Anfrage von OKR Hanemann bezüglich seiner Vorstellungen für das Vorpraktikum. Als dessen Zweck wurde dort angegeben: “Das Vorpraktikum soll die Möglichkeit geben, ungeeignete Bewerberinnen noch vor Aufnahme des Studiums auszuschalten und die übrigen an ihre künftige praktische Tätigkeit und an wissenschaftliche Arbeit heranzuführen.”[146]

Liesel Bruckner stellte im Mai 1944 in einem Antwortschreiben an OKR Hanemann einige Überlegungen der Theologinnen zum Vorpraktikum dar, die insgesamt darauf hinausliefen, stärker den Aspekt der Einführung in das wissenschaftliche Studium hervorzuheben und die praktische Arbeit mit der “blauen Schürze” der Diakonissen in Form von Ferieneinsätzen abzuleisten.[147]

Im Mai 1944 wurde der Gesetzentwurf schließlich in den Landessynodalausschuß eingebracht, der zu diesem Zeitpunkt wieder seine Zustimmung zu den Gesetzesvorlagen zu erteilen hatte.[148] Der Neuendettelsauer Rektor Lauerer kommentierte ihn in einem Gutachten kritisch und empfahl trotzdem seine Annahme. Nach Meinung Lauerers stand nicht zur Diskussion, ob Frauen überhaupt in der Kirche Dienst tun sollten oder ob Frauen überhaupt zur geistlichen Rede begabt seien, sondern die Frage laute, wie die Gleichrangigkeit und die Verschiedenartigkeit der Frau gegenüber dem Mann zum Ausdruck gebracht werden könne. Er empfand die Bestimmung der Theologinnenarbeit als “Hilfsdienst” oder “Mitarbeit im Pfarramt” als problematisch, da dies immer “Unterstufe, Unselbständigkeit, Zweitrangigkeit” bedeute. Die Gesetzesvorlage solle aber angenommen werden, um überhaupt eine gesetzliche Regelung zu haben. Jedoch sei die Notwendigkeit von Änderungen bereits absehbar, da zum Beispiel Sakramentsverwaltung in bestimmten Fällen erforderlich sei.[149]

Nach der Annahme der Gesetzesvorlage durch den LSA wurde diese sowohl der DEK-Kirchenleitung nach Berlin zur Beurteilung geschickt als auch erstmals den bayerischen Theologinnen zur Besprechung bei ihrem Treffen Ende 1944 zugänglich gemacht. Diese äußerten eine Reihe von Anfragen zur Gesetzesvorlage, z. B. hinsichtlich ihres Aufgabenbereiches: Was bedeutete “Mitwirkung bei der Erledigung

---

144 LKAN:LKR IV 407bI: Niederschrift über die geistliche Sitzung am 10.6.1943.

145 Siehe zur Gesetzgebung und Praxis der Theologinnenarbeit in den anderen intakten Kirchen NÜTZEL, Theologinnenarbeit.

146 ABTK: Brief von OKR Hanemann an Liesel Bruckner vom 9.2.1944.

147 ABTK: Brief Liesel Bruckners an OKR Hanemann vom 11.5.1944.

148 Zur kirchenrechtlichen Situation der ELKiB im NS siehe den entsprechenden Abschnitt unter 2.2.

149 ABTK: Gutachten des Referenten des LSA zum Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Theologinnen (Abschrift des Gutachtens von Rektor Lauerer für den Landessynodalausschuß), 24. Mai 1944 (4 S.). Dieser grenzte sich jedoch unter Hinweis auf die Ökumene von der Ausübung des Pfarramtes durch Frauen ab. Die evangelische Kirche habe eine grundsätzliche Abneigung gegen weibliche Pfarrer. Deren Heimat sei bei den Sekten, den Quäkern und der Heilsarmee, z.T. auch in Norddeutschland. Hingegen habe die katholische Kirche 1918 im Ius Canonicum die Priesterweihe explizit auf getaufte Männer beschränkt.

pfarramtlicher Geschäfte"? Gab es nicht Notfälle, in denen Sakramentsverwaltung erforderlich war? Außerdem lehnten sie die ihnen zusätzlich auferlegten Voraussetzungen in Form von Sekretärinnen- und Katechetinnenfähigkeiten sowie ein unklares Vorpraktikum an Stelle einer geregelten Ausbildung zwischen erstem und zweitem Examen ab. Außerdem blieb für sie in dem Gesetzentwurf weiterhin die Frage einer zweckmäßigen Amtstracht und ihre Teilnahme an den Informations- und Weiterbildungsmöglichkeiten für Pfarrer ungeklärt.[150]

Unabhängig von den bayerischen Theologinnen kritisierte die DEK-Kirchenleitung, der in dieser Phase die bayerische Kirchenleitung eine gewisse rechtliche Autorität einräumte[151], etwa die gleichen Punkte des bayerischen Gesetzentwurfes. Sie hielt die Streichung der geschlechtsspezifischen Anforderungen in Form von Stenographie- und Schreibmaschinenkenntnissen für erforderlich, um das Amt der Vikarin von dem Berufsbild der Gemeindehelferin abzugrenzen. Statt dessen sollte, wie von der DEK bereits 1942 vorgeschlagen[152] und durch den Hinweis auf entsprechende Regelungen in anderen Landeskirchen unterstrichen, den Theologinnen unter besonderen Umständen auch die Wortverkündigung im Gemeindegottesdienst, Sakramentsverwaltung und die Durchführung von Amtshandlungen gestattet werden.[153] Doch all diese Änderungsvorschläge wurden von der bayerischen Kirchenleitung zurückgewiesen. Am 9. Oktober 1944 erließ sie das "Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Vikarinnen (Vikarinnengesetz)"[154], quasi unverändert gegenüber der Entwurfsfassung und deutlich geprägt von den Vorstellungen Bischof Meisers.

*Das bayerische Vikarinnengesetz von 1944*

Das Verhältnis zwischen Vikarinnenamt und Pfarramt bestimmt der erste Paragraph folgendermaßen: "Zur Mitarbeit im geistlichen Amt können Frauen berufsmäßig im Dienst der Landeskirche angestellt werden." Hinsichtlich der Dienstaufgaben (§2) lehnten sich die bayerischen Bestimmungen ziemlich eng an die vorangegangenen Regelungen in der intakten Lutherischen Schwesterkirche Hannover[155] an: Wortverkündigung im Kindergottesdienst, in Bibelstunden und Andachten vor Frauen und Mädchen; im Religionsunterricht und in der kirchlichen Unterweisung, vor allem an der weiblichen Jugend; in der Seelsorge an Frauen, Müttern und der weiblichen Jugend. Dazu kam noch die Wahrnehmung besonderer kirchlicher Aufgaben und als bayerische Spezialität die "Mitwirkung bei der Erledigung pfarramtlicher Geschäfte". An welche Art von Mitwirkung gedacht war, ließ sich aus den in den Paragraphen 3 und 4 genannten Anstellungsvoraussetzungen erschließen, die die bayerischen Theologinnen im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen und auch den Theologinnen anderer Landeskirchen zusätzlich zu erbringen hatten. Neben einem halbjährigen Vorpraktikum hatten sie eine "besondere pädagogische und katechetische Vorbildung (...), ausreichende Fertigkeit in Stenographie und Maschineschreiben sowie in der Re-

150 ABTK: Brief von Liesel Bruckner an OKR Hanemann vom 4.7.1944.

151 Vgl. den Abschnitt zur kirchlichen Entwicklung zur Zeit des Nationalsozialismus unter 2.2.

152 Die DEK schlug 1942 eine ordinationsähnliche kirchliche Beauftragung und eine der beamtenähnlichen Stellung der Pfarrer entsprechende Rechtsform für die Theologinnenarbeit vor. Ihre Auffassung, daß Vikarinnen als Geistliche zu betrachten sind, teilte die DEK auch dem staatlichen Generalbevollmächtigten für den Arbeitseinsatz mit und forderte, daß die Theologinnen von der Meldepflicht zum Arbeitseinsatz ausgeschlossen sein sollten. Siehe LKAN: Vereine und Institutionen III/ Theologinnenkonvent Nr.1. Stellungnahme des EOK von Evers, Berlin 15.2.1943.

153 LKAN:LKR IV 407aI: Brief der DEK an den bayerischen LKR vom 29.8.1944.

154 KABL der ELKiB vom 27.10.1944, Nr.18, S. 55-60.

155 Die kirchenrechtliche Situation in Hannover war der bayerischen Kirchenleitung durch ein Antwortschreiben aus Hannover auf die Anfrage Bayerns bekannt, das am 27.1.1944 verfaßt wurde (LKAN: LKR IV 407bI).

gel entsprechende musikalische Kenntnisse" vorzuweisen. Nach dem ersten Examen war "eine nach näherer Anordnung des Landeskirchenrates bestimmte praktische Dienstzeit" mit einer jeweils vom LKR festzulegenden Vergütung vorgesehen.

Ausdrücklich untersagt wurden den Theologinnen in der bayerischen Landeskirche folgende Bereiche des geistlichen Amtes: Wortverkündigung im Gemeindegottesdienst (Liturgie und Predigt); Verwaltung der Sakramente; Amtshandlungen, die herkömmlich den Geistlichen übertragen sind.[156]

Als Dienstgeber der Theologinnen war in Paragraph 7 der Landeskirchenrat vorgesehen, der die Theologinnen zur Dienstleistung an Pfarrämter oder Dekanatsbezirke zuweisen oder zum landeskirchlichen Dienst bestimmen konnte bzw. für die Dienstleistung bei kirchlichen Vereinen, Verbänden und Anstalten beurlauben konnte. Ein gewisser Schritt zur Selbständigkeit der einzelnen Theologin in ihrer Arbeit wurde dadurch möglich, daß eine Dienstanweisung die jeweiligen Arbeitsgebiete aufführen sollte und Paragraph 10 ihre Teilnahme mit beratender Stimme als Vikarin und mit beschließender Stimme als Pfarrvikarin im Kirchenvorstand und bei Bezirkssynoden festlegte.

Insgesamt blieb die dienstrechtliche Anstellungsform in dem Widerspruch stecken zwischen einer arbeitsrechtlichen Einordnung im Sinne eines Angestelltenverhältnisses und dienstrechtlichen Pflichten, die weitgehend denen von Inhabern des geistlichen Amtes entsprachen. So legte das bayerische Vikarinnengesetz einerseits fest, daß die Theologinnen unter die gleichen Bestimmungen wie Pfarramtsinhaber fielen, was Lebensordnung, Residenzpflicht, Fortbildung, Beurteilung und Konsequenzen aus Pflichtverletzungen anbelangte. Andererseits räumte es ihnen nicht die solchen beamtenähnlichen Pflichten entsprechenden Rechte ein, wie zum Beispiel die Zusicherung lebenslänglicher Verwendung und Versorgung oder eine ihrer Ausbildung entsprechende Besoldung. Was letztere anbelangte, sollten die bayerischen Theologinnen in den ersten sieben Dienstjahren nach dem zweiten Examen wie Hilfsgeistliche behandelt werden und die auf einer ständigen Stelle befindlichen Theologinnen sollten nur 80% der Besoldung eines Pfarrers auf ungehobener Pfarrstelle sowie freie Wohnung bzw. Wohngeldzuschuß erhalten. Dies galt als angemessen für die in Paragraph 23 auf unverheiratete Frauen beschränkte Theologinnenarbeit. Dem Verlangen der Theologinnen nach einer kirchlichen Anerkennung ihrer Arbeit vor der Gemeinde trug das Vikarinnengesetz dadurch Rechnung, daß sie nach der Aufnahme in die Liste der Vikarinnen den Titel "Vikarin" erhalten (§ 5) und "nach einer angemessenen Bewährungsfrist" (§ 6) durch den Kreisdekan eingesegnet werden sollten. Nach dem Bestehen der Anstellungsprüfung sollten sie den Titel "Pfarrvikarin" führen (§ 9) und beim Antritt einer ständigen Stelle sollte sie der zuständige Dekan in ihr Amt einführen (§ 8). Sowohl für die Einsegnung als auch für die Einführung wurden dem Gesetz liturgische Ordnungen beigelegt.[157] Mit dem seelsorgerlichen Dienst an den Theologinnen sollte der Landeskirchenrat zur Unterstützung der zuständigen Aufsichtsorgane der Landeskirche eine Pfarrvikarin betrauen, die auch das Vertrauen der Pfarrvikarinnen der Landeskirche besitzen sollte (§ 16).

---

156 In den beiden anderen intakten Landeskirchen Württemberg und Hannover war es dagegen bereits zur Erweiterung der Theologinnenarbeit mit Hilfe von Ausnahmeregelungen gekommen, die auch Sakramentsverwaltung gestatteten, in Württemberg in den weiblichen Krankenhausabteilungen, in Hannover sogar in Hauptgottesdiensten inklusive Konfirmationsgottesdiensten. Dies entsprach auch den Vorschlägen der DEK für die Kriegssituation. Lediglich die Übernahme der Gemeindeleitung durch Theologinnen wurde noch nicht diskutiert. Siehe zur Frage der Entwicklung in den intakten Kirchen: NÜTZEL, Theologinnenarbeit.

157 Im Einsegnungsformular zum Amt/Dienst einer Vikarin wurde bei der Auswahl aller drei biblischen Voten (Joh 12; Lk 12; Jak 1) der Gedanke des "Dienstes" hervorgehoben, während in dem liturgischen Formular für die Einführung einer Pfarrvikarin in allen drei ausgewählten biblischen Voten (2. Kor 6; 1. Kor 12; 1. Petr 4) der Begriff "Amt" im Zentrum stand. Siehe LKAN: Amtsblatt der Evang.-Luth. Kirche rechts des Rheins, Nr. 18 vom 27. Oktober 1944, Bekanntmachung Nr. 5867: Betreff Dienstverhältnis der Vikarinnen S. 58f.: Anlage 1 Einsegnung einer Vikarin und Anlage 2 Einführung einer Pfarrvikarin.

*Die Praxis der bayerischen Theologinnen bis 1945*

Die Gesamtzahl der im Jahre 1944 in Bayern tätigen Theologinnen betrug 18. Laut einer von Liesel Bruckner für den bayerischen Landeskirchenrat erstellten Liste der bayerischen Theologinnen, die den Stand vom 1. Juli 1944 wiedergibt, erteilten fünf davon als Katechetinnen und eine Theologin als Studienprofessorin Religionsunterricht. Zwei Theologinnen waren als Dekanatsjugendleiterinnen und zwei als Berufsarbeiterinnen im Jugendwerk in der Arbeit mit weiblichen Jugendlichen beschäftigt. Zwei weitere arbeiteten in der Mütterarbeit und weitere zwei als wissenschaftliche Hilfsarbeiterinnen im landeskirchlichen Archiv bzw. in einer Sammelstelle für landeskirchliches Schrifttum. Eine Theologin fungierte als Sekretärin eines Dekans und zwei waren in der Gemeindearbeit tätig. Das bedeutete, daß nach wie vor der Erziehungssektor als Arbeitsfeld der Theologinnen dominierte, wobei sich die neun ausschließlich damit beschäftigten Theologinnen etwa zur Hälfte im schulischen Bereich zur Erteilung von Religionsunterricht und zur anderen Hälfte im außerschulischen Bereich der kirchlichen Jugendarbeit bewegten.

Hinsichtlich der Arbeitsbedingungen von Theologinnen in den Jahren bis 1945 ist festzustellen, daß ihre Entlohnung - entsprechend der ungeregelten kirchlichen Anstellung - weitgehend im Ermessen des Anstellungsträgers lag. Als “Spitzenverdienerin” ist wohl eine Theologin zu bezeichnen, die als Beamtin an einer Höheren Mädchenschule angestellt war und dort etwa 5000 Mark jährlich verdiente, während eine Katechetin etwa die Hälfte davon erhielt.[158] Besonders niedrig scheinen die Löhne im Bereich der kirchlichen Jugendarbeit gewesen zu sein.[159] Hinsichtlich der sozialversicherungsrechtlichen Absicherung der Theologinnen ist keine generelle Regelung bekannt. Ihre Wohnverhältnisse waren ebenfalls sehr unterschiedlich. Manche kehrten in ihr Elternhaus zurück, andere wohnten in einem Pfarrhaus, zur Untermiete oder mit anderen Mitarbeiterinnen in einer Art Wohngemeinschaft, wie in dem “Jungfernzwinger” des Jugendwerks.

*Theologinnenpraxis im Bereich der landeskirchlichen Jugendarbeit und der Gemeindearbeit*

Die Jugendarbeit hatte den bayerischen Theologinnen der bayerische Landesjugendpfarrer Riedel als Arbeitsbereich eröffnet.[160] Er benötigte angesichts der von der nationalsozialistischen Jugendpolitik ausgehenden Gleichschaltung der Jugendverbände für den Aufbau einer landeskirchlichen Jugendarbeit eine Reihe von Mitarbeiterinnen und betrachtete die Theologinnen als geeignet dafür. Sie erhielten in der Regel eine praktische Ausbildung durch die Teilnahme an mehrwöchigen Kursen für die weibliche Jugendarbeit im Burckhardthaus Berlin[161] und wurden dann auf der Ebene von Gemeinden, Dekanaten

---

158 LKAN:LKR IV 407aI:Übersicht der Dienststelle München des LKR, am 6. Juli 1944 an den nach Ansbach ausgelagerten LKR gesandt. Dort wird als Anfangsgehalt einer Studienrätin (inklusive Wohngeldzuschuß und abzüglich eines generellen Abzugs vom BeamtInnengehalt zugunsten des Krieges) 5081,64 Reichsmark pro Jahr angegeben. Das entsprechende Anfangsgehalt einer Katechetin betrug dagegen nur 2579,36 Reichsmark, während ein Pfarrer in seinen Anfangsjahren 3488,04 Reichsmark bezog.

159 Vgl. RIEDEL, Jugendarbeit, S. 134: "Alle diese haupt- und nebenamtlichen Mitarbeiter haben große Opfer gebracht. In einer einmaligen Weise haben sie sich eingesetzt und eine geregelte Arbeitszeit nie einhalten können. Ihre Gehaltsansprüche sind minimal gewesen, so daß man heute staunt, mit welch geringen Gehältern sie ausgekommen sind. Aber Zeit und Geld spielten für sie im Blick auf ihre große Aufgabe keine Rolle. Die Kirche konnte damals wirtschaftlich nicht mehr leisten, zumal auch die Pfarrer erheblich eingeschränkt waren. Neue zusätzliche Aufgaben konnten nur schwer verkraftet werden. (...) Auch wenn die Kirche in normalen Zeiten nicht das Recht hat, um einen ´Hungerlohn´ arbeiten zu lassen, kann das in außerordentlichen Situationen anders sein. Der Beweis für die Opferbereitschaft ganz um der Sache willen ist damals erbracht worden."

160 Siehe dazu ausführlicher NÜTZEL, Jugendarbeit.

161 Davon berichteten die Theologinnen Liesel BRUCKNER und Ilse HARTMANN in den Interviews, die ich mit ihnen im Februar 1991 führte. Pfr. Ernst Kern bat in einem Brief an den bayerischen Landeskirchenrat vom 29.4.1937 um eine

oder Kirchenkreisen tätig. Entsprechend der immer restriktiveren nationalsozialistischen Gesetzgebung im Hinblick auf die Jugendarbeit hatte sich diese auf die religiösen Fragen zu beschränken. Dies stimmte wiederum mit dem Selbstverständnis der Theologinnen überein, vor allem für die Wortverkündigung ausgebildet zu sein. Liesel Bruckner formulierte als Ziel ihrer Arbeit mit weiblichen Jugendlichen im Dekanat Erlangen 1940, "daß den Mädchen die Bibel zur Heimat wird".[162] Dazu dienten vor allem Bibelarbeiten und die Beschäftigung mit bibelkundlichen Themen, aber auch das Singen von Liedern und das Besprechen von Büchern mit älteren Jugendlichen. Ab 1941 war Liesel Bruckner dann als Berufsarbeiterin im Landesjugendpfarramt für die weibliche Jugendarbeit im Kirchenkreis Ansbach zuständig. Um die Kontinuität der gemeindlichen Jugendarbeit zu fördern, trotz reduzierter Kommunikationsmöglichkeiten und in Übereinstimmung mit dem ekklesiologischen Konzept der Befähigung von LaiInnen, bildeten sie "Verantwortliche" für die gemeindlichen Jugendgruppen aus. Sie bereiteten diese bei biblischen Besinnungstagen vor, bevor diese in einem feierlichen Abendmahlsgottesdienst ihre Zustimmung zu dieser besonderen Aufgabe bekundeten.[163]

Mit dem Reisedienst der Theologinnen war auch das Abhalten öffentlicher Veranstaltungen verbunden, deren Ablauf Liesel Bruckner so beschreibt: "In Schweinfurt oder Aschaffenburg oder sonst einem Ort, wo sich oft ein paar hundert Menschen versammelten, da habe ich zuerst Lieder singen lassen, dann habe ich zur Lage der Kirche gesprochen und Bibelarbeit gehalten. Zur Lage der Kirche zu sprechen war natürlich ein heißes Eisen. Aber wir haben über das gesprochen, was wir erfahren haben. Das war ja nicht einfach damals. Es ging nur über Mund-zu-Mund-Propaganda. Wir mußten ja immer überprüfen, ob dabei nicht geschwindelt worden ist usw. Da hat man sich schon immer darum bemüht, daß man handfeste, gesicherte Dinge zur Sprache brachte. Ein Spitzel saß immer dabei, und es kam eben darauf an, ob er es kapiert hat oder nicht."[164] Insbesondere bei solchen durchaus nicht ungefährlichen Aktivitäten verstärkte sich das Bedürfnis der Theologinnen nach einer geistlichen Beauftragung und kirchenrechtlichen Absicherung ihrer Arbeit.[165] Sie fragten dadurch nicht zuletzt auch die Plausibiblität der bürgerlichen Auffassung des Geschlechterverhältnisses an, daß der Mann im öffentlichen Raum für den Schutz der im privaten Raum agierenden Frau zu sorgen hat.[166]

Auf gemeindlicher Ebene waren Theologinnen bis 1945 in ganz unterschiedlicher Weise beschäftigt, als gebildetes Hausmädchen, Pfarramtssekretärin oder zur Unterstützung einer Diakonisse, teilweise aber auch in relativ eigenverantwortlicher und nahezu alle Bereiche der pfarramtlichen Gemeindearbeit um-

---

Fortsetzung der Jugendarbeit durch die Theologin Käthe Fischer in der Gostenhofer Gemeinde. Er wies darauf hin, daß Käthe Fischer zur Vorbereitung einen dreimonatigen Kurs im Burckhardthaus besuchte, dessen Kosten zu einem Drittel die Gostenhofer Gemeinde trug. (LKAN:LKR IV 407bI).

162 BRUCKNER, Arbeitsbericht.

163 Zum Konzept der Ausbildung von "Verantwortlichen" siehe RIEDEL, Jugendarbeit, S. 135.

164 Aus dem Interview mit Liesel BRUCKNER im Februar 1991.

165 Liesel BRUCKNER berichtete dazu im Interview 1991: "Wir sind nicht einmal eingesegnet gewesen. Einmal, noch während des Krieges, traf ich einen Kollegen, der zu mir sagte: 'Weißt Du, jetzt ist mir aufgegangen, warum wir eine Ordination brauchen: damit wir jemand haben, der mit uns trägt.' 'Ach', sagte ich, 'das starke Geschlecht wird getragen - und was ist mit dem schwachen Geschlecht?' Da sah er mich groß an, und ich sagte: 'Ich bin nicht einmal eingesegnet.'"

166 Liesel BRUCKNER berichtete im Interview 1991: "Wie waren ja durch unsere Arbeit in der Jugendarbeit Leute, die stark unter Beschuß waren.(...) Es hieß ja immer, die Frau kann den Weg ins Pfarramt nicht gehen, weil sie ja doch den Schutz des Mannes braucht. Und dann war der Krieg da, und ich habe zu meinen lieben Männern gesagt: 'Und wer beschützt uns jetzt? Ihr seid an der Front draußen. Wir sitzen hier. Und wenn die Bomben kommen - wer beschützt uns denn da?'"

fassender Form.[167] So leistete eine verheiratete Theologin Kriegsstellvertretung für ihren eingezogenen Ehemann. Sie gab an, Religionsunterricht, Kindergottesdienst, Bibelstunde für Evakuierte und Besuche durchzuführen.[168] Eine in einer bayerischen Diasporaenklave tätige Theologin benannte als ihre Arbeitsgebiete: Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht in der Diasporagemeinde, Andachten, Kindergottesdienst, Jugend- und Frauenarbeit sowie Seelsorge. Insbesondere für letztere fehlte ihr in der abgeschiedenen Diasporasituation die Sakramentsverwaltung.[169] Eine junge Theologin, die 1944 direkt nach dem ersten theologischen Examen in die Gemeindearbeit gesandt wurde, berichtete von der Fülle der ihr übertragenen Arbeit und daß ihr die Möglichkeit zu theologischer Reflexion und praktischer Fortbildung fehlte:

"Bald hatte ich 8 Wochenstunden zu halten, vor allem auf den weitverstreuten Dörfern. Dazu kamen vielerlei Hausbesuche, bei Flüchtlingen, Bauern und chronisch Kranken in der Stadt, denen ich vom Land Blumen und Eier mitbrachte. Im Kindergottesdienst hatte ich eine Gruppe. Im Jugendkreis, den eine alte Diakonisse leitete, mußte ich, wenn sie Waschtag hatte und müde war, die Andacht halten, manchmal bekam ich sogar die Bibelstunde anvertraut. ‘Ich konnte kein Privatleben feststellen’, schrieb mein Dekan über mich an den Landeskirchenrat.“ Verschärft wurde diese Situation noch durch die fehlenden Möglichkeiten zur Fortbildung und Reflexion der Erfahrungen, denn der Dekan "fand keinen Pfarrer, der bereit gewesen wäre, die Verantwortung für die Fortbildung einer ‘so theologisch gebildeten Frau’ zu übernehmen. Ins Predigerseminar kamen Frauen natürlich nicht.“[170]

---

167 Siehe eine Liste der geforderten Fähigkeiten bei BARTHEL, Stellung, S. 113f. Sie beschreibt dort auf S. 116 ihre eigene vorwiegend organisatorische Tätigkeit nach einer zusätzlichen Ausbildung in den kaufmännischen Fächern als Sekretärin im Amt für Gemeindedienst in Nürnberg von Oktober 1935 bis Frühjahr 1938.

168 LKAN:LKR IV 407bI: Schreiben Hildegard Kolbs an den bayerischen LKR, 30.12.1944.

169 LKAN:LKR IV 407bI: Vgl. "Übersicht über die Dienstverhältnisse der Vikarinnen", Beilage des Briefes von Liesel Bruckner an den LKR, 16.9.1946. Siehe folgende Passsage aus dem Brief Liesel Bruckners an OKR Hanemann vom 4.7.1944, in dem es um das Vorpraktikum ging: "Gibt es nicht Notfälle, die die Verwaltung der Sakramente notwendig machen? Vikarin Schröder aus dem Walsertal erzählte einiges über ihre Arbeit."

170 SCHÖN, Vikar, S. 15.

### 3.2. Die Anwendung des Vikarinnengesetzes und seine Novellierung im Jahre 1954

*Die Anwendung des bayerischen Vikarinnengesetzes*

Im Oktober 1944 war das bayerische Vikarinnengesetz rechtskräftig geworden. Eine Reihe von Vikarinnen hatte beim LKR Aufnahmegesuche für die im Vikarinnengesetz vorgesehene Vikarinnenliste eingereicht. Je nachdem, ob ihre bisherige Praxis den Vorstellungen des bayerischen LKR entsprach, hatten sie eine bejahende, verzögernde oder ablehnende Antwort erhalten.[171] Zum Kontakt zwischen LKR und dem bayerischen Theologinnenkonvent kam es aufgrund der Kriegswirren erst wieder im Jahre 1946, als Liesel Bruckner in einem Brief OKR Hanemann mitteilte, daß die Theologinnen auf die Anwendung des Vikarinnengesetzes von 1944 warteten. Die Arbeit der Theologinnen sei auch in einer Zeit des Pfarrerüberschusses nötig, da eine grundsätzliche Differenz zwischen Pfarramt und dem Dienst der theologisch gebildeten Frau bestehe. Außerdem habe sich die Arbeit der Theologinnen in den letzten Jahren bewährt. Um die Einrichtung der im Gesetz vorgesehenen Vikarinnenstellen zu vereinfachen, schlug Liesel Bruckner eine Prüfung der bisher von Theologinnen wahrgenommenen Stellen auf ihre Tauglichkeit als Vikarinnenstellen vor.[172]

Durch einen mehrmaligen Referentenwechsel im LKA stand erst im November 1946 für die Theologinnen ihr neuer Ansprechpartner, OKR Lic. Schmidt, fest. Mit ihm führten Vertreterinnen des Theologinnenkonvents im Dezember 1946 ein erstes Gespräch, in dem er ihre Aufnahme auf die Liste der Vikarinnen bzw. Pfarrvikarinnen bestätigte und sie zu Gesuchen hinsichtlich der Einsegnung aufforderte.[173]

Im Sommer 1947 wurden die ersten neun bayerischen Vikarinnen eingesegnet, fünf davon gemeinsam im September 1947 in der Nürnberger Lorenzkirche. Dies machte offensichtlich einen großen Eindruck auf Gemeindeglieder und männliche Kollegen.[174] Bereits im März 1947 waren die Dekanate aufgefordert worden, die Theologinnen zu den Pfarrkonventen einzuladen, damit sie den "rechten Anschluß an die Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen finden und Gelegenheit zur Fortbildung haben"[175]. Liesel Bruckner, die schon 1938 die bayerischen Theologinnen zur Vorsitzenden des Theologinnenkonvents gewählt hatten, bestätigte im Mai 1947 offiziell der Landeskirchenrat in ihrem Amt als Vertrauensvikarin, wie es § 16 des Vikarinnengesetzes vorsah.

*Überlegungen hinsichtlich der Lebensform sowie der Aus- und Fortbildung der Theologinnen*

Der Landeskirchenrat äußerte in den Nachkriegsjahren wiederum den Vorschlag, die Theologinnen sollten den Anschluß an ein Diakonissenmutterhaus suchen, z.B. an das neu gegründete Haus in München. Liesel Bruckner und Ilse Hartmann kamen jedoch nach einer Begegnung mit der Leiterin dieser Einrichtung erneut zu einer ablehnenden Stellungnahme im Hinblick auf den kollektiven Eintritt der Theologinnen. Sie verwiesen auf die Differenzen hinsichtlich der Arbeits- und Lebensform zwischen

---

171 Siehe NÜTZEL, Theologinnenarbeit, S. 378-383.

172 ABTK: Brief Liesel Bruckners an OKR Hanemann vom 14.1.1946.

173 ABTK: Die Zeittafel Johanna Höhnes weist ein entsprechendes Treffen mit OKR Lic. Schmidt am 11.12.1946 in Nürnberg aus.

174 ABTK: Brief Liesel Bruckners an Else Breuning vom 19./23.September 1947: "Die Feier hat auch auf die Gemeinde einen großen Eindruck gemacht. Ich bin ganz erstaunt, wie ernst das sowohl von der Gemeinde als auch von den Pfarrern gewertet wird. Manche Pfarrer erwarten, daß ich sie jetzt mit ‘Amtsbruder’ anrede."

175 ABTK: Brief von OKR Bezzel an sämtliche Dekanate vom 20.3.1947: "Betreff: Beteiligung der Vikarinnen an der Pfarrkonferenz."

Diakonissen und Theologinnen. Bei letzteren sei der Schwerpunkt ihrer Arbeit entsprechend ihrer theologischen Ausbildung die Wortverkündigung. Ihre Lebensform sei die einer selbständigen alleinstehenden berufstätigen Frau.[176]

Als verbindliche Form des Zusammenkommens beschlossen die Theologinnen lediglich ein jährliches Treffen, wie es erstmals 1947 als Vikarinnenkurs im Pastoralkolleg Neuendettelsau stattgefunden hatte. Dort wollten sie theologische Themen und in der Praxis auftretende Fragen auch mit Hilfe von Universitätstheologen reflektieren sowie an der Fortentwicklung einer geistlichen Gemeinschaft der Theologinnen und an ihrem Verständnis der Theologinnenarbeit gemeinsam weiterarbeiten.[177]

Die in den ersten Nachkriegsjahren gegründete kirchliche Hochschule in Neuendettelsau ließ bis zum Wintersemester 1954/55 keine Theologinnen zu.[178] Noch Mitte der 60er Jahre berichteten Theologiestudentinnen über demotivierende Auseinandersetzungen im Studienalltag an der Augustana-Hochschule, so daß sich der Theologinnenkonvent zu einer Stellungnahme veranlaßt sah.[179]

*Die Forderung der Theologinnen nach Überarbeitung des Vikarinnengesetzes, insbesondere hinsichtlich der Sakramentsverwaltung und der Wohnungsfrage*

Liesel Bruckner hob 1950 in einem Brief an den bayerischen LKR hervor, daß das bayerische Vikarinnengesetz von 1944 noch nicht als endgültige gesetzliche Regelung der Theologinnenarbeit betrachtet werden könne. Zum einen sei der Unterschied zu anderen kirchlichen Frauenberufen wie dem der Gemeindehelferin in der Praxis unklar. Dies zeige sich auch an der Berufsbezeichnung. Zum zweiten könne an der bisher gegenüber dem Pfarramt bestehenden Differenz durch die Untersagung

176 ABTK: Siehe Briefe Liesel Bruckners an Maria Weigle vom 14.3.1947, an Diakonisse Schwester Chlothilde Reutzel vom 20.5.1947 sowie an OKR Lic. Schmidt vom 21.5.1947. Als alternative Form des Zusammenschlusses wurde kurzfristig die Gründung eines gemeinsamen Ferien- und Ruhestandsheimes mit den württembergischen Theologinnen bzw. eine Kombination mit einem Heim für Theologiestudentinnen in Erlangen erwogen.

177 ABTK: Rundbrief Liesel Bruckners an ihre Amtsschwestern vom 27.8.1947. Das Programm für das Vikarinnenkolleg des Theologinnenkonventes im Jahre 1953 sah z.B. Vorträge zu folgenden Themen vor: "Die Frau im Alten und Neuen Testament"; "Die soziologische Umwandlung"; "Bericht über neuere Literatur über Frauen in der Kirche" und "Praktische Arbeitshinweise im Bereich der kirchlichen Frauenarbeit" (ABTK).

178 Der LKR beriet am 20.5.1952 über eine Aufnahme weiblicher Theologiestudierender an der kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau. Er stellte fest, daß dies in der Satzung der Augustana-Hochschule nicht ausgeschlossen war. Es bestanden Bedenken, daß dadurch Konkurrenz zu dem Kindergärtnerinnen- und dem Lehrerbildungsseminar entstünde. Um die Anzahl zu begrenzen und die Verdrängung männlicher Studierender soweit es ging zu vermeiden, wurde die Einführung eines Numerus clausus für Frauen in Erwägung gezogen (LKAN:LKR IV 407bI: Protokoll: LKR-Haussitzung, Frauenstudium an der Augustana, 20.5.1952 sowie LKAN:LKR IV 407bI: OKR Bezzel an die Augustana-Hochschule vom 20.5.1952). Der Leiter der Augustana-Hochschule, Georg Merz, der die Theologinnenarbeit befürwortete, teilte dem Landeskirchenrat auf dessen Frage nach der Position der Augustana mit, daß dort ein "eigentümlicher Charakter" ohne Studentinnen bestehe. In der Studentenschaft bestehe jedoch kein Wunsch zur Änderung. Eine Frauen-Wohngemeinschaft sei zur Zeit nicht möglich, da weder ein entsprechendes Haus noch eine Leiterin verfügbar seien. (LKAN:LKR IV 407bI Brief von Georg Merz an den Landeskirchenrat vom 24.5.1952). Der LKR teilte daraufhin einem Pfarrer mit, der offensichtlich die Anfrage nach Aufnahme von weiblichen Theologiestudierenden geäußert hatte, daß derzeitig keine Aufnahme einzelner Theologiestudentinnen möglich sei. Auch solche, die ihre Eltern am Ort hatten, müßten abgewiesen werden (LKAN:LKR IV 407bI: Brief von OKR Bezzel an Pfr. Weinheim vom 14.6.1952). Im Wintersemester 1954/55 wurde dann die Aufnahme von sieben Theologiestudentinnen vorgesehen, wobei es zunächst offenbar nur wenig Interesse gab. (ABTK: Rektor Merz an Liesel Bruckner vom 18.6.1954: "Wenn wir es schon tun, dann liegt uns natürlich daran, nicht mit einer ‘Lücke’ zu beginnen, zumal nach verschiedenen seltsamen Zwischenfällen der Landeskirchenrat und auch der Bischof merkwürdig ‘positiv’ stehen".)

179 ABTK: Protokoll des Konventes bayerischer Vikarinnen in Rummelsberg am 23.4.1965: "Verschiedene Kolleginnen berichten über Beeinträchtigungen des Studiengangs, welche weiblichen Theologiestudenten in Dettelsau zugemutet werden. Schwester Bruckner wird deshalb mit Rektor Andrezen Rücksprache halten. Es erscheint ratsam, Studentinnen davon abzuraten, ihr Studium in Dettelsau durchzuführen."

der "öffentlichen" Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung nicht festgehalten werden, da die Sakramentsverwaltung den Theologinnen in der Gemeinde- und Krankenhausseelsorge fehle.[180]

Aus der Perspektive von Schrift und Bekenntnis könne die Ausübung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nicht auseinandergerissen werden.[181] Die Reduzierung der Theologinnenarbeit bei der Krankenhausseelsorge auf die Wortverkündigung erwecke außerdem den Eindruck, daß der Besuch der Vikarin minderwertig und eher mit dem ehrenamtlichen Besuchsdienst des Frauenbundes gleichzusetzen sei. Vor allem bei Schwer- und Todkranken führe die Einschränkung der Theologinnenarbeit in diesem Punkte sogar manchmal dazu, daß diese angesichts der Arbeitsüberlastung der Pfarrer kein Abendmahl erhielten.[182] Bei kirchenfernen Menschen, zu denen eine Vikarin ein Vertrauensverhältnis entwickelt habe, lasse sich dieses nicht einfach auf einen fremden Pfarrer übertragen. Aufgrund dieser defizitären Erfahrungen in der Seelsorgearbeit würden die Theologinnen immer stärker in den Schuldienst gedrängt, selbst wenn dieser nicht ihren Fähigkeiten entspreche. Darüber hinaus bewirke diese unbefriedigende Situation der Theologinnenarbeit, daß Eltern ihren zum Theologiestudium entschlossenen Töchtern die Einwilligung verweigerten.[183]

Der Landeskirchenrat versuchte, eine grundlegende Neuorientierung hinsichtlich der Konzeption der Theologinnenarbeit zu vermeiden, und erklärte sich bereit, lediglich Verbesserungen an den arbeitsrechtlichen Regelungen, wie z.B. der Frage von Wohnung, Gehalt und Urlaub, zugunsten der Theologinnen anzustreben.[184]

Die Vorstellungen der Theologinnen hinsichtlich der "Wohnungsfrage" beschrieb Liesel Bruckner 1950 so: "Für uns Ältere wäre es notwendig, daß wir zwei Räume hätten, da wir ja meist auch einen Haushalt haben und es für unseren Dienst schwierig ist, wenn wir in einem Raum kochen, schlafen, waschen, unsere Besuche empfangen müssen. In den meisten Fällen haben wir ja unsere eigenen Möbel. Gut wäre, wenn das Pfarramt verantwortlich wäre, die Wohnung zu stellen. Es ist sehr schwer, wenn man an eine neue Stelle kommt, eine Wohnung zu suchen."[185] Nach einer ersten Antwort des LKR, daß die Vikarinnen nach § 18 des Vikarinnengesetzes Anspruch auf eine freie Dienstwohnung hätten und daß das Pfarramt selbstverständlich dafür zu sorgen habe, formulierte OKR Schmidt Ende

---

180 ABTK: Brief Liesel Bruckners an OKR Riedel vom 11.6.1950. Die Notwendigkeit der Sakramentsverwaltung durch Theologinnen ergab sich auch aus einer veränderten Abendmahlspraxis in der Kirche. Darauf wies Liesel Bruckner hin: "Während es in früheren Zeiten Sitte war, daß man ein- bis zweimal im Jahr zum Abendmahl ging und dann noch, wenn es zum Sterben kam, so wurde das in der Kirche nun anders. Neben dem Gemeindeabendmahl allmonatlich setzte sich die Feier des Abendmahls bei der Seelsorge in Krankenhäusern und Altenheimen, auf Freizeiten und Einkehrtagen (z.B. bei dem neuentstandenen Dienst für berufstätige Frauen) durch. Weil hier oft Theologinnen allein den Dienst taten, verband sich damit auch die Notwendigkeit, daß Frauen die Sakramentsverwaltung übertragen wurde."(ABTK: Liesel Bruckner, Bericht 1985, S. 9.)

181 ABTK: Stellungnahme von Pauline Zeile, Sakramentsverwaltung der Vikarin in der Krankenhausseelsorge vom 1.11.1950: "Letzten Endes steht hinter unserer Bitte um die Ermächtigung der Sakramentsverwaltung die Erkenntnis, daß Wort und Sakrament zusammengehören. Wir wollen die Not, daß beide in unserem Dienst nicht zusammengehören, wohl weitertragen, aber wo sie auch den Dienst der Wortverkündigung hindert, da meinen wir, müssen wir reden."

182 ABTK, Stellungnahme von Pauline Zeile.

183 ABTK: Stellungnahme zur Frage der Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen 1950. Mehrere Theologinnen, die in den 50er Jahren mit ihrem Theologiestudium begannen, berichteten, daß Eltern den Studienwunsch Theologie angesichts der fehlenden Möglichkeiten einer befriedigenden Berufsausübung für Frauen ablehnten. Dies kam auch in mehreren Interviews mit Theologinnen zur Sprache, die in den 50er Jahren mit dem Theologiestudium begannen.

184 LKAN: LKR IV 407bI: Dies drückte sich auch in dem Engagement der bayerischen Kirchenleitung zu Initiativen der VELKD und der EKD hinsichtlich der Theologinnenarbeit aus. Siehe z.B. die Diskussionsbeiträge von OKR Lic. Schmidt im Protokoll der "Sitzung eines vorläufigen Ausschusses für die Erörterung der Vikarinnenfrage im Rahmen der VELKD" (19.1.1951).

185 ABTK: Brief Liesel Bruckners an OKR Schmidt vom 14.12.1950.

1951 eine eingeschränktere Vorstellung hinsichtlich des Lebens- und Arbeitsraumes für Theologinnen: "Die Vikarinnen haben Anrecht auf freie Dienstwohnung seitens der Gemeinde, der sie zugewiesen sind. Ein offizieller Anspruch auf ein Amtszimmer besteht nicht, doch wirken wir darauf hin, daß die Damen, besonders, wenn sie ständig angestellt sind, 2 Räume bekommen, vielleicht ein kleines Schlafzimmer und ein Wohnzimmer. Damit sind m.E. die notwendigen Bedürfnisse erfüllt."[186]

*Die Novellierung des bayerischen Vikarinnengesetzes im Jahre 1954*

Das Prinzip, keine grundsätzliche Neukonzeption der Theologinnenarbeit ins Auge zu fassen, prägte auch die Novellierung des bayerischen Vikarinnengesetzes im Jahre 1954.[187] Lediglich an einigen dienstrechtlichen Fragen sollten Korrekturen vorgenommen werden.[188]

So waren die in § 2 des novellierten Kirchengesetzes zugestandenen bzw. verweigerten Dienstaufgaben identisch mit denen aus dem Jahre 1944. Beibehalten und auch wieder stärker eingefordert werden sollten die geschlechtsspezifischen Anstellungsvoraussetzungen in Form eines halbjährigen Vorpraktikums und einer pädagogischen und katechetischen Vorbildung, der Vorweis von Kenntnissen in Stenographie und Maschineschreiben sowie auf kirchenmusikalischem Gebiet.[189] Dies entsprach der vom Landeskirchenrat gewünschten Berufskonzeption der Theologinnenarbeit: "Da sie aber dem Pfarrer zur Hilfe gehen sollen, wird man diese Bestimmungen am besten nicht verändern."[190]

Eine Teilnahme der Theologinnen an den frauenspezifischen Vikarinnenseminaren, wie sie in Hannover-Birkenhof vor allem für lutherische Theologinnen und in Berlin-Spandau vor allem für unierte Theologinnen angeboten wurden, erübrigte sich aus der Perspektive der bayerischen Kirchenleitung. Sie beschloß angesichts der "Leitsätze zur Ausbildung der Vikarinnen", wie sie 1954 die EKD den Landeskirchen übermittelt hatte, daß für die bayerischen Theologinnen die Teilnahme an einem zweimonatigen Kurs im katechetischen Amt Heilsbronn ausreichend war, der ursprünglich für Kriegsheimkehrer eingerichtet worden war.[191]

Veränderungen aufgrund der Unzweckmäßigkeit der Regelung von 1944 nahm die Kirchenleitung in § 7(1) vor. So gab sie die Einrichtung örtlich gebundener Vikarinnenstellen auf und unterschied

---

186 ABTK: Brief von OKR Lic. Schmidt an Liesel Bruckner vom 29.11.1951. Einen entsprechenden Hinweis auf die Verantwortlichkeit der kirchlichen Anstellungsträger hinsichtlich der Bereitstellung einer adäquaten Wohnmöglichkeit für die Theologinnen im Amtsblatt kommentierte Ilse Hartmann angesichts ihrer eigenen langwierigen Wohnungssuche. Sie mußte ihre Arbeit mit berufstätigen Frauen in ihrem winzigen Wohn-, Schlaf- und Arbeitsraum erledigen und schrieb in einem Brief an Liesel Bruckner vom 5.1.1954: "Hoffentlich halte ich innerlich und gesundheitlich noch so lange durch.(...) Im neuen Amtsblatt kommt ja auch die Wohnung der Vikarinnen dran. Hoffentlich werden die Dinge auch in die Praxis umgesetzt. Ilse Rudert schläft noch im Badezimmer. Traudl Kern mußte auch ihre Möbel einstellen, um in Starnberg möbliert zu wohnen." (ABTK)

187 Das am 10. Mai 1954 in einer novellierten Form beschlossene Vikarinnengesetz wurde am 11. Juni 1954 im Kirchlichen Amtsblatt 1954, Nr. 7277: Betreff:"Vikarinnengesetz" S. 66ff. veröffentlicht.

188 LKAN:LKR 407aI: Brief von Lic. Schmidt an die Herren Mitglieder der Landessynode am 1. April 1954: "Der Entwurf ändert an der Stellung der Vikarin nichts Grundsätzliches. Es hat sich herausgestellt, daß dienstrechtlich in mancher Beziehung eine Angleichung an die Dienstverhältnisse der Predigtamts- bzw. Pfarramtskandidaten zu empfehlen ist. Diesem Zweck dienen, aufs Ganze gesehen, die in dem Entwurf vorgesehenen Änderungsvorschläge. Die beiden liturgischen Beilagen des Gesetzes werden durch das Erscheinen von Band IV der Agende überflüssig."

189 LKAN:LKR IV 407bI: Ergebnisprotokoll der Haussitzung des LKR vom 10.6.1952.

190 LKAN:LKR IV 407aI: Ergebnisprotokoll der LKR-Vollsitzung vom 18.2.1954.

191 LKAN:LKR 407bI: Siehe Rundbrief der EKiD-Kirchenkanzlei an die Gliedkirchen vom 19.3.1954 mit der Anlage: "Leitsätze zur Ausbildung der Vikarinnen" sowie Ergebnisprotokoll der LKR-Haussitzung vom 1./2.4.1954: Entsprechender Beschluß bei Punkt 7: "Vikarinnenseminare".

lediglich zwischen gemeindlichen und übergemeindlichen Stellen. Als Dienstgeber war in beiden Fällen der Landeskirchenrat vorgesehen. Hinsichtlich der Mitgliedschaft in kirchlichen Körperschaften (§ 20) hob sie die 1944 vorgenommene Differenzierung zwischen der beratenden Stimme der Vikarinnen und der beschließenden Stimme von Pfarrvikarinnen auf. Die Urlaubsansprüche von Pfarrvikarinnen, die das Kirchengesetz von 1944 überhaupt nicht regelte, glich das Gesetz von 1954 denen ihrer männlichen Kollegen an. In § 18 verpflichtete es den jeweiligen Anstellungsträger, Kirchengemeinde, Landeskirche oder Kirchenkreis, zur Bereitstellung einer Dienstwohnung. Als Alternative mußten sie einen angemessenen Wohngeldzuschuß gewähren.

*Die Praxis der bayerischen Theologinnen 1945-1954, einschließlich Exkurs: Der Konflikt um die Gemeindearbeit der Theologin Lydia Schröder*

Die Namen von 38 bayerischen Vikarinnen im kirchlichen Anstellungsverhältnis gibt eine Adressenliste des Theologinnenkonvents aus dem Jahre 1954 an. Hinzu kamen noch weitere 20 Namen von Theologinnen, die nicht in einem kirchlichen Erwerbsarbeitsverhältnis standen. Bei neun von diesen wies der Zusatz "Frau Pfr." vor ihrem Namen auf eine ehrenamtliche Mitarbeit als Pfarrfrau hin.[192] Im Vergleich zu 1946, als 18 Theologinnen auf der Liste des Theologinnenkonvents standen, hatte sich die Zahl der im kirchlichen Anstellungsverhältnis stehenden Theologinnen damit bis 1954 verdoppelt.

*Exkurs*: Der Konflikt um die Gemeindearbeit der Theologin Lydia Schröder

Lydia Schröder stammte aus dem Rheinland. Sie hatte in den 30er Jahren Examen bei der mecklenburgischen Bekennenden Kirche abgelegt. Anschließend war sie einige Zeit auf übergemeindlicher Ebene in der mecklenburgischen Jugendarbeit tätig[193], bis sie diese Arbeit aus gesundheitlichen Gründen aufgeben mußte. Auf Anregung eines bayerischen Kollegen kam sie nach Bayern. Der bayerische Landeskirchenrat beauftragte sie 1943 mit einer Vertretungstätigkeit in einer Diasporaenklave der bayerischen Kirche, die politisch zu Österreich gehörte. Ihre Praxis beschrieb sie kurz nach Kriegsende so: Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht in einer Diasporagemeinde, Andachten, Kindergottesdienste, Jugend- und Frauenarbeit, Seelsorge.[194] Sie äußerte nach Kriegsende das Interesse, die übernommene Gemeindearbeit fortzuführen, da Kontinuität für den Gemeindeaufbau notwendig sei. Außerdem sei das Klima ihrer Gesundheit und damit auch ihrer Arbeitsfähigkeit außerordentlich förderlich.[195]

Hinsichtlich der Konzeption der Theologinnenarbeit grenzte sie sich zunächst von der Übernahme des vollen Pfarramtes durch Theologinnen, wie z.B. in der DDR[196], ab und plädierte dafür, "in der uns gemäßen Art unseren Dienst" zu tun, d.h. in einer partnerschaftlichen Komplementarität im Amt,

---

192 ABTK: Adressen der bayerischen Vikarinnen und Adressen der "übrigen Vikarinnen" vom August 1954.

193 Vgl. Teil C über die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Mecklenburg.

194 ABTK: Brief Liesel Bruckners an den bayerischen Evang.- Luth. LKR vom 16.9.1946 mit der Beilage: "Übersicht über die Dienstverhältnisse der Vikarinnen".

195 ABTK: Brief Lydia Schröders an OKR Lic. Schmidt vom 26.9.1950 sowie Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 20.9.1950, die wiederum Lydia Schröders Gesuch in einem Brief an OKR Lic. Schmidt vom 7.10.1950 unterstützte.

196 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 28.3.1951: "Aber die Pfarramtsleitung ist wohl doch niemals eine uns gemäße Aufgabe. Wo Frauen in solche Arbeit hineingestellt werden, z.B. im Osten, und im Segen darin stehen, von Gott hineingestellt sind, da verzehren sie sich doch sehr schnell."

"im echten und biblischen Sinne eines wirklichen Gegenübers, nicht daß die Frau in allem die Geführte und Nachgebende ist"[197].

Nach einer guten Kooperation in den Kriegsjahren mit dem für die Gemeindeleitung in der abgelegenen Diasporaenklave offiziell zuständigen Pfarrer, der in einer Gemeinde im Tal arbeitete, kam es 1951 zu einem ersten Konflikt hinsichtlich der von Lydia Schröder entwickelten Andachtsform. Nach Auffassung von Pfr. Gabriel überschritt sie durch das Anzünden von Kerzen und die Integration von Sündenbekenntnis und Gnadenzuspruch die Grenze zum Gemeindegottesdienst, der den Theologinnen im Vikarinnengesetz untersagt war. Er forderte sie zu einer "Selbstbescheidung" auf dem Gebiet der öffentlichen Wortverkündigung auf.[198]

Zu einem zweiten ernsthaften Zusammenstoß kam es dann im Zusammenhang mit einem Kirchenbau in der Diasporaenklave, den Lydia Schröder mit einigen Gemeindegliedern iniitiert und für den sie eine größere Summe an Spenden gesammelt hatte. Nach Auffassung von Lydia Schröder und der Mehrheit der Gemeindeglieder sollte damit ein Bau geschaffen werden, der Sakralraum, Gemeindesaal und eine kleine Wohnung integrierte, um eine möglichst große Funktionalität zu erreichen. Für die volksmissionarische Arbeit der Kur- und Freizeitseelsorge hielt Lydia Schröder neben Gemeindegottesdiensten auch andere Arbeitsformen für wichtig. Sie wollte dafür mehrere verschiedene, auch kleine und rasch beheizbare Räume. Dies entsprach auch ihrer ekklesiologischen Auffassung.[199] Pfr. Gabriel plädierte dagegen für die Schaffung eines ausschließlich kultisch-sakralen Raumes, der nicht für andere Zwecke nutzbar sein sollte.

Ende 1951 kam es durch das intrigierende Verhalten des neugewählten Vorsitzenden des Kirchbauvereins zur Eskalation des Konfliktes. Der Dekan hatte schon vorher im Pfarrkonvent geäußert, daß er in der Diasporaarbeit kein "Frauenzimmer" gebrauchen könne und hatte Pfr. Gabriel zur Beantragung eines Vikars aufgefordert. Er bewegte Lydia Schröder und Pfr. Gabriel im Februar 1952 zu einem "faulen Frieden" auf Kosten Lydia Schröders, der sich als nicht tragfähig erwies.[200]

Lydia Schröder wurde durch diesen Konflikt zum Überdenken ihrer bisherigen Haltung gegenüber den Einschränkungen der Theologinnenarbeit gedrängt. Zunächst hatte sie für das Sich-führen-lassen im duldenden Gehorsam der Nachfolge Christi plädiert im Sinne eines "Stücklein Mitleidens des Kreuzes unseres Herrn". Diesen Weg wählte sie aus Sorge, "daß wir eigenmächtig dieses Kreuz und damit seinen Segen abschütteln können, wenn wir um unser Recht kämpfen."[201] Aufgrund der Erfahrungen im Konflikt mit ihrem Kollegen trat sie nun entschieden für eine zweckmäßige Realisierung

---

197 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 28.3.1951. Allerdings beschrieb sie dort auch, daß es in der Realität oft zu einem konflikthaftem Herrschaftsverhältnis statt zu einem komplementären Gegenüber kam:" Und weil der Bruder im Amt dieses echte, darum auch kritische und selbständige und manchmal anders entscheidende Gegenüber nicht will, darum gibt es zwischen uns so viel ‘unglückliche Ehen’."

198 ABTK: Brief Pfr. Gabriels an Lydia Schröder vom 16.2.1951: "Es ist m.E. auch in Ihrem eigenen Interesse, wenn Sie auf diesem Gebiet der öffentlichen Wortverkündigung eine weise Selbstbescheidung üben. Bei der Normalisierung der kirchlichen Verhältnisse und dem stärkeren jungen Pfarrernachwuchs ist die Gefahr zudem leicht, daß Sie bei der Überschreitung des im Vikarinnengesetz vorgesehenen Bereiches von anderer Seite Beanstandung bekommen. Das in Ihrem Fall so langsam gewordene Gewohnheitsrecht muß sich mit der Ordnung der Landeskirche abgleichen."

199 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 24.7.1951 im Anschluß an einen Rundbrief Lydia Schröders an die Mitglieder des Kirchbauvereins Ende Juli 1951: "Ich bin aber der Überzeugung, daß wir völlig an der uns gestellten Aufgabe vorbeigehen, wenn wir uns auf den kleinen Kreis derer beschränken, die den Zugang zum kultischen Gottesdienst haben, wenn wir nicht auf mancherlei Weise versuchen, das Evangelium in die Welt zu rufen. Gemeinde wird gebaut durch Verkündigung der Evangeliums in Wort und Sakrament, aber das Wort muß ja den Menschen von heute erst wieder zum Sakrament und zur Anbetung rufen."

200 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 29.2.1952.

201 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 28.3.1951.

des von ihr angestrebten Kirchenbaus ein, "aus Verantwortung heraus und ohne Rücksicht, was das für Folgen für meine Person hat."[202].

Einer beabsichtigten Klärung der gegen sie von Pfr. Gabriel auch auf landeskirchlicher Ebene erhobenen Vorwürfe von ihrer Seite kam ein Brief des für die Theologinnenarbeit zuständigen Referenten im Landeskirchenrat zuvor. Darin teilte er ihr mit, daß es durch den Kirchbau zu solch einer starken Ausformung der kirchlichen Arbeit gekommen sei, daß diese mit dem Vikarinnengesetz unvereinbar sei und außerdem offensichtlich auch Lydia Schröder überfordere.[203]

Lydia Schröder suchte daraufhin das Gespräch mit Lic. Schmidt im Mai 1952. Dieser verließ sich jedoch allein auf die von Pfr. Gabriel erhobenen Vorwürfe, daß Lydia Schröder mit dem Kirchbau lediglich ihr persönliches Interesse an einer Wohnung verfolge und außerdem die Diasporaenklave von der bayerischen Kirche abtrennen wolle. Den Gemeindegliedern, die Lydia Schröder zu diesem Gespräch begleitet hatten, wurde keine Kompetenz zugebilligt, und der Gemeinde wurden bereits bewilligte Gelder für den Kirchenbau gesperrt.[204]

In ihrer Abschiedsandacht vor dem Wechsel in die Arbeit mit berufstätigen Frauen in Wuppertal erinnerte Lydia Schröder an Gottes Handeln gegenüber Mächtigen und Geringen, wie es im Magnifikat besungen wird, und verwies auf die in der vierten These der BTE verworfenen Ausübung von Herrschaft und Gewalt innerhalb der Kirche. In einem Abschiedsbrief an Liesel Bruckner wies Lydia Schröder darauf hin, daß im bayerischen Vikarinnengesetz nähere Ausführungen hinsichtlich der Bedingungen für die Versetzung der Theologinnen durch die Landeskirche fehlten.[205] So veränderte sich im Laufe des Konfliktes ihr Verhältnis zum Umgang mit der "Rechtslage" und hinsichtlich der Einschränkungen der Theologinnenarbeit.[206]

---

202 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 29.2.1952.

203 ABTK: Brief von OKR Lic. Schmidt an Lydia Schröder vom 9.5.1952.

204 ABTK: Brief Lydia Schröders an Maria Weigle vom 6.6.1952.

205 ABTK: Brief Lydia Schröders an Liesel Bruckner vom 1.9.1952.

206 ABTK: Brief Lydia Schröders an Maria Weigle vom 6.6.1952. Eine Veränderung deutet sich bereits in ihrem Brief vom 28.3.1951 an Liesel Bruckner an. Dort heißt es: "Allerdings weiß ich das andere nicht, ob nicht durch eine klarere Rechtslage unsererseits manches verhindert werden kann, was uns jetzt so viel Not und Kampf kostet, und ob wir nicht in der Verantwortung für die anderen, auch wenn wird für uns selbst bereit sind, das zu tragen, an dieser Klärung der Rechtslage mitarbeiten müssen. (...) Du weißt, es geht mir in keiner Weise um Recht oder Ruhm oder dergl. Aber an mir selbst merke ich, daß auch uns Frauen die Möglichkeit geschenkt ist und die Fähigkeit, in der Gemeinde zu arbeiten, so wie ich es hier darf."

### 3.3. Die Suche nach einer geschlechtsspezifischen Berufskonzeption bis 1970

*Bestrebungen für eine Neuregelung einzelner Aspekte der Theologinnenarbeit*

Sowohl die bayerischen Theologinnen als auch der bayerische Landeskirchenrat führten in dieser Phase die Diskussionen um die Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit in intensiver Kommunikation mit kirchlichen Zusammenschlüssen und Gruppierungen, auch auf gesamtdeutscher Ebene. Im Mittelpunkt stand die Frage, wie die beiden Komponenten Amt und Geschlecht bei der Konstruktion eines Amtes sui generis ins Verhältnis gesetzt werden und welche Auswirkungen dies auf die Regelung einzelner Aspekte haben sollte.

In den direkten Verhandlungen zwischen Theologinnenkonvent und Landeskirchenrat bis Anfang der 60er Jahre kam nur ein Teil dieser Aspekte vor, obwohl der bayerische Theologinnenkonvent bei einem gesamtdeutschen Theologinnentreffen in den 50er Jahren den dort erhobenen Forderungen, z.B. nach einer dem Predigerseminar gleichwertigen Ausbildung für Theologinnen nach dem zweiten Theologischen Examen, einer adäquaten Dienstkleidung und Amtsbezeichnung, Aufhebung des Zölibats, Einführung der Ordination anstelle der Einsegnung zugestimmt hatte.[207] So wurden in Bayern nur die Aspekte diskutiert, die sich in der Praxis der Theologinnen besonders nachteilig auswirkten.

Die Vorsitzende des bayerischen Theologinnenkonvents Liesel Bruckner stellte im Jahre 1954 in einer Stellungnahme die Frage: "Ob eine Vikarin die Einsegnung von Mädchen bei der Konfirmation vollziehen kann?"[208]. In ihrer Reflexion ging sie in der gleichen Weise vor wie 1938 in der Denkschrift des Theologinnenkonvents. Als ersten Schritt beschrieb sie die aktuelle Situation. Diese war durch eine Trennung der Personen geprägt, die Unterricht und Einsegnung erteilten. Dadurch fehlte das Vertrauensverhältnis zwischen den einzusegnenden Mädchen und dem einsegnenden Pfarrer. Außerdem entstand der Eindruck der Minderwertigkeit der Vikarinnenarbeit. Diese Situation konfrontierte Liesel Bruckner mit Schrift und Bekenntnis. Dort fand sie keinen Hinderungsgrund, daß auch Theologinnen die Segenshandlung durchführten. Lediglich die Tradition männlicher Amtsausübung sprach dagegen. Diese stand aber im Widerspruch zur neuentdeckten gemeinsamen Teilhabe der Geschlechter an Gnade und Verheißung. Diese bedeutete zwar nicht eine Aufhebung der schöpfungsgemäßen Verschiedenheit der Geschlechter, aber erlaubte doch, den Theologinnen Anteil am geistlichen Amt zu geben und sie z.B. offiziell mit der Handauflegung bei Konfirmationen zu beauftragen. Der Landeskirchenrat reagierte auf dieses Schreiben nicht.

In der zweiten Frage, der Klärung der Residenzpflicht der Theologinnen, war der bayerische Landeskirchenrat zu bestimmten Zugeständnissen bereit, vermutlich, weil dadurch die Distanz zu dem bis dahin auf die männliche Lebens- und Arbeitswelt zugeschnittenen Pfarramt vergrößert wurde. Die bayerischen Theologinnen hatten beim Vikarinnenkolleg 1957 Überlegungen angestellt, wie die für sie analog zu ihren männlichen Kollegen geltende Residenzpflicht eingeschränkt werden könnte.[209] Sie wiesen auf die erhebliche Differenz ihrer Lebens- und Arbeitsform zu der von Gemeindepfarrern

---

207 ABTK: Bericht über die Tagung des Konvents evangelischer Theologinnen Deutschlands im Jahre 1954 von Ilse Hartmann. Darin schreibt sie u.a.: "Was wir über das ‘Predigerseminar’ für Vikarinnen, das Christine Bourbeck in Spandau leitet, erfahren haben, weckt Sehnsucht nach einer solchen Möglichkeit auch für Vikarinnen der bayerischen Landeskirche."

208 ABTK: Stellungnahme Liesel Bruckners im Juli 1954: "Ob eine Vikarin die Einsegnung von Mädchen bei der Konfirmation vollziehen kann?"

209 ABTK: Zur „Residenzpflicht“ der Vikarinnen. Zusammenfassung der Überlegungen beim Vikarinnenkonvent 29.10-3.11.1957 in Neuendettelsau.

hin. Deren Amtssitz sei mit dem Aufenthaltsort ihrer Verwandten identisch. Bei den Theologinnen sei dies anders. Sie müßten oft Reisen unternehmen, um vertrauten Menschen zu begegnen. Nachdem ihnen Sakramentsverwaltung und die Übernahme von Amtshandlungen ohnehin verboten waren, sahen sie ihre dauernde Präsenz am Dienstort nicht als erforderlich an, insbesondere nicht bei Theologinnen in der schulischen oder übergemeindlichen Arbeit. Der Landeskirchenrat ging auf diese Anfrage Liesel Bruckners[210] ein, schränkte jedoch den von ihr gewünschten Umfang der Abwesenheit deutlich ein. Er empfahl den Dekanen, den Theologinnen einmal im Monat von Samstag auf Sonntag freizugeben unter Berücksichtigung der persönlichen und dienstlichen Verpflichtungen. Um die Sache nicht "ausufern" zu lassen, billigte er nur den Besuch von Angehörigen zu.[211]

Bezüglich der Sakramentsverwaltung, dem dritten Aspekt, in dem die Theologinnen eine Verbesserung ihrer Arbeitssituation wünschten, machte die Kirchenleitung erneut keinerlei Zugeständnisse. Die Theologinnen begründeten wiederholt die Notwendigkeit der Sakramentsverwaltung vor allem im Anstalten- und Freizeitbereich, z.B. mit kirchenfernen Jugendlichen.[212] Der Landeskirchenrat lehnte aus "allgemeinkirchlichen Erwägungen" ab. Er verwies auf die Tendenzen zur Erweiterung der Theologinnenarbeit aufgrund der Gewährung der Sakramentsverwaltung in anderen Landeskirchen, bis dahin, daß in Lübeck eine Theologin sogar das Amt der Pastorin übernommen hatte.[213]

*Konzeptionelle Überlegungen der bayerischen Theologinnen hinsichtlich eines Amtes sui generis*

Wichtige Anstöße für die Entwicklung einer geschlechtsspezifischen Amtskonzeption gab in Bayern die Theologin Maria Weigle, die seit 1945 beim bayerischen Mütterdienst tätig war. Sie hielt jahrelang die Bibelarbeiten bei den jährlichen Theologinnenkonventen. Ihr Ausgangspunkt war eine Kritik an der Reduktion des geistlichen Amtes auf das patriarchale Einmannpfarramt. Dieses entspreche nicht mehr der sich verändernden gesellschaftlichen Situation. Die Theologinnen sollten deshalb nicht zur Verewigung von dessen Tradition beitragen, sondern eigene flexible, auch interparochiale Formen entwickeln, die dem Charisma der jeweiligen Theologin und den Bedürfnissen der jeweiligen Situation entsprechen. Als Beispiel nannte sie die Pionierarbeit in neu entstehenden Stadtrandsiedlungen. Die Theologinnen sollten ihr Amt selbständig und verantwortlich ausüben. Ihnen sollte Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übertragen werden. Die Amtsbezeichnung sollte diesem Frauenberuf in der Öffentlichkeit Ehre geben.[214]

Da sich in der Theologinnenpraxis die Amtskonzeption sui generis lediglich in Form einer Subtraktion von geistlichen und materiellen Rechten des geistlichen Amtes äußerte, meldete im Jahre 1960 die Theologin Ilse Hartmann erste Zweifel an dieser geschlechtsspezifischen Konzeption an: "Ich glaube nicht, daß wir uns auf ein Amt sui generis abdrängen lassen können, sondern daß es um das eine geistliche Amt geht, in dessen verschiedenen Ausformungen die Menschen nach ihren Gaben

---

210 ABTK: Brief Liesel Bruckners an OKR Schmidt vom 2.7.1958.

211 ABTK: Rundbrief des LKR an die Dekanate: Betreff Dienstbefreiung für Vikarinnen vom 9.1.1959. Dort regte OKR Schmidt auch an, daß für Theologinnen, die als Religionslehrerinnen tätig waren, entgegenkommendere Regelungen für die Freizeit getroffen werden könnten.

212 ABTK: Stellungnahme: "Zur Sakramentsverwaltung" von Liesel Bruckner. Sie verfaßte diese nach Rücksprache mit einigen bayerischen und außerbayerischen Theologinnen und sandte sie am 9.4.1958 mit einem Begleitschreiben an den bayerischen Landesbischof.

213 ABTK: Brief von Landesbischof Dietzfelbinger an Liesel Bruckner vom 10.6.1958.

214 ABTK: Brief Maria Weigles an Landesbischof Dietzfelbinger vom 10.10.1958. Siehe auch den Brief Ilse Hartmanns an Liesel Bruckner vom 15.7.1954, in dem sie Weigles Position beim Leipziger Sondertreffen der Vikarinnen am Rande des Leipziger Kirchentages darstellt.

eingesetzt werden sollen."[215] Eine Aufhebung der die Theologinnenarbeit behindernden Einschränkungen sah sie allerdings "höchstens im Schlepptau der VELKD" als möglich an. Bei einer bayerischen Pfarrbruderschaftstagung hatte sie erlebt, daß eine Reihe neuer Argumente gegen die Theologinnenarbeit gesammelt wurden, "nachdem 1. Kor 14,34 nicht mehr durchkommt". So sahen die Pfarrer die Gefahr einer Verweiblichung des Pfarrerstandes analog zum Lehrerinnenberuf. Als Folge einer Einführung der Frauenordination befürchteten sie außerdem eine Behinderung der ökumenischen Beziehungen. Ilse Hartmann kritisierte an dieser Argumentation die Gleichsetzung des geistlichen Amtes mit dem "Pfarramt in der heutigen Form".

*Die Berufskonzeption von Landesbischof Dietzfelbinger: "Theologisch gebildete Diakonisse"*

Die bayerischen Theologinnen hatten mit der Wahl von Hermann Dietzfelbinger 1955 zum neuen Landesbischof die Hoffnung verbunden, daß die durch Hinhaltetaktik geprägte Umgangsweise mit der Theologinnenarbeit zuende sei.[216] Ein Gespräch zwischen der Konventsvorsitzenden Liesel Bruckner und Landesbischof Dietzfelbinger im Jahre 1959 zeigte jedoch fundamentale Differenzen. Ähnlich wie bei seinem Vorgänger war Dietzfelbingers Leitbild die "theologisch gebildete Diakonisse". Als deren mögliche Arbeitsgebiete, in denen die Theologinnen u.U. auch Pfarrer ersetzen können sollten, sah er die Innere Mission, die Lehr- und Anstaltsdiakonie, den Unterricht und die Leitung von Hausgemeinschaften an. Dietzfelbinger rief die Theologinnen zu einem Einsatz mit der eigenen Person auf und äußerte die Befürchtung, daß die Theologinnen sonst der Diakonie etwas schuldig bleiben könnten.[217] Er sah in einer solchen Konzeption auch die Chance, daß die Diakonie als eine Heimstatt für die christliche Akademikerin erkennbar würde. Die theologischen Begründungen für sein Konzept machte Dietzfelbinger 1961 in einem Votum vor der Landessynode deutlich. So verwehrten seiner Meinung nach die neutestamentlichen, insbesondere die paulinischen Ordnungsvorstellungen eine Nivellierung der Stände. Die ökumenische Verantwortung gerade der lutherischen Kirchen spreche gegen die Gestaltung des Berufsbildes der theologisch gebildeten Frau aus anderen Erwägungen.[218]

---

[215] So Ilse Hartmann in einem Brief an Liesel Bruckner vom 2.3.1960 (ABTK). Dort gehen diesen Schlußfolgerungen folgende Überlegungen voran: "M.E. können sie überall arbeiten; man kann höchstens sagen, wofür sie besonders geeignet sind, aber auch das ist individuell verschieden (...) Dekane, Kreisdekane und Bischöfe wollen wir nicht gerade werden, auch die Leitung eines Predigerseminars stelle ich mir in männlichen Händen besser vor; aber sonst sehe ich grundsätzlich nichts, was nicht der einen oder anderen Vikarin gemäß sein könnte, vorausgesetzt, daß ihr nicht Grenzen gezogen sind in dem, was sie darf."

[216] Diese Hoffnung beruhte nicht zuletzt darauf, daß Hermann Dietzfelbinger schon relativ früh Interesse an der Theologinnenarbeit gezeigt hatte und z.B. im November 1941 an einem Treffen der bayerischen Theologinnen in Nürnberg teilgenommen hatte. Damals hatte er die Bibelstellen 1.Tim 2 und 1.Kor 14 als Bahnschranken bezeichnet, vor denen das Auto anhalten und warten müsse, um dann Schritt für Schritt weiterzufahren. Siehe: ABTK: Rundbrief des bayerischen Theologinnenkonventes von Liesel Bruckner vom 12.2.1942 mit einem Bericht über das Treffen am 22./23.November 1941 in Nürnberg.

[217] ABTK: Brief von Landesbischof Dietzfelbinger an Liesel Bruckner vom 9.2.1959.

[218] Siehe LS ANSBACH 1961, S. 10f.: Bericht des Landesbischofs.

*Die Position des bayerischen Landeskirchenrates gegenüber den Entwicklungen in der VELKD und der EKD*

Gegenüber Initiativen von seiten der VELKD und der EKD zu einer Neuregelung der Theologinnenarbeit hinsichtlich der Aspekte Ausbildung[219], Dienstkleidung[220] und Besoldung[221] verhielt sich der bayerische Landeskirchenrat ablehnend. In dem Prozeß der Formulierung von gemeinsamen VELKD-Richtlinien für die Theologinnenarbeit versuchte der bayerische Referent zunächst die bayerischen Regelungen als gemeinsame Basis durchzusetzen, z.B. hinsichtlich des Vorpraktikums und der Grenzen der Theologinnenarbeit. Dafür fand sich jedoch keine Mehrheit in der VELKD. Die 1956 verabschiedeten VELKD-Richtlinien formulierten positive Bestimmungen eines Theologinnenamtes sui generis.[222]

Die Überlegungen in manchen Landeskirchen hin zur Ordination von Theologinnen und deren Übernahme eines vollen Gemeindepfarramtes kritisierte der bayerische Landeskirchenrat als Einbruch säkularer Strömungen in die Kirche und als Zerstörung der Schöpfungsordnungen Gottes.[223] Die Möglichkeit einer begrenzten Ordination für Theologinnen mit der Übertragung der Sakramentsverwaltung im Dienstbereich z.B. der Gefängnisseelsorge oder bei einer Frauengemeinde schlug erstmals 1959 ein Oberkirchenrat unter Hinweis auf ähnliche Einschränkungen für seminaristisch gebildete Brasilienpfarrer vor. Nachdem Landesbischof Dietzfelbinger daraufhin einwandte, ob das Wesen des geistlichen Amtes nicht männlich geprägt sei, wurde dieser Vorschlag jedoch nicht weiterverfolgt.[224]

Zu einem scharfen Protest des bayerischen Landeskirchenrates führte 1961 der Entwurf der Hannoverschen Landeskirche, Theologinnen unter bestimmten Umständen mit dem Gemeindepfarramt zu

---

219 LKAN:LKR IV 407bI: Antwortschreiben des LKR München an das Luth. Kirchenamt der VELKD Hannover vom 22.9.1954. Letzteres hatte in einem Schreiben vom 9.9.1954 an die Kirchenleitungen der Gliedkirchen die Ausbildungsmöglichkeiten speziell für lutherische Vikarinnen in dem Kandidatinnenseminar in Hannover erläutert. Das Protokoll einer Vollsitzung des LKR am 3./4.9.1956 hielt fest, daß entsprechend dem Vorschlag des zuständigen Referenten die examinierten Theologinnen zunächst ein halbes Jahr praktischen Dienst tun sollten, um danach an einem katechetischen Kurs für Pfarrverwalter teilzunehmen. Nur sich als besonders geschickt erweisende Theologinnen sollten in das Vikarinnenseminar nach Hannover geschickt werden. (LKAN:LKR IV 407aI.)

220 LKAN:LKR IV 407aI: Antwortschreiben des LKR München an das Luth. Kirchenamt Berlin vom 23.7.1957: "Auf das dortige Rundschreiben vom 12.7.1957 Nr. 621/57/29 teilen wir mit, daß wir von der Einführung einer besonderen Amtskleidung für Vikarinnen absehen möchten, da uns für die Dienstleistungen, die unsere Vikarinnen haben, eine besondere Amtskleidung als entbehrlich erscheint." An dieser Ablehnung wurde auch bei einem entsprechenden Antrag der bayerischen Vikarin Rohleder festgehalten. (LKAN:LKR IV 407aI: Ergebnisprotokoll der Haussitzung des bayerischen LKR am 22.10.1960).

221 LKAN:LKR IV 407bI: Antwort des LKR München an die Kirchenkanzlei der EKiD in Hannover vom 4.11.1955 auf die Rundfrage der EKiD -Kirchenkanzlei an die Leitungen der deutschen evangelischen Landeskirchen vom 20.10.1955. Die Rundfrage war durch die Forderung des deutschen Theologinnenkonvents nach einer besoldungsrechtlichen Gleichstellung der Geschlechter entsprechend Artikel 3 des Grundgesetzes ausgelöst worden. Der bayerische LKR wies diese Forderung zurück: "Nach unserem Pfarrerbesoldungsgesetz erhalten die Vikarinnen in der Anfangszeit ihres Dienstes die gleichen Bezüge wie die Vikare, doch nur solange, bis sie 80% des Anfangsgehaltes eines Pfarrers erreicht haben. Bei der definitiven Anstellung erhalten sie 80% des Pfarrergehaltes mit den entsprechenden Vorrückungen. Dieser Regelung liegt die Überlegung zugrunde, daß die Vikarin für ihren Lebensunterhalt zunächst die gleichen Bedürfnisse hat wie ein Vikar, daß aber die weiteren Steigerungen des Pfarrergehaltes, die auf die Erhaltung einer Familie zugeschnitten sind, auch nach sozialen Gesichtspunkten für die unverheiratete Vikarin nicht veranlaßt sind. Daß auch vom rechtlichen Standpunkt eine Sonderregelung des Gehalts der Vikarinnen gegenüber dem Gehalt eines Geistlichen in Ordnung geht, ergibt sich schon daraus, daß nach unserem Vikarinnengesetz Vikarinnen nicht die gleiche Dienstleistung wie die ordinierten Geistlichen haben."

222 Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Theologinnen innerhalb der VELKD vom 5.1.1956. Vgl. dazu den ersten Entwurf für "Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Theologinnen innerhalb der VELKD".

223 LKAN:LKR IV 407bI: Protokoll von der Vollsitzung des bayerischen Landeskirchenrates am 2.11.1955.

224 LKAN: LKR IV 407aI: Ergebnisprotokoll der Vollsitzung des Landeskirchenrates am 16.-19.2.1959.

betrauen. Landesbischof Dietzfelbinger zog angesichts des drohenden Beschlusses dieses Entwurfes einer VELKD-Kirche sogar die Existenzberechtigung der VELKD in Zweifel: "Der Landesbischof stellt fest: Wenn Hannover das KG über die Frauenordination beschließt, erlischt sein wesentliches Interesse an der VELKD, für die übrige Zusammenarbeit würde die EKD auch genügen. Hannover ist über diese, seine Meinung informiert. Beschluß: Zur Kenntnis genommen."[225] An dem Entwurf für neue VELKD-Richtlinien kritisierte er, daß dort die Regelung der Ordinationsfrage, des Titels, der Übernahme von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie örtlich begrenzter Seelsorgebereiche den einzelnen Landeskirchen überlassen wurde und damit der Weg zu einer rechtlichen Diversifizierung offen war, statt zu einer rechtlichen Angleichung zu kommen, wie es innerhalb der VELKD-Verfassung als Zielvorstellung formuliert war.[226]

Nachdem die Hannoversche Landeskirche das umstrittene Pastorinnengesetz beschlossen hatte und immer mehr Stellungnahmen die Frauenordination forderten, sah sich auch der bayerische Landeskirchenrat genötigt, ein positives Konzept der Theologinnenarbeit zu entwickeln. Allerdings tat er das voller Bedauern, Theologinnen überhaupt zu kirchlichen Examina zugelassen zu haben, und daß nicht alle Theologiestudentinnen durch Heirat in "schöpfungsmäßiger Weise" zu einer vom Landeskirchenrat gewünschten Problemlösung beitrugen.[227] Um überhaupt eine Veränderungsbereitschaft zu zeigen, stimmte der bayerische Landeskirchenrat 1962 der Anhebung der Theologinnenbesoldung von 80% auf 100% des Gehaltes ihrer männlichen Kollegen zu.[228] Allen Beteiligten war zu diesem Zeitpunkt deutlich, daß ein positives Konzept für die Theologinnenarbeit entwickelt werden mußte.[229]

---

225 LKAN:LKR IV 407aI: Protokoll der Vollsitzung des bayerischen Landeskirchenrates vom 10.9.-12.9.1962.

226 LKAN:LKR IV 407aI: Brief von OKR Schmidt an das Luth. Kirchenamt Hannover vom 26.3.1963.

227 LKAN:LKR IV 407aI: So schrieb das Dekanat München in einem Brief an den bayerischen LKR vom 3.9.1963 : "Zu seiner großen Freude teilt das Dekanat dem LKR mit, daß aus dem Kreis der Münchner Theologiestudierenden sich im August 1963 verheiratet haben: (...) Das Problem der theologisch gebildeten Frau hat sich damit wieder in einer schöpfungsgemäßen Weise gelöst."

228 LKAN:LKR IV 407aI: So wurde im Protokoll der Haussitzung des LKR vom 28.12.1961 der Antrag auf Anhebung der Vikarinnenbesoldung auf 100% der Pfarrerbesoldung befürwortend behandelt, mit der Begründung: "als Gegengewicht für die Nichtordination". Siehe dazu LKAN:LKR IV 407bI: Brief des Evang.-Luth. Dekanates München an den bayerischen Landeskirchenrat vom 7.12.1961 mit der Übersendung der Eingabe an die Landessynode in Bayreuth 1962. Darin wurde die Beschränkung der Besoldung der Theologinnen auf 80% des Lohns und Wohngeldes männlicher Theologen als "Härte und Unrecht" bezeichnet, da Theologinnen oft durch ihre Arbeit die "volle Arbeitskraft eines männlichen Theologen gleichen Dienstalters" ersetzen würden. Gegenüber dem anderen Argument, daß die Pfarrerbesoldung in ihrer vollen Höhe auf den Unterhalt einer Pfarrfamilie zugeschnitten sei und die - zwangsweise - unverheirateten Theologinnen für ihren Haushalt auch weniger Aufwendungen zu veranschlagen hätten als ledige Pfarrer, da sie die Hausarbeit selbst erledigen könnten, wurde eingewandt: "Manche Sorge und Aufgabe, die dem verheirateten Pfarrer eine tüchtige Pfarrfrau abnimmt, hat die Pfarrvikarin allein zu bewältigen. Ihre häusliche Umgebung, die Behaglichkeit und Kultur des Heimes ist für sie als Frau ein besonderes Bedürfnis und zugleich Kraftquelle." Und: "Ihre Beanspruchung im Dienst ist so groß, daß ihnen für ihre Arbeiten im Haushalt nur Zeit auf Kosten einer notwendigen Erholung bleibt." Außerdem sei dies hinderlich für den Nachwuchs an Theologinnen, da diese schlechter gestellt seien als andere Akademikerinnen, aber teilweise nicht nur für sich selbst zu sorgen hätten, sondern auch zum Lebensunterhalt von Angehörigen beitragen müßten.
Die bayerischen Theologinnen hatten bereits 1955 anläßlich einer Besoldungsreform überlegt, ob sie nicht eine besoldungsmäßige Gleichstellung mit ihren Kollegen anstreben sollten: "Daß unsere verheirateten Pfarrer mit ihren Kindern mehr kriegen sollen, ist uns allen sehr klar; warum wir aber weniger bekommen als ein unverheirateter Pfarrer, sehen wir nicht ganz ein. Unsere Lebenshaltung ist auch nicht billiger. Heißt das, daß wir weniger arbeiten?"Brief Ilse Hartmanns an Liesel Bruckner vom 6.1.1955 (ABTK). Ähnlich äußerte sich auch Gertraud Kern in einem Brief an Liesel Bruckner vom 16.1.1955 (ABTK), in dem sie zunächst von ihren vielfältigen Arbeitsfeldern berichtete: "Ich habe jetzt 26 Stunden, davon 24 auswärts, einen Mädchenkreis, einen Kinderkreis und 14tägig Kindergottesdienst. Wenn man Kochen, Waschen, Flicken alles selber machen muß, weiß man nicht, wo man übrige Zeit wegnehmen soll, so komme ich halt gar nicht mehr zum Lesen und theologischen Weiterarbeiten." Von diesem Hintergrund her kam sie zu folgender Beurteilung der geschlechtshierarchischen Besoldungsdifferenz: "Nun komme ich natürlich mit dem Geld aus, was ich kriege, aber ich bin doch froh um das bißchen mehr, das ich durch Mittelschule und Berufsschule bekomme. Wenn das dann wegfällt, sehe ich eigentlich nicht ein, warum wir immer noch bloß 80% von dem Gehalt der Männer kriegen sollen, vor allem,

*Der Meinungsbildungsprozeß der Theologinnen bis hin zu ihrer Stellungnahme "Das gute Wort" 1963*

Einen intensiven Meinungsbildungsprozeß innerhalb des bayerischen Theologinnenkonvents lösten 1961 die fünf Thesen des gesamtdeutschen Theologinnenkonvents zur Entwicklung der Theologinnenarbeit aus. Die bayerischen Theologinnen akzeptierten vier dieser fünf Thesen, meldeten jedoch hinsichtlich des Amtsverständnisses Widerspruch an. So hatte es in der ersten These geheißen, daß das geistliche Amt nicht unbedingt die Gemeindeleitung einschließen und die Ordination von Theologinnen diese nicht unbedingt zum vollen Gemeindepfarramt berechtigen müßten. Die bayerischen Theologinnen sahen darin einen unklaren Amtsbegriff und die Gefahr, die Theologinnen zu Laiinnen zu erklären. Nach ihrer Auffassung sollte ihre Amtsgestalt Raum für experimentelle Neuansätze im gemeindlichen Raum lassen, um Alternativen zur Arbeit in geschlossenen Kreisen und zur traditionellen Pfarramtstätigkeit zu entwickeln. Sie verstanden ihre Tätigkeit als Brückenfunktion, um dazu beizutragen, daß die Gemeinden die gesellschaftlichen Umbrüche verarbeiteten.[230] Dieser Meinungsbildungsprozeß machte deutlich, daß die bayerischen Theologinnen die im Vikarinnengesetz vorgenommenen Einschränkungen ihrer Arbeitsbefugnisse immer klarer ablehnten. Sie erschienen ihnen sowohl in ihrer theologischen Begründbarkeit als auch in ihrer praktischen Realisierbarkeit fragwürdig. Weiterhin undiskutiert blieb die in anderen Landeskirchen bereits gesetzlich ermöglichte Ordination von Theologinnen sowie die Frage des Zölibates.

Eine Ausformulierung ihrer eigenen Position zum Weg der Theologinnenarbeit nahmen die bayerischen Theologinnen 1963 in der Stellungnahme "Das gute Wort" vor. Landesbischof Dietzfelbinger hatte sie gebeten, ein solches zu erstellen, um es zu veröffentlichen.[231] Wie bei der Erarbeitung ihrer vorherigen Stellungnahmen bemühten sich die Theologinnen um einen gemeinsamen Reflexionsprozeß und gingen von einer Situationsanalyse und einer Darstellung des historischen Hintergrundes aus, um dann eine theologische Beurteilung vorzunehmen.

Sie äußerten im Eingangsteil, daß sie bewußt darauf verzichteten, alle schon in anderen Dokumenten diskutierten Argumente zu wiederholen. In ihrem geschichtlichen Rückblick verwiesen sie auf die Parallelität des Entstehungskontextes des Diakonissenberufes im 19. Jahrhundert mit dem Theologinnenberuf im 20. Jahrhundert. In beiden Fällen hätten kirchlich engagierte Frauen auf die gewaltigen kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüche reagiert und die Kirchenleitungen sich zunächst eher ablehnend gezeigt. Zur Zeit des III. Reiches und dann vor allem während des Krieges hätten die

---

wenn man dauernd gesagt kriegt, wieviel die Männer zu tun haben, und selbst auch nach und nach immer mehr zugeschoben bekommt. Ich glaube wirklich nicht, daß wir weniger arbeiten als die Männer im allgemeinen."

229 Diese Gedanken äußerte der bayerische OKR Greifenstein in einem Antwortschreiben an Pastor Dr. Ludwig/Braunschweig vom 26.7.1963, in dem er grundsätzlich seine Zustimmung zu der die Frauenordination ablehnenden Stellungnahme aus den Kreisen der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission äußerte, jedoch diese Gruppe zur Ausarbeitung eines gründlichen Dokumentes aufforderte, wobei er auf die Bemühungen des bayerischen Landesbischofs um die Ausprägung eines solchen Ansatzes hinwies und bemerkte: "Denn nichts ist notwendiger als eine klare positive Zielsetzung in dieser Frage. Mit den bisherigen Negationen allein können wir nach meiner Überzeugung nicht mehr weiterkommen." (LKAN:LKR IV 407bI.)

230 ABTK: Rundbrief Liesel Bruckners an ihre Amtsschwestern vom 10.4.1961. Die bayerischen Theologinnen stimmten folgenden Thesen zu: Von Schrift und Bekenntnis her kann die Sakramentsverwaltung durch Theologinnen nicht abgelehnt werden. Die Beschränkung auf einen weiblichen Adressatinnenkreis ist weder durchführbar noch einsichtig, insbesondere nicht für Flüchtlinge aus anderen Landeskirchen. Die Ausbildung nach dem Ersten Examen muß dringend geregelt werden. Selbständige Arbeitsbereiche für Theologinnen, vor allem im Gemeindebereich, müssen eingerichtet werden. (Siehe dazu ABTK: Antworten verschiedener Theologinnen auf den Brief Liesel Bruckners vom 10.4.1961.)

231 ABTK: Rundbrief Liesel Bruckners an ihre Amtsschwestern im Juli 1963.

Theologinnen verantwortungsvolle und verschiedenartige Aufgaben übernommen. In Bayern sei die Entwicklung verzögert erfolgt. In nahezu allen evangelischen Kirchen Europas und auch in andern Kontinenten sei eine Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit im Gange. Teilweise erfolge sogar eine reguläre Übertragung des Gemeindedienstes mit Wortverkündigung. In Bayern fehle dagegen sogar die Sakramentsverwaltung, vor allem bei der Seelsorge.

Nach Meinung der Theologinnen galt es in dieser Situation als theologische Themen das Verständnis des geistlichen Amtes, das Verhältnis von Wort und Sakrament sowie die biblischen Aussagen über das Geschlechterverhältnis neu zu bedenken. Sie hielten eine neue Entscheidung über ihre Einordnung ins geistliche Amt und über die Sakramentsverwaltung für erforderlich. Wie schon 1938 betonten sie, daß weder "althergebrachte Vorstellungen und Gefühle" noch "irgendein Prinzip der Gleichberechtigung" entscheidend sein könnten, sondern allein die Förderung des Evangeliums und die Erbauung der Gemeinde. Die Entscheidung über die Integration der Theologinnen ins geistliche Amt sei ähnlich schwerwiegend wie die Entscheidung der urchristlichen Gemeinde über die Aufnahme von Nichtisraeliten. Einen geistlichen Hinweis für die Entscheidungsfindung sahen sie darin, daß die Kirche gleichzeitig um "Arbeiter für die Ernte“ bete und Theologinnen mit einer qualifizierten Ausbildung für die kirchliche Arbeit vorhanden seien.[232]

Landesbischof Dietzfelbinger reagierte auf dieses "gute Wort" ablehnend. Er bezeichnete es als zu "einlinig". Die theologischen Fragestellungen wie z.B. Amt, Gemeinde, Geschlechterverhältnis und die einschlägigen Schriftstellen seien zu Unrecht am Rande. Umgekehrt lasse die Forderung nach Sakramentsverwaltung alle Möglichkeiten der Entwicklung hin zur Pfarramtsausübung durch Frauen offen. Eine alternative Konzeption sah Dietzfelbinger in einem geschlechtsspezifischen Frauendienst auf den Gebieten der Gemeinde- und Jugendarbeit, vor allem aber der Diakonie.[233] Auf die Darstellung dieses Konzeptes und seiner Grundlagen in einem bestimmten Frauenbild reagierten wiederum die Theologinnen mit Ablehnung und Empörung.[234]

*Die Beteiligung der Landessynode an der Diskussion um die Theologinnenarbeit*

Anders als in anderen Landeskirchen war in Bayern die Landessynode bis Anfang der 60er Jahre an der Diskussion über die Theologinnenarbeit kaum beteiligt. Aufgrund der Entwicklung in der VELKD, insbesondere in Hannover, und der Differenz zwischen Landeskirchenrat und Theologinnenkonvent brachte Landesbischof Dietzfelbinger 1961 die Diskussion in die Synode ein. Vier Syn-

---

232 ABTK: "Das Gute Wort": "Die Theologin im Dienst der Kirche“ (6.Fassung). Beim Vergleich der letzten Fassung des "Guten Wortes" mit vorhergehenden Entwürfen fällt auf, daß letztere zunächst eine differenziertere Stellung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Theologinnenarbeit und dem traditionellen geistlichen Amt bezogen hatten. Sie versicherte den Verzicht der Theologinnen auf die Ausübung der Pfarramtsleitung und akzeptierte damit eine Subtraktion von Funktionen des traditionellen Pfarramtes. In anderen Entwürfen strebten die Theologinnen dagegen eine geschlechterübergreifende Transformation des traditionellen Pfarramtes mit dem Ziel der Teamarbeit an. Beide Ansätze wurden in der endgültigen Fassung nur noch indirekt zur Sprache gebracht, zum einen in der Formel "Einordnung von Frauen in das geistliche Amt" sowie der Aussage: Christus "allein ist der Herr der Gemeinde und alle, die in seiner Kirche mitarbeiten, sind Diener, die er erweckt".

233 ABTK: Brief von Landesbischof Dietzfelbinger an Liesel Bruckner vom 26.11.1963. Siehe auch die ausführlichere Darstellung des Artikels Dietzfelbingers, der in der Oktoberausgabe der LM 1963 veröffentlicht wurde, in der Literaturübersicht (Teil A 2.2.).

234 So urteilte die auf der Ebene des deutschen Gesamtverbandes der Theologinnen tätige Theologin Anna Paulsen in einem Brief an Liesel Bruckner vom 29.11.1963 über den Beitrag Dietzfelbingers: "Ich habe ihn nun aufmerksam gelesen, bin immer mehr erschrocken über die Dürftigkeit der theologischen Argumente in puncto Amt und ‘Pfarramt’. Es muß hier wirklich etwas geschehen. Das wird einem immer deutlicher. Ich wollte nun noch einmal fragen, ob von Ihrer Seite etwas geplant ist. Außerdem möchte ich gerne wissen, ob Ihr ‘Gutes Wort’ nun erschienen ist und wo. Es ist eine wirklich sorgfältige Darstellung, die auch in diesem Zusammenhang Bedeutung gewinnen könnte."(ABTK)

odalInnen stellten daraufhin den Antrag, einen gemischten Ausschuß einzusetzen. In diesem waren außer SynodalInnen auch VertreterInnen des Landeskirchenrates, des Theologinnenkonvents und anderer kirchlicher Frauenverbände sowie eine Pfarrfrau vertreten.[235] Durch Krankheit und Urlaub des Landesbischofs, der den Vorsitz einnehmen wollte, verzögerte sich zunächst die Tätigkeit des Ausschusses.[236]

Im Jahre 1963 gründete sich ein synodaler Ausschuß für die "Frage der theologisch gebildeten Frau", an dem Gudrun Diestel als Vertreterin des Theologinnenkonventes teilnahm. Seine Arbeitsergebnisse trug am Ende der Synodalperiode 1965 die Synodalin und Leiterin des bayerischen Mütterdienstes, Dr. Liselotte Nold, in Vertretung des Ausschußvorsitzenden vor.[237] Sie betonte eingangs, daß ein allgemeines Interesse an einer befriedigenden Lösung bestehe, auch beim Landesbischof. In der Ausschußarbeit seien zwei Aspekte zentral gewesen. Hinsichtlich des Amtes sei deutlich geworden, daß neue differenzierte Formen zu entwickeln seien, um auf die gesellschaftliche Situation, vor allem in Großstadtgemeinden zu reagieren. Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses sei zu beachten, daß sich ein Wandel in Gesellschaft, Arbeitswelt, Kirche und auch in der Theologie vollziehe, der mit der biblischen Weisung korrespondiere, die Mann und Frau gemeinsam mit der Bewahrung des Lebens beauftrage. Die meisten neueren Theologinnengesetze in lutherischen und unierten Landeskirchen übertrügen deshalb der Theologin Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie den Titel "Pastorin". Selbst die anglikanische und die katholische Kirche sowie Kirchen in Afrika und Asien beschäftigten sich mit der Frage der Frauenordination. Man könne sagen: "Alle Konfessionen in fast allen Ländern sind mit der Frage befaßt." Im Ausschuß sei deutlich geworden, daß das Amt von der Christologie und der Ekklesiologie und nicht von der Seinsordnung her zu diskutieren sei. Sowohl der Synodalausschuß als auch der gemischte Ausschuß unter der Ägide des Landeskirchenrates hätten die Sakramentsverwaltung im Dienstbereich "für eine wichtige Entscheidungsfrage und in der Mehrzahl mit verschiedenen Motiven für möglich gehalten". Praktische Versuche sollten mit weiteren theologischen Überlegungen parallel laufen. Grundlegende Verbesserungen müßten jedoch rasch erfolgen, da der Theologinnenberuf sonst auszusterben drohe, obwohl die Mitarbeit der Theologinnen in vielen Bereichen, wie z.B. Mütterdienst und Ökumene, unentbehrlich geworden sei.

Die Landessynode folgte diesen Empfehlungen und beauftragte den Landeskirchenrat, "möglichst bald ein Änderungsgesetz zum Vikarinnengesetz vorzulegen, das eine entsprechende Gestaltung des Berufsbildes für die Vikarinnen zum Ziel"[238] haben sollte. Als Vorgaben legte die Landessynode fest: Schaffung eines Stellenplans, Einführung einer geeigneten Amtsbezeichnung, Überführung der planmäßig angestellten Theologinnen vom Kandidaten- zum Personalreferat, Übertragung der Sakra-

---

235 Vgl. LS ANSBACH 1961, S. 32: Der Antrag zur Gründung dieses Ausschusses lautete: "Der Landeskirchenrat wird gebeten, ein Gremium zu bilden aus Mitgliedern der Synode, des Landeskirchenrates und zusätzlichen Sachverständigen, das das vorhandene Vergleichsmaterial und Erfahrungsberichte zu Fragen und Weiterbehandlung der im Bericht des Herrn Landesbischofs angesprochenen Probleme des Dienstes der theologisch gebildeten Frau sammelt und bearbeitet und Vorschläge machen soll, um diese Frage einer befriedigenden Lösung zuzuführen. Dieses Gremium soll der Synode in der nächsten Sitzung Bericht über seine Tätigkeit erstatten."

236 ABTK: Einladung des bayerischen Landeskirchenrates vom 14.11.1961 zur Ausschußsitzung am 20.11.1961. Dort fand sich als Beilage eine "Materialsammlung zum Stand der Diskussion über das Amt der Vikarinnen", die vier ablehnende und eine befürwortende Stellungnahme hinsichtlich Frauenordination und Theologinnenarbeit enthielt.

237 ABTK: Liselotte Nold, Bericht über die Arbeit des Ausschusses für die theologisch gebildete Frau, gehalten bei der LS ANSBACH, Oktober 1965.

238 ABTK/GÖTTINGEN: Beschluß der bayerischen Landessynode in Ansbach am 29.10.1965.

mentsverwaltung im Dienstbereich, Wahlrecht der planmäßig angestellten Pfarrvikarinnen bei Senioratswahlen .

Die bayerischen Theologinnen begrüßten diesen Beschluß. Sie blieben aber angesichts der bisherigen Verschiebetaktik des Landeskirchenrates skeptisch hinsichtlich einer grundlegenden Verbesserung ihrer Situation. Die Zahl der bayerischen Theologinnen stagnierte, da weniger Frauen Theologie studierten und manche bayerische Theologin in eine andere Landeskirche wechselte, in der sie bessere Arbeitsmöglichkeiten hatte. Eine Theologiestudentin berichtet in einem Brief an Liesel Bruckner über die demotivierende Wirkung, die das Verhalten des Landeskirchenrates auf sie hatte: "Offenbar schweben dem Landeskirchenrat 4 Frauenberufe vor, wenn der Platz der Vikarin gefunden werden soll: die Gemeindehelferin, die Krankenschwester, die Lehrerin und die Sekretärin. Die Theologin soll nun anscheinend, da sie mit keinem dieser Berufe sich zufriedengibt, diese 4 Berufe in sich vereinen. Es ist ziemlich erschütternd, feststellen zu müssen, daß man dem LKR durch die Wahl des Theologiestudiums, anstatt zu helfen, offensichtlich Mühe macht. Anscheinend denkt dort niemand nach, daß auch wir Mädchen viele Kräfte in unser Studium investieren und uns auf unseren zukünftigen Beruf wirklich freuen. Aber von der Studentin wird mit Nachdruck eine umfassendere Ausbildung verlangt als von Theologiestudenten, um ihr dann Aufgaben anzuvertrauen, die diese Ausbildung nicht rechtfertigen."[239]

*Die Erstellung, Ablehnung und Überarbeitung des Referentenentwurfes*

Gemäß dem Auftrag der Landessynode bemühte sich der bayerische Landeskirchenrat, ein neues Theologinnengesetz vorzulegen. Landesbischof Dietzfelbinger beschrieb die Grundlage dafür so: Ausgangspunkt war für ihn, die "Grenzen" gegenüber dem männlichen Hirtenamt, das er mit dem Pfarramt gleichsetzte, einzuhalten. Deshalb sollten die Aspekte Ordination, Gemeindeleitung, öffentliche Gemeindegottesdienste, Amt der Schlüssel und Sakramentsverwaltung durch Theologinnen außer Betracht bleiben. Statt dessen sah er "Arbeitsgebiete" bzw. "Fachrichtungen" als Ansatzpunkte für die Entwicklung eines "Dienstes eigener Art" der Theologinnen, für den sie hinsichtlich der sozialen Bedingungen mit den Pfarrern gleichgestellt werden sollten. Als "Arbeitsgebiete" faßte er zum einen die katechetische und schulische Unterweisung ins Auge. Der Titel sollte dafür "Studienrätin im Kirchendienst" lauten. Ein zweiter Bereich sollte die gemeindliche und übergemeindliche Arbeit sein, wo "Pfarrkuratinnen" und "Kirchenrätinnen" wirken sollten. "Ephorinnen" sollten im dritten Bereich, der Diakonie, Inneren Mission und sozialen Arbeit, tätig werden. Entsprechend dieser Orientierung des Berufsbildes an einzelnen Aufgabengebieten wollte er dafür auch eine geschlechts- und aufgabenspezifische Ausbildung mit entsprechenden Studienschwerpunkten und Praktika schaffen. Landesbischof Dietzfelbinger sah in seinem Konzept ein "Berufsbild für nachwachsende Theologinnen, dem zu widmen sich lohnt", und die Chance, daß wichtige Arbeitsgebiete der Kirche "theologisch durchdacht, durchgearbeitet und durchlitten werden".[240] Es sollte sich um einen Dienst eigener Art handeln, der

---

239 ABTK: Brief der Theologiestudentin Sieglinde Wolff an Liesel Bruckner vom 25.1.1966. Siehe auch den Brief von Marianne Pflüger an Liesel Bruckner vom 20.4.1966, in dem diese berichtet, daß manche Vorgesetzten die Vikarinnen sogar zum Fensterputzen einsetzten.(ABTK)

240 LS BAYREUTH 1966, Bericht von Landesbischof Dietzfelbinger, S. 19-21, hier S. 21. Die SynodalInnen waren von diesem Konzept nicht durchgehend begeistert. So äußerte der Synodale Beisbart in der Aussprache zum Bischofsbericht: "Ist ein männlicher Beobachter überhaupt in der Lage, den aktuellen Befund über das Wesen der wissenschaftlich gebildeten Frau, also auch der Theologin zu erheben, ohne an das Selbstzeugnis der Frau als letzthin einzig zureichende Erkenntnisgrundlage zu appellieren? Haben Männer heute überhaupt noch die Vollmacht, über die heute erst vollmündige Frau zu beschließen, wie sie das in vergangenen Jahrhunderten über unmündige Kinder und Frauen getan haben?"(LS BAYREUTH 1966, S. 56.)

nicht in das Pfarrerrecht, sondern das Kirchenbeamtenrecht integriert sein sollte. Im Unterschied zum Hirtenamt sollte er nicht mit Sakramentsverwaltung verbunden sein. Eine Besserstellung der Theologinnen im Vergleich zur vorherigen Rechtslage sollte hinsichtlich ihrer Bezahlung und der Möglichkeit zur Weiterarbeit bei Heirat erfolgen.

Der Theologinnenkonvent, der Ende September 1966 den auf dem Konzept Dietzfelbingers beruhenden Referentenentwurf für ein neues Theologinnengesetz mit der Bitte um Stellungnahme erhielt, lehnte den Entwurf ab. Er begründete dies mit dem vorgesehenen Ausschluß der Theologinnen aus dem geistlichen Amt bei gleichzeitigem Beharren auf dem Einmannpfarramt, der frühen Festlegung auf ein Arbeitsgebiet und der erneuten Verweigerung der Sakramentsverwaltung.

Wie bei den vorangegangenen Stellungnahmen setzten die Theologinnen wiederum einen breiten Reflexionsprozeß in Gang.[241] Die Theologin Johanna Höhne erarbeitete daraus ein sechzehnseitiges Positionspapier, das der Theologinnenkonvent dem Landeskirchenrat zusandte. In besonderer Weise fanden die Erwägungen Marianne Pflügers und die Traunsteiner Thesen Beachtung. Liesel Bruckner wies in einem Begleitschreiben an ihre Amtsschwestern auf zwei wichtige Punkte hin. Zum einen wiesen die Theologinnen die Einstufung ihrer Arbeit als Laiendienst zurück. Zum anderen hielten sie hinsichtlich der Sakramentsverwaltung bewußt die Entwicklung zum Amt der Pastorin, wie in den VELKD-Regelungen vorgesehen, offen und boten keinen Rückzug auf eine eingeschränkte Sakramentsverwaltung an. Die Gefahr sei sonst groß, das Hauptziel aufzugeben und die Sakramentsverwaltung angesichts des Amts- und Ordinationsverständnisses des Landeskirchenrates trotzdem nicht zu bekommen.[242]

Das Schwergewicht in der Stellungnahme des Theologinnenkonvents lag auf der Kritik der theologischen Konzeption des Gesetzentwurfes.[243] In einem ersten Teil kritisierten sie das dort anzutreffende Amtsverständnis. Die Arbeit der Theologinnen wurde in dem Entwurf dem geistlichen Amt nur noch "zugeordnet", während in den Vikarinnengesetzen von 1944 und 1954 von der Mitarbeit der Theologinnen im geistlichen Amt die Rede gewesen war. Erneut wiesen sie die Gleichsetzung von geistlichem Amt gleich Hirtenamt gleich Gemeindepfarramt in der heutigen Gestalt zurück. Dieses Amtsverständnis entspreche nicht der neutestamentlichen Vielfalt des Amtes und berücksichtige auch nicht die theologische Kritik in der Reformationszeit an einer Trennung zwischen Laien und Geistlichen. Die notwendige Differenzierung des Amtes in einer Epoche des Wandels von einer patriarchal-paternalistischen zu einer partnerschaftlichen Gesellschaftsstruktur werde damit nicht vollzogen. Die Ordination sei nicht als notwendige Voraussetzung für die Sakramentsverwaltung zu betrachten. Die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung würden so in unzulässiger Weise auseinandergerissen und der Anschein erweckt, daß die Sakramentsverwaltung einen höheren Stellenwert habe als die Wortverkündigung. Dies entspreche aber eher der römisch-katholischen Theologie.

In ähnlicher Weise rekurrierten sie bei der Frage des Geschlechterverhältnisses als zweitem Aspekt der Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt auf die reformatorische Theologie. Dieser entspreche das Bedenken des biblischen Gesamtzusammenhanges und nicht der biblizistische Verweis auf ein-

---

241 ABTK: Rundbrief Liesel Bruckners an ihre Amtsschwestern vom 15.10.1966: "Machen Sie sich dazu nicht nur negative, sondern auch positive Gedanken, wie Sie sich den Dienst der Theologin in der sich verändernden Welt von heute vorstellen und wie Sie ihn doch auch schon tun. Ich halte es für nötig, daß wir gute Vorschläge bringen, die unser Berufsbild betreffen."

242 ABTK: Brief Johanna Höhnes an Liesel Bruckner vom 23.11.66.

243 ABTK: Stellungnahme des Theologinnenkonvents zum Referentenentwurf 1966 - Beilage des Briefes von Liesel Bruckner an Landesbischof Dietzfelbinger vom 24.11.1966.

zelne Bibelstellen wie z.B. 1. Kor 14. Dann falle der Blick auch auf die in der Nachfolge Christi verantwortlich handelnden Frauen, die sich an der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums beteiligten. Die Position Luthers in der Geschlechterfrage sei stark von seinem patriarchalischen Kontext bestimmt gewesen. Er habe die Fragen nur unzureichend wahrgenommen. Im Gegensatz dazu seien Frauen in der Gegenwart bereits auf mannigfache Weise auch im kirchlichen Bereich öffentlich tätig, so z.B. als Diakonissen. Theologinnen, die im Bereich der Publizistik arbeiteten, erreichten eine viel größere Öffentlichkeit als ein Gemeindegottesdienst.

Hinsichtlich des dritten Argumentes, des Bemühens um die Einheit der Kirche, wiesen die Theologinnen darauf hin, daß es nach CA VII ausreichend sei, das Evangelium schriftgemäß zu predigen und die Sakramente ordnungsgemäß zu verwalten. Unterschiedliche Regelungen in den Kirchenverfassungen seien auch in vielen sonstigen Fragen in der Ökumene akzeptabel. So kamen die Theologinnen zu dem Ergebnis, daß die Frauenordination dem Amts- und Kirchenverständnis der Heiligen Schrift und den Bekenntnisschriften entspreche. Maßstab müsse sein, was dem Gemeindeaufbau in der jetzigen Notzeit der Volkskirche dient. In einem zweiten Abschnitt kritisierten sie einzelne Bestimmungen, z.B. die Unklarheit hinsichtlich der Weiterbeschäftigung bei Eheschließung, das Zustandekommen von Dienstanweisungen, die Einrichtung von Planstellen. Sie bemängelten die Abwertung ihrer Einsegnung, da diese nur noch als Kann-Bestimmung vorgesehen wäre und damit zu einer individuellen Beliebigkeit werde. Sie stellten die Rechtmäßigkeit der Übergangsbestimmung im Gesetzentwurf in Frage, da sie eine Schlechterstellung gegenüber dem vorherigen Zustand bedeute.

In ihrer Schlußbemerkung wiesen die Theologinnen erneut auf den historischen Kontext der Entstehung des Theologinnenberufes hin. So habe die allgemein-kirchliche Lage eine "Ausdifferenzierung kirchlicher Arbeit gegenüber den klassischen Formen in Gottesdienst und Unterweisung" erforderlich gemacht. Die Orientierung der ersten Theologinnengesetze am Pfarrerrecht habe die Auseinandersetzung mit dem Amts- und Gemeindeverständnis nötig gemacht. Entsprechend förderten viele neue Theologinnengesetze anderer Landeskirchen neue Formen der Arbeitsteilung, wie dies strukturelle Überlegungen in der Kirche heute zu Recht verlangten. Der vorliegende Referentenentwurf biete im Gegensatz dazu keine neue Lösung, und der Theologinnenkonvent stimme diesem deshalb nicht zu.

Nachdem der Referentenentwurf so wenig Zustimmung fand, zog ihn der Landeskirchenrat stillschweigend zurück. Der Synodalausschuß erinnerte während des Überarbeitungsprozesses des Referentenentwurfes mehrfach daran, daß die Synode beschlossen hatte, den Theologinnen die Sakramentsverwaltung im Amtsbereich zu übertragen. Trotzdem fehlte dies auch in den überarbeiteten Entwürfen des Landeskirchenrates in den folgenden Jahren.[244] Die Landessynode erklärte sich schließlich zu einer weiteren Einschränkung bereit. Die Sakramentsverwaltung sollte den Theologinnen nur "in geschlossenen Gruppen, Anstalten und Krankenhäusern" übertragen werden.[245]

Der Theologinnenkonvent war inzwischen grundsätzlich gegen eine solche Begrenzung der Sakramentsverwaltung und skeptisch, da bereits dreimal ein kirchliches Gremium die Sakramentsverwaltung der Theologinnen beschlossen hatte. Liesel Bruckner kritisierte gegenüber Landesbischof Dietz-

---

244 ABTK: Siehe z.B. den überarbeiteten 3. Referentenentwurf vom 10.11.1967. Liesel Bruckner kommentierte diesen in einem Brief an die bayerische Theologin Jünger vom 15.11.1967 (ABTK) folgendermaßen: "Er ist ungefähr so ausgefallen wie der 2. Obwohl der 2. Entwurf vom LKR zurückgezogen wurde. Ich war schon sehr erschüttert darüber."

245 ABTK: 3. Referentenentwurf (Dezember 1967): Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Theologinnen (Theologinnengesetz) Anlage des Briefes von OKR D. Schmidt an Liesel Bruckner.

felbinger die praxisferne Position des Landeskirchenrates, die allein dem Zweck diene, daß der Pfarrer seine Sonderstellung in der Gemeinde behalte. Dies entspreche aber nicht der Absicht der Synode. Liesel Bruckner stellte die Frage nach dem weiteren Entscheidungsverfahren: "Hier steht nun Meinung gegen Meinung. Ich glaube kaum, daß Sie bei der Fülle Ihrer Aufgaben sich noch mit der Theologinnen-Frage beschäftigen können. Aber es ist doch auch nicht so, daß Ihre Meinung allein gültig sein kann, sondern daß wir uns um eine für beide Teile gute Lösung bemühen müssen."[246]

In einem überarbeiteten Entwurf des Landeskirchenrates, der im Januar 1968 als sogenannter Beamtenentwurf präsentiert wurde, fehlte erneut die Sakramentsverwaltung der Theologinnen. Der Landeskirchenrat begründete dies damit, daß die Austeilung des Heiligen Abendmahls das ordinierte geistliche Amt voraussetze. Eine Abgrenzung der eingeschränkten von der öffentlichen Sakramentsverwaltung sei schwierig. Außerdem sei es denkbar, daß auch andere kirchliche Mitarbeiter die Sakramentsverwaltung übertragen bekommen wollten. Im Falle von Lebensgefahr könnten die Theologinnen wie bisher Nottaufe und Abendmahl erteilen.[247]

Der Theologinnenkonvent nahm zu diesem Entwurf mit einer Überarbeitung des Positionspapiers von 1966 Stellung und legte außerdem noch eine Übersicht über die Regelungen der Theologinnenarbeit in anderen Kirchen bei. Sie zeigte, daß alle anderen deutschen Landeskirchen, die zu diesem Zeitpunkt Theologinnengesetze hatten, den Theologinnen die Sakramentsverwaltung übertragen hatten.[248] Hinsichtlich des Amtverständnisses stellten die Theologinnen noch einmal deutlicher dessen Charakteristik als männliches Hirtenamt in Frage. Sie wiesen darauf hin, daß die Repräsentation Christi im Dienstcharakter des geistlichen Amtes und nicht im männlichen Geschlecht des Amtsträgers bestehe. Überdies werde das Hirtenbild zwar im Alten Testament vom "Lenken und Leiten der Herde" geprägt, im Neuen Testament stehe dagegen der Moment der Fürsorge, Begleitung und des Schutzes im Vordergrund. Sie bezweifelten, ob es dem lutherischen Amtsbegriff entspreche, daß die Sakramentsverwaltung nur durch Ordinierte ausgeübt werde. Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses wiesen sie die Behauptung zurück, daß die Unterordnung der Frau unter den Mann seit dem Sündenfall auch die angemessene Ordnung des Geschlechterverhältnisses im Leib Christi darstelle.[249]

*Äußerungen pro und contra Ausweitung der Theologinnenarbeit in der Synodaldiskussion 1969/70*

Die Mehrheit der bayerischen SynodalInnen und mit ihnen der Landessynodalausschuß drängten auf die Realisierung des 1965 gefaßten Beschlusses der Landessynode, den Theologinnen die Sakramentsverwaltung zu übertragen. Sie verwiesen auf die positiven Erfahrungen mit der Theologinnenarbeit in verschiedenen Arbeitsfeldern und darauf, daß eine Reform des geistlichen Amtes nötig sei. Dieses sei nicht identisch mit dem königlich-bayerischen Pfarramt, wie es 150 Jahre vorher unter bestimmten Umständen entstanden sei.[250] Diese Auffassung der Mehrheit der SynodalInnen unterstützten Stellungnahmen des Arbeitskreises Evangelische Erneuerung[251], der Evangelischen Akade-

---

246 ABTK: Brief Liesel Bruckners an Landesbischof Dietzfelbinger vom 19.12.1967.

247 ABTK: Zur Begründung des Theologinnengesetzes im Beamtenentwurf (22. Januar 1968).

248 ABTK: Bayerischer Theologinnenkonvent, Eingabe an die bayerische Landessynode vom 19.2.1969 mit Teil 1: "Übersicht über Ordination und Sakramentsverwaltung der Theologinnen in Deutschland" (10 S.).

249 ABTK: Stellungnahme des Konvents zum Entwurf eines Kirchengesetzes über das Dienstverhältnis der Theologinnen und seine Begründung (22.1.1968).

250 Vgl. LS BAYREUTH 1969, S.55f.: Synodaler Kelber.

251 ABTK: AEE-Stellungnahme zu der Erklärung: "Das Amt der Kirche und die Frau" (1.3.1968).

mikerschaft[252] und ein Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen/Nürnberg[253]. In diesem hieß es, daß von Schrift und Bekenntnis her keinerlei Einwände gegen die Übertragung des geistlichen Amtes an Theologinnen zu erheben seien. Dies sei vielmehr eine Frage der kirchlichen Ordnung. Über diese zu entscheiden komme sowohl nach Auffassung Luthers als auch des Neuen Testamentes den Gemeinden zu. Nach Meinung der Evangelischen Akademikerschaft sollten die Theologinnen uneingeschränkt Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ausüben und Zugang zum Gemeindepfarramt erhalten.

Eine Minderheit der bayerischen SynodalInnen forderte dagegen den Verzicht der Theologinnen auf die Sakramentsverwaltung, um den betroffenen Pfarrern und auch dem bayerischen Landesbischof die Gewissensnot zu ersparen. Sie bekamen ebenfalls von einer Reihe kirchlicher Gruppierungen mit Stellungnahmen Unterstützung, wie z.B. dem theologischen Ausschuß für Innere und Äußere Mission und der evangelisch-lutherischen Gebetsbruderschaft.[254] Hinzu kamen noch Einzelinitiativen, z.B. von dem Wunsiedler Dekan Dr. Reissinger, der ein Papier mit dem Titel "Das Amt der Kirche und die Frau" mit Hilfe des Landeskirchenamtsapparates an alle bayerischen SynodalInnen sandte. Er bot darin der Kirchenleitung Unterstützung bei der Bewahrung der bayerischen Landeskirche vor Häresie und Kirchenspaltung an.[255] Eine Stellungnahme des Pfarramtes in Holzkirchen bezeichnete es als Pflicht jedes Christen, der Amtsausübung durch Theologinnen zu widerstehen.[256]

Die Stellungnahme des theologischen Ausschusses für die Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V. bemühte sich noch einmal, ein Amt sui generis zu konstruieren, das auf der besonderen Wesensart der Frau beruhen sollte. Diese charakterisierte er so: Ihre stärkere Empfindlichkeit erfordere eine behutsamere Regelung des Verhältnisses zum Dienstvorgesetzten. Auch ihr früheres Altern und ihr stärker sensitives Engagement seien zu berücksichtigen. Angesichts ihrer Verpflichtungen gegenüber Verwandten, insbesondere dem Ehepartner gegenüber, sei ihr die Einschränkung des Dienstverhätnisses zu ermöglichen, da die Zölibatsforderung unevangelisch sei. Die Kirche müsse jedoch an der bleibenden gottgewollten Bedeutung des Geschlechtsunterschieds gegenüber schwärmerischen und Säkularisationstendenzen festhalten, die eine Kopie des "Amtes der Männer" bezwecken. Schließlich habe Jesus das Amt allein den Männern gegeben, obwohl geeignete Frauen vorhanden gewesen seien. Als Aspekte, die für Mann und Frau gleich zu regeln seien, nannten sie die

---

252 ABTK: Stellungnahme der Evangelischen Akademikerschaft an die bayerische Landessynode im Jahre 1969.

253 ABTK: Theologische Fakultät der FAU ER/N, Stellungnahme zur Frage des Frauenpfarramtes im Oktober 1969- Eingabe für die Augsburger LS 1969.

254 ABTK: Evang.-lutherische Gebetsbruderschaft Konvent - Bayern, Notruf: Zur angestrebten Sakramentsverwaltung durch Frauen, 8.2.1970. Deren Unterstützer sahen sich mit dem drohenden Verlust ihrer letzten Bastion wahrhaft lutherischer Schrifts-, Amts- und Geschlechterlehre in Deutschland konfrontiert und bestritten der Landessynode das Recht, Kirchengesetze zu verabschieden, "die die Bekenntnisgrundlage der Kirche antasten und von manchen aus Gewissensgründen nicht angenommen werden dürfen". Im klaren Bewußtsein, daß ihre Auffassung nur noch von einer Minderheit geteilt wurde, forderten sie die Mehrheit zur nötigen "Glaubensstärke" auf, um "auf uns, die Schwachen“ Rücksicht zu nehmen und um "gemeinsam und ohne eine Minderheit zu vergewaltigen, Wege zu suchen, die uns eine Zukunft in einer Kirche öffnen". Schließlich seien die männlichen Eigenschaften zur verantwortungsvollen Amtsführung notwendig: "Wenn in den letzten 200 ruhigen ‘Beamtenjahren’ des Pfarrerstandes weithin ein anderes ‘weibisches’ Pfarrerbild entstanden ist, so wird die nahe Zukunft das Bild des rechten Hirten gewiß wieder zurechtbiegen."

255 ABTK: Rundschreiben von Dekan Dr. Reissinger, Das Amt der Kirche und die Frau (2 S.), 1968.

256 Vgl. LS AUGSBURG 1969, S. 12.

Bekenntnisgebundenheit, die Frage der Aus- und Fortbildung, die Lehrverpflichtung, die Einsegnung, Wohnraum und Gehalt.[257]

Landesbischof Dietzfelbinger betonte in der Synodaldiskussion erstmals den Aspekt, daß die Kirche die schwachen Gewissen von Amtsbrüdern schützen müsse. Theologinnen sollten nicht die Gemeindeleitung erhalten. Die Sakramentsverwaltung könne ihnen - wie in der finnischen Kirche - auch als Nichtordinierten übertragen werden. Wenn die Theologinnen sie zugesprochen bekämen, sollten auch andere kirchliche Mitarbeiter Zugang zur Sakramentsverwaltung bekommen, um einer Verfestigung des geistlichen Amtes entgegenzuwirken.[258]

Der Alterspräsident der bayerischen Landessynode, Dr. Lentrodt, stellte die ablehnende Argumentation gegenüber der Frauenordination in Frage. Hinsichtlich der ökumenischen Verantwortung der bayerischen Landeskirche wandte er ein, daß Bayern nicht den "theologischen Nabel der Welt" darstelle. Weltweit gehe die Bewegung hin zur Beteiligung der Frauen als "gleichberechtigte Mitkämpferinnen in vielen Kirchen der Ökumene". Ein biblizistisches Vorgehen sei abzulehnen. Vielmehr sei der biblische Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen. Gegenüber dem befürchteten Leiden des geistlichen Amtes, wenn Frauen es ausüben, verwies er darauf, daß "bisher die Männer nicht wenig zum Leiden der Kirche beigetragen haben". Er äußerte den Verdacht, daß diese Einwände in "archaischer und patriachalischer Weise die Selbsteinschätzung des Mannes und die Sakralisierung seiner männlichen Würde bei vielen Mitläufern aus anderen als neutestamentlichen Gründen" nähren würden. Die schlichte Berufung der Gegner auf ihr Gewissen, ihre Drohung mit der Amtsniederlegung berücksichtige nicht die Gewissensentscheidung der Befürworter.[259]

Die Initiative "Kritische Begleitung der Synode" (KRIBS), die mit Flugblättern die Diskussion der Synode kommentierte, äußerte ebenfalls Anfragen an die Verhältnisbestimmung zwischen Schwachen und Starken, wie sie Landesbischof Dietzfelbinger vorgenommen hatte: "Wer sind die Schwachen? Eine Gruppe von etablierten Pfarrern, die in gleicher Weise vom Pfarrergesetz geschützt sind wie ihre Kollegen und die in der Lage scheinen, bei Nichtberücksichtigung ihrer Wünsche eine eigene Kirche zu gründen, oder die Theologinnen selbst, die seit Jahren aus Bayern abwandern, weil ihre Berufung mißachtet wird?"[260] Außerdem kritisierte sie die Anfragen einiger Gruppierungen und den Umgang des Landesbischofs mit der Kompetenz der Landessynode hinsichtlich von Entscheidungen, die Fragen des geistlichen Amtes betreffen: "Oder weichen Sie auf eine illusionäre Einmütigkeit aller Amtsträger aus, weil Sie einer Mehrheit in der Synode nicht mehr sicher sind? Wo ist in der Verfassung unserer Kirche das Plebiszit aller Amtsträger vorgesehen? Ist Nichtstun der gesuchte gemeinsame Weg?"[261]

---

257 ABTK: Theologischer Ausschuß der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e.V.: Eingabe an die bayerische Landessynode vom 19.2.1969 Betreff: Dienst der Theologin (2 S.) mit Anlage: Memorandum zum Dienst der Theologin (4 S.).

258 Vgl. LS AUGSBURG 1969, Bericht des Landesbischofs, S. 34.

259 Vgl. LS BAYREUTH 1969, Alterspräsident Lentrodt, S. 54.

260 ABTK: KRIBS-Flugblatt 11. In Flugblatt 1 wurde das Ziel von KRIBS erläutert, nämlich mit den SynodalInnen auf der Grundlage eines zukunfts- und veränderungsorientierten Kirchenverständnisses Gespräche über Sachfragen, Argumente und Entscheidungen zu führen. Außerdem stellte Flugblatt 1 die an KRIBS beteiligten Gruppierungen vor: Arbeitskreis Evangelische Erneuerung, Fachschaft Theologie Erlangen, Arbeitskreis für Theologie und Praxis, Konvent der Vikare, theologischer Arbeitskreis.

261 ABTK: KRIBS-Flugblatt 11. Um die Vielfalt der für die KRIBS-Flugblätter gewählten formalen Ausdrucksmittel vor Augen zu führen, sei hier auch Flugblatt Nr.12 mit dem Titel: "Das Märchen vom Weg nach vorn" wiedergegeben: "Es war einmal ein Ausschuß. Der plagte sich redlich. Viele, viele Monate lang. Und die Arbeit trug auch Früchte. Ein neues verheißungsvolles Gesetz für die Priesterinnen des Landes reifte heran. Der Ausschuß glaubte, er habe dem königlichen

Angesichts dieser Diskussion kam es zu einer weiteren Überarbeitung der Entwürfe in dem synodalen Ausschuß, der inzwischen den Namen "Amt und Ordination" trug.[262] Die Mehrheit der bayerischen SynodalInnen war gegen eine Gleichsetzung der Theologinnen mit anderen Laiinen und Laien als kirchlichen MitarbeiterInnen. So bekam der bayerische Landeskirchenrat den Auftrag, den Referentenentwurf für die Gestaltung der Theologinnenarbeit zu überarbeiten und ein Beauftragungsgesetz zu entwerfen, das die Sakramentsverwaltung auch für LaiInnen öffnen sollte.[263] Ein weiterer Gegenstand der Debatte war die Weiterbeschäftigung verheirateter Theologinnen.[264] Sie schlug sich in einer Reihe von Bestimmungen zur Frage von Beurlaubung und Teilbeschäftigung im Theologinnengesetz von 1970 nieder.

---

Hof ein königliches Geschenk gemacht. Da kamen die königlichen Räte voll Entsetzen zusammen. Sie glaubten nämlich, in dieser Frucht sei an einigen Stellen ein geheimnisvolles Gift verborgen, das gewisse Priester und Weise des Landes in unheilvolle Raserei versetzen würde. Flugs schnitten sie mit einem scharfen Messer hier und da ein Stückchen weg. Da begann die restliche Frucht gar fürchterlich zu faulen und zu stinken. So wurde sie der königlichen Hofversammlung angeboten. Aber selbst die Priesterinnen des Landes, die sonst alles schluckten, wandten sich entsetzt ab. Seitdem stinkt die Frucht vor sich hin ...und stinkt...und stinkt... und stinkt... und hoffentlich stinkt es dem Ausschuß auch!"

262 Siehe LS BAYREUTH 1969, S. 126. Liesel Bruckner und Gudrun Diestel begründeten die Zustimmung zu einer weiteren Vertagung der Entscheidung in einem Rundschreiben an ihre Kolleginnen damit, daß es wichtig sei, daß die Landessynode ihre Zustimmung aus voller Überzeugung und auf möglichst breiter Basis gebe. Auch in anderen Landeskirchen habe sich gezeigt, daß dies für die weitere Arbeit der Theologinnen wichtig sei. Außerdem riefen sie ihre Kolleginnen von neuem dazu auf, sich Gedanken über Änderungen der bestehenden, bzw. die Formulierung neuer Rechtsbestimmungen für den Dienst der Theologinnen zu machen. (ABTK: Liesel Bruckner und Gudrun Diestel: Beilage zum Rundbrief an die im aktiven Dienst stehenden Mitglieder des Theologinnenkonventes: "Bericht über die Verhandlungen auf der Landessynode (vertraulich)" vom 27.3.1969).

263 Ein Resultat war der Referentenentwurf eines Kirchengesetzes über die Beauftragung kirchlicher Mitarbeiter zur Sakramentsverwaltung (Januar 1970): § 8(1) " Dieses Gesetz kann auf Vikare, (Pfarr-) Vikarinnen, Pfarrverwalter im Vorbereitungsdienst, Religionsphilologen(innen), die mit der Erteilung von RU kirchlich beauftragt sind, und Lektoren mit Predigterlaubnis (Prädikanten) unmittelbar angewendet werden. Andere Gruppen von Mitarbeitern können nur aufgrund eines Kirchengesetzes einbezogen werden."(ABTK).

264 Im Zusammenhang mit der rechtlichen Regelung der Nebenbeschäftigung im Theologinnengesetz kam es zu folgender Debatte: Syn. Dr. Franz: "Ist Hausfrau eine Nebenbeschäftigung?“ Syn. Wolf: "Es heißt nur insoweit, als es mit dem Charakter ihres Dienstes vereinbar ist.“ Präsident der Landessynode: "Ich glaube, Ihre Frau wird sagen, es ist eine Hauptbeschäftigung.“ Syn. Wolf: "Es gibt viele Junggesellen unter den Pfarrern, die für sich selber kochen müssen. Da ist im Pfarrergesetz auch keine Bestimmung enthalten. (Heiterkeit)." LS COBURG 1970, S. 90.

*Das Theologinnengesetz von 1970*

Vor der Synode, bei der das Theologinnengesetz zur Abstimmung stand, kam es erneut zu Debatten über den richtigen Zeitpunkt und die Reife der theologischen Diskussion. Ein Synodaler kommentierte dies mit der Bemerkung: "Es ist schwer, keine Satire zu schreiben."[265] Der Landeskirchenrat zog den Entwurf für das Beauftragungsgesetz zurück. Landesbischof Dietzfelbinger nahm aus gesundheitlichen Gründen nicht an der Synodaltagung teil und behielt sich seine weitere Entscheidung vor.[266] Trotzdem erhielt der Vorschlag für das wiederholt überarbeitete Theologinnengesetz bei seiner ersten Lesung bei der Landessynode 1970 eine deutliche Mehrheit von 73 Pro- bei neun Contra-Stimmen.

In seinem ersten Paragraphen war wie in den vorangegangenen Vikarinnengesetzen von der "Mitarbeit im geistlichen Amt" die Rede. Eine grundlegende Veränderung machte der zweite Paragraph deutlich, der nicht mehr ausgegrenzte Arbeitsgebiete aufzählte, sondern auf eine Festlegung der Arbeitsgebiete in einer Dienstordnung verwies.[267] Als Dienstgeber konnten Kirchengemeinden, Dekanatsbezirke, kirchliche Werke und Dienste auftreten. Auch mittelbare Dienstverhältnisse waren möglich. Die Sakramentsverwaltung konnte den Theologinnen in bestimmten Fällen übertragen werden, Amtshandlungen nur im Einzelfall.[268] Den Predigtdienst konnten sie nur bei Zustimmung des Kirchenvorstandes übernehmen. Für die Regelung all dieser Aspekte war die Dienstordnung entscheidend. Das Gesetz glich die Ausbildung der Theologinnen an die ihrer männlichen Kollegen an. Nach der Anstellungsprüfung sollten die Pfarrvikarinnen auf Probe zwei Jahre in einer Stelle tätig sein. Anschließend wurden sie zur Pfarrvikarin auf Lebenszeit ernannt. Eine weitgehende Angleichung an die Arbeitsverhältnisse ihrer männlichen Kollegen erfolgte auch dadurch, daß ihr unmittelbarer Dienstvorgesetzter nun der Dekan oder Dienststellenleiter bzw. Landeskirchenrat sein sollte und daß sie an allen Dienstbesprechungen des Pfarramtes teilnehmen sollten. Der Theologinnenkonvent sollte zur Beratung, Vertretung und Weiterbildung weiterbestehen. Eine Pfarrvikarin sollte in der Schlichtungskommission mitarbeiten. Als Sprecherin des Theologinnenkonvents sollte eine Pfarrvikarin für sechs Jahre bestellt werden. Erstmals regelte ein bayerisches Theologinnengesetz auch die Beschäftigungsverhältnisse verheirateter Theologinnen. So klärte es die Beschäftigung von TheologInnenehepaaren und enthielt Mutterschutzbestimmungen, Regelungen für die Beurlaubung und die Versetzung in den Wartestand.[269]

---

265 LS COBURG 1970, Synodaler Kelber.

266 Siehe LS COBURG 1970, Bericht des Präsidenten des LSA, S. 16.

267 Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Theologinnen (Theologinnengesetz), veröffentlicht im KABL, Nr. 22/1970, S. 240-246, § 20 (2): "Die Dienstleistung richtet sich nach einer Dienstordnung, die von dem unmittelbaren Dienstvorgesetzten im Einvernehmen mit der Pfarrvikarin aufgestellt wird und der Genehmigung des LKR bedarf."

268 Vgl. Theologinnengesetz 1970, § 18:

(1) Wenn in der Dienstordnung für die Pfarrvikarin im Gemeindedienst Predigtdienst im Dienstbereich vorgesehen werden soll, so ist die Zustimmung des Kirchenvorstandes erforderlich.

(2) Wenn in der Dienstordnung für die Pfarrvikarin Sakramentsverwaltung im Dienstbereich vorgesehen werden soll, so ist durch die kirchliche Dienststelle, in deren Bereich die Beauftragung gelten soll, die Notwendigkeit festzustellen und zu begründen. In Kirchengemeinden ist ein Beschluß des Kirchenvorstandes erforderlich. Die Sakramentsverwaltung kann nur mit Zustimmung der Pfarrer übertragen werden, deren Dienstbereich durch den Auftrag unmittelbar berührt wird.

269 Grundsätzlich wurde die Zölibatsforderung aufgehoben. Jedoch wurde weiterhin, allerdings in differenzierten Restriktionen, die Berufsausübung der Theologinnen von ihrer Lebensform abhängig gemacht. Zum einen sollten sie bei der Wahl ihres Lebensgefährten auf die besonderen Erfordernisse des kirchlichen Dienstes Rücksicht nehmen, Verlobung und Eheschließung unter Angabe der entsprechenden Personaldaten dem LKR anzeigen (§22). Zum zweiten - dies war wie alle Veränderungen der ihre Lebensform betreffenden rechtlichen Regelungen von den Theologinnen bisher weitge-

*Die Entwicklung der Theologinnenpraxis bis 1970*

Bis 1960 war zunächst die Gesamtzahl der bayerischen Theologinnen auf 40 gestiegen, von denen 31 als Pfarrvikarinnen und vier als Vikarinnen im direkten Dienst der bayerischen Landeskirche standen.[270] Fünf Theologinnen arbeiteten als Studienrätin, Oberstudienrätin oder Studienprofessorin in einem staatlichen Anstellungsverhältnis. Auch von den Theologinnen im kirchlichen Dienst war etwa ein Drittel vorwiegend unterrichtend in verschiedenen Schultypen (Berufsschule, Oberschule, Frauenfachschule, Bibelschule usw. ) tätig, z.T. in Kombination mit Gemeindearbeit. Diese stellte ebenfalls für eine ganze Reihe von Theologinnen den Arbeitsschwerpunkt dar. Andere Theologinnen arbeiteten in verschiedenen kirchlichen Diensten, sei es in Anstalten und Werken, sei es in speziellen Seelsorgefeldern, wie z.B. der Einwanderermission in New York. Eine Theologin arbeitete u.a. an der Erstellung der lutherischen Kirchenzeitung ELKZ mit.

In der Zeit zwischen 1960 und 1969 verringerte sich die Zahl der bayerischen Theologinnen auf 30.[271] Etwa zehn bayerische Theologinnen waren in diesem Zeitraum in Landeskirchen gegangen, die für die Theologinnenarbeit offener waren. Außerdem war auch die Anzahl verheirateter Theologinnen, die von der Zölibatsforderung betroffen waren, erheblich angestiegen. So fanden sich auf der offiziellen Vikarinnenliste 1965 36 Namen und auf einer Zusatzliste 49 weitere Theologinnen, die nicht im Dienstverhältnis der bayerischen Landeskirche standen.[272] Bei einer ganzen Reihe von ihnen machte der Vermerk "Pfarrfrau" deutlich, daß sie ihre theologische Kompetenz ehrenamtlich einbrachten. In der Verteilung der Theologinnen auf die einzelnen Arbeitsfelder kommt das gestiegene Durchschnittsalter zum Ausdruck. So war 1965 nur noch eine Theologin in der Jugendarbeit tätig, während die Anzahl der Theologinnen im Bereich der Frauenarbeit mit fünf Theologinnen relativ stabil blieb. In der Gemeindearbeit standen 1965 zwölf Theologinnen (1969 neun) als ausschließlichem Arbeitsfeld, fünf von ihnen (1969 vier) waren dort in Kombination mit unterrichtender Tätigkeit. Ausschließlich Unterricht erteilten 1965 noch vier Theologinnen. Je eine verband die Lehrtätigkeit mit Krankenhausseelsorge bzw. der Mitarbeit in einem Heim für gefährdete Mädchen. Einzelne Theologinnen arbeiteten weiterhin in der kirchlichen Sozialarbeit und im Katechetischen Seminar.

---

hend unkommentiert geblieben - wurde als geschlechtsspezifische Diskriminierung festgelegt: "Pfarrvikarinnen, die mit einem Vikar oder Pfarrer verheiratet sind, können nicht in der gleichen Gemeinde wie ihr Mann hauptamtlich im Gemeindedienst beschäftigt werden. Sie haben keinen Anspruch darauf, daß ihr Mann eine Stelle bekommt, die sich nach ihrem Dienstort richtet" §22 (5). In Anwendung der bürgerlichen Vorstellung über die geschlechtsspezifische innerfamiliäre Arbeitsteilung wurde verheirateten Theologinnen die Möglichkeit eingeräumt, auf eigenen Antrag entlassen zu werden und eine Abfindung zu erhalten (§22). Als geschlechtsspezifisches Privileg wurde der Pfarrvikarin - in Anlehnung an analoge Bestimmungen des BeamtInnenrechts - die Möglichkeit zu einer Beurlaubung aus familiären Gründen für eine Höchstdauer von 6 Jahren zugestanden (§22 (1) und (2)). Neben der freiwilligen Beurlaubung auf eigenen Antrag der Theologin wurde auch die Möglichkeit vorgesehen, daß der Landeskirchenrat die familiär gebundene Pfarrvikarin ohne deren Antrag beurlauben kann, "wenn Tatsachen bekannt sind, die die Annahme begründen, daß der Dienst der Pfarrvikarin durch ihre persönlichen Verhältnisse nicht nur kurzfristig beeinträchtigt wird"(§22 (3)). Allerdings sollte diesem dienstherrlichen Eingriff eine Anhörung des unmittelbaren Dienstvorgesetzten und der Pfarrvikarin vorangehen.

270 ABTK: Liste der bayerischen Vikarinnen (Stand: 1.6.1960).

271 ABTK: Liste der bayerischen Vikarinnen und Pfarrvikarinnen (Stand: 1969).

272 ABTK: Liste der bayerischen Vikarinnen und Pfarrvikarinnen (Stand: 1965) und Anhang: Liste der verheirateten Theologinnen (Stand: 1965).

### 3.4. Vom Theologinnengesetz 1970 bis zum Pfarrerinnengesetz 1975

*Probleme bei der Anwendung des Theologinnengesetzes und die Entscheidung für die Integration der Theologinnen ins Pfarrergesetz*

Der bayerische Theologinnenkonvent hatte gehofft, daß sich durch das Theologinnengesetz die Arbeitsbedingungen für Theologinnen in Bayern grundlegend verbessern würden.[273] Liesel Bruckner hatte nach der ersten erfolgreichen Lesung des Theologinnengesetzes nach 35 Jahren ihr Amt als Konventsvorsitzende niedergelegt. An ihrer Stelle bildeten fünf Theologinnen aus unterschiedlichen Lebens- und Arbeitsformen ein leitendes Team. Dessen Sprecherin Elisabeth Wolf bestätigte der Landeskirchenrat als offizielle Vertreterin des Theologinnenkonvents.[274]

Das Beauftragungsgesetz, wonach auch LaiInnen die Sakramentsverwaltung übertragen werden konnte, verabschiedete die Frühjahrssynode 1971 mit der nötigen Zweidrittelmehrheit.[275] In der Landessynode ging die Diskussion über das Pfarrerbild und den Pfarrberuf weiter.[276] Eine Gruppe von Gegnern der Übertragung der Sakramentsverwaltung an Frauen um den Wunsiedler Dekan Dr. Reissinger legte Rechtsverwahrung gegen das Theologinnengesetz ein. Dieses griff ihrer Meinung nach in das lutherische Bekenntnis ein, und eine solche Entscheidung stand der Synode nach der Kirchenverfassung nicht zu.[277]

Die erste Schwierigkeit bei der Anwendung des Theologinnengesetzes zeigte sich bei der Einrichtung spezieller Planstellen für Pfarrvikarinnen. Der Ausbildungsreferent bat inoffiziell um Auskünfte über die Beschaffenheit der aktuell von Pfarrvikarinnen eingenommenen Arbeitsstellen und fragte, ob durch eine Umstrukturierung der Stelle unter Umständen ein männlicher Theologe freigestellt werden und die Theologin seine Aufgabe übernehmen könnte.[278] Die Landessynode beschloß bei ihrer Frühjahrssynode 1971 die Einrichtung von folgenden Pfarrvikarinnenstellen: sechs im Bereich von Pfarrämtern, drei waren Dekanaten zugeordnet, zwei dem Amt für Gemeindedienst, eine dem Landesjugendpfarramt. Weitere zehn Pfarrvikarinnenplanstellen legte sie ohne feste örtliche Bindung fest. Bei ihnen hielt sie weitere Prüfungen für nötig, ob "wirklich alle Voraussetzungen für eine sinnvolle dauernde Arbeit einer Pfarrvikarin (losgelöst von der Person der bisherigen Inhaberin) vorhanden sind".[279]

---

273 ABTK: Brief der neuen Sprecherin des Theologinnenkonvents, Elisabeth Wolf, an den Präsidenten der bayerischen Landessynode vom 22.10.1970: "Das Warten ist uns oft bitter schwer geworden und hat viel Kraft gekostet. Manche Begabung mußte brachliegen, weil zum vollen Einsatz die Sakramentsverwaltung fehlte oder sonst durch das Gesetz blokkiert war. (...) Nun ist für unseren Dienst der Raum ein Stück weiter abgesteckt. Wir sind dankbar dafür und wollen weiterhin mit Gottes Hilfe an die Arbeit gehen."

274 ABTK: Brief des neuen Ausbildungsreferenten, Dr. Wolf, an die Pfarrvikarin Elisabeth Wolf vom 23.4.1970.

275 Siehe LS SCHWEINFURT 1971, S. 114, Beschluß des Beauftragungsgesetzes; S. 51 und S. 109ff. Debatte.

276 Siehe zum Beispiel die unterschiedlichen Profile des Pfarrerberufes, die zum einen Landesbischof Dietzfelbinger entwarf: "Verkündiger, Seelsorger, Hirte, der uns für unser Leben und unsere Verantwortung das Wort Gottes auf den Weg gibt" (LS SCHWEINFURT 1971, S. 19). Zum anderen etwa die Überlegungen des Münchner Synodalen und Praktischen Theologen Peter Krusche, der folgendes Pfarrerbild entwarf: Der Pfarrer muß weibliche, therapeutische, personenbegleitende Eigenschaften für die Seelsorge mit dem Ziel der Befreiung der Menschen und ihrer emotionalen Stabilisierung mitbringen. Sein Berufsbild soll an die vorgegebene gesellschaftliche Berufsstruktur angepaßt werden.(LS BAYREUTH 1970, S. 75f.)

277 LKAN: Pers CLX/Rüdel 4: Beilage 2b zum Rundbrief 4 des "Vorläufigen Leitungskreises der kirchlichen Gruppen" an den Landeskirchenrat, 20.1.1971, Betreff: Bayreuther Gesetze.

278 ABTK: Brief von Elisabeth Wolf und Marianne Pflüger an ihre Kolleginnen vom 21.1.1971.

279 LS SCHWEINFURT 1971, S. 164: Antrag des Landeskirchenrates vom 15.2.1971 (Errichtung von Planstellen für Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit).

Bis zum Jahreswechsel 1971/72 traten weitere massive Probleme bei der Anwendung des Theologinnengesetzes auf, so daß der Theologinnenkonvent zu der Auffassung kam, daß das Theologinnengesetz "theologisch fragwürdig, menschlich diskriminierend, praktisch kaum durchführbar"[280] sei. Als theologisch fragwürdig sahen sie zum einen die erneute Beauftragung in speziellen Gottesdiensten nun mit der Sakramentsverwaltung an. Zum zweiten war für sie die Beschränkung der Sakramentsverwaltung theologisch nicht vertretbar hinsichtlich der damit verbundenen Unterscheidung zwischen öffentlichem und halböffentlichem sakramentalem Handeln und der geforderten Begründung, warum Sakramentsverwaltung notwendig sei. Menschlich diskriminierend fanden sie ihre erweiterte Abhängigkeit vom theologischen Standpunkt und Einspruchsrecht ihrer männlichen Kollegen bei der Ausweitung der Theologinnentätigkeit über das Berufsfeld einer Gemeindehelferin oder eines "Mädchens für alles" hinaus.[281] Zu einer herabwürdigenden Einschätzung ihres Status trug ihrer Meinung nach auch ihre Amtsbezeichnung "Pfarrvikarin" und ihre gebliebene Zuordnung zum Ausbildungs- statt zum Personalreferat bei. Wie schwierig das Theologinnengesetz von 1970 praktisch durchführbar war, machten sie daran deutlich, daß mehrere Theologinnen angesichts des komplizierten Verfahrens der Übertragung der Sakramentsverwaltung via Theologinnengesetz den einfacheren und schnelleren Weg des Beauftragungsgesetzes wählten.[282] Dies führte jedoch zu merkwürdigen Konstellationen: "Wenn Frau H. seelsorgerlich tätig wird, tut sie das als Pfarrvikarin, führt die Seelsorge jedoch zum Abendmahl, so teilt Frau H. das Sakrament als ein von der Kirche beauftragter Laie aus."[283]

Im Theologinnenkonvent nahm angesichts dieser Situation die Verärgerung zu. Die älteren Theologinnen waren enttäuscht. Der Landeskirchenrat zeigte nur zu deutlich, daß er dem Theologinnengesetz nur deshalb zugestimmt hatte, um die Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen zu verhindern. Selbst auf der Besoldungsebene, auf der die Theologinnen seit den 60er Jahren offiziell gleichgestellt waren, wurde ihnen nur ein Gehalt bis Stufe IV zugestanden und z.B. nicht die für die Leitung einer Dienststelle übliche Besoldung.[284] Der Theologinnenkonvent machte die für ihn nicht mehr tragbare Situation der kirchlichen Öffentlichkeit in einem "Theologinnenreport" bekannt, den er in Kooperation mit dem Arbeitskreis Evangelische Erneuerung (AEE) und dem evangelischen

---

280 ABTK/JESSE: Claus Roepke in Zusammenarbeit mit Marianne Pflüger und Ludwig Blendinger: "Das Gesetz ist neben eingekommen, auf daß die Sünde mächtiger wurde. Röm 5,20" - ein Theologinnenreport, 6 S.

281 Der Synodale Erbrich brachte dies auf die Formel: "Wo seine Schwächen sind, da haben ihre Gaben zu sein." (LS SCHWEINFURT 1973, S. 55.) Dies bedeutete auch, daß bei jedem Pfarrerwechsel der Theologin völlig neue Arbeitsgebiete zugewiesen werden konnten.

282 ABTK/JESSE: Brief von Marianne Pflüger an die Synodalen im Leitenden Team des AEE vom 16.2.1972: "Am ersten Abend unseres Theologinnenkonventes bestätigte sich die mir nicht neue Tatsache: Das Theologinnengesetz wird von der landeskirchlichen Stelle möglichst eng ausgelegt. Das hat zur Folge: Die Anträge zur Sakramentsverwaltung werden der betreffenden Stelle ein paar Mal zurückgegeben, weil die dazugehörige Dienstordnung nicht ausweist, daß die Theologin in einem möglichst eng begrenzten Dienstbereich tätig ist. Man spürt die Angst, sie könnte am Ende gar einen Sprengel zugeteilt bekommen. Am liebsten setzt man junge Theologinnen in Altersheimen ein!"

283 ABTK/JESSE: Roepke/Pflüger/Blendinger, Theologinnenreport.

284 ABTK/PFLÜGER: Brief von Marianne Pflüger an die Synodalen im Leitenden Team des AEE vom 16.2.1972: "Sie werden verstehen, daß die Verärgerung in unserem Konvent immer mehr zunimmt. Die älteren unter uns, um derentwillen wir jüngeren das Theologinnengesetz ungehindert über die Bühne gehen ließen, sind maßlos enttäuscht, ihre Resignation hat sich verstärkt, wirft man ihnen doch seit über 30 Jahren nur Prügel in den Weg. Mich macht das beinahe krank, wenn ich sehe, wie eine Kirchenleitung hier mit Menschen umgeht. Leider hat ein Gespräch im Landeskirchenamt, an dem ich als Mitglied des Leitenden Teams der Theologinnen teilnahm, den oben geschilderten Eindruck nur bestätigt. Man gab uns deutlich zu erkennen, das Theologinnengesetz wurde geschaffen, um die Gleichberechtigung der Theologinnen zu verhindern! Wir können auch nur bis Gehaltsstufe IV vordringen. In der Zwischenzeit sind die meisten der Meinung, das wird sich nur ändern, wenn wir in das Pfarrergesetz übernommen sind."

Pressedienst herstellte. Dieser stellte zehn verschiedene Arbeitssituationen bayerischer Theologinnen vor.[285]

Selbst die Gegner des Theologinnengesetzes bescheinigten dem Theologinnengesetz von 1970, daß es inkonsequent und ein schlechter Kompromiß sei. Einzig die Einführung einer klaren Vocatio zur Sakramentsverwaltung sei anzuerkennen. Letztlich bleibe es jedoch ihr Ziel, ein Kirchengesetz zu schaffen, das die gottgewollte Polarität von Mann und Frau in Analogie zum Verhältnis von Amt und Gemeinde bei Fortsetzung der Tradition des männlichen Priestertums zum Ausdruck bringe.[286] Auch der für die Theologinnen zuständige Ausbildungsreferent Wolf und das lutherische Kirchenamt in Hannover plädierten für ein neues Kirchengesetz.[287]

Die Theologinnen selbst planten zunächst, die neu gebildete Landessynode lediglich auf ihre schwierige Situation aufmerksam zu machen und nicht sofort einen neuen Gesetzgebungsprozeß in Gang zu setzen.[288] 40 SynodalInnen stellten jedoch bereits bei der Frühjahrssynode 1972 den Antrag, daß möglichst rasch eine Vorlage für eine Verbesserung des Theologinnengesetzes vorbereitet werden solle: "Die Synode soll in den Stand gesetzt werden, anhand der Vorlage erneut zu prüfen, ob sie angesichts der kirchlichen Lage an der Verweigerung der Ordination für Frauen festhalten kann."[289] Zusätzlich griff die Herbstsynode 1972 die Eingabe einer verheirateten Theologin als Anstoß auf, über Teilbeschäftigungsverhältnisse für verheiratete Theologinnen nachzudenken.[290] Es bildete sich ein gemischter Ausschuß aus fünf SynodalInnen, fünf Vertretern des Landeskirchenrates und fünf Sachverständigen, darunter drei Theologinnen.[291] Der Landeskirchenrat und Landesbischof Dietzfelbinger versuchten erneut, durch eine Hinhaltetaktik die Arbeit des Ausschusses zu verzögern bzw. zu verhindern.[292]

Bereits bei der Herbstsynode 1973 waren jedoch die praktischen und theologischen Grundlagen für die angestrebte Neuregelung der Theologinnenarbeit deutlich. Der Grundgedanke war die Gleichstellung der Theologinnen mit den Pfarrern, wie sie inzwischen in fast allen Kirchen der VELKD, der EKD und des BEK-DDR eingeführt war und auch als bekenntnisgemäß galt. Die Bedenken gegen die Frauenordination wurden nicht mehr als ausreichend angesehen.[293] Um eine rasche Novellierung zu

---

285 ABTK/JESSE: Roepke/Pflüger/Blendinger, Theologinnenreport. Das Resümee lautete dort: "Die Theologinnen selbst denken inzwischen nicht mehr daran, daß einige Schönheitsreparaturen das neue Gesetz doch noch ertragbar und praktikabel machen könnten."

286 Vgl. GRIESE, Wort.

287 Vgl. BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 411.

288 ABTK: Brief von Marianne Pflüger an die Synodalen im leitenden Team des AEE vom 16.2.1972.

289 Zitiert bei BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 411.

290 Vgl. LS SCHWEINFURT 1973, Beitrag des Synodalen Viebig, S. 55. Auch innerhalb des deutschen Gesamtkonventes wurde die Frage der Arbeit verheirateter Theologinnen diskutiert und festgestellt, daß deren Mitarbeit zwar oft praktisch in Anspruch genommen, aber nicht gesetzlich geregelt wurde. Insbesondere unter den DDR-Theologinnen gab es einen großen Teil junger verheirateter Theologinnen im Pfarramt (ABTK/JESSE: Bericht über das Treffen des Gesamtkonventes am 6./7.3.1973 in Berlin).

291 ABTK/PFLÜGER: Marianne Pflüger, Einige Anmerkungen zu den bevorstehenden Regelungen des Theologinnengesetzes - ohne Datum, vermutlich 1974. Siehe auch: Brief von Marianne Pflüger an ihre Kolleginnen im Advent 1973.

292 Vgl. LS SCHWEINFURT 1973, Synodaler Erbrich, S. 55.

293 Vgl. LS SCHWEINFURT 1973, Synodaler Erbrich, S. 54f. Dies bedeutete auch eine - zumindest pragmatische - Akzeptanz des geltenden Ordinationsverständnisses durch den Theologinnenausschuß. Siehe LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Blendinger, S. 39. Die Bedenken vor allem der Vikare gegen die Ordinationspraxis kamen insbesondere 1969 bei der Landessynode zur Sprache. Von den Gegnern des Theologinnengesetzes wurde den jungen Theologen vorgeworfen, daß sie sich für die Ordination der Frauen (die damals offiziell nicht zur Entscheidung stand - G.N.) einsetzten und diese gleichzeitig für sich selbst ablehnten.

erreichen, strebte der Ausschuß keine Verknüpfung mit der ebenfalls als notwendig angesehenen Auffächerung des geistlichen Amtes an.[294] Der Landeskirchenrat forderte erneut, daß die Frauenordination im Zusammenhang mit der Lehre des Amtes der Kirche theologisch reflektiert werden müsse und die Entscheidung offengehalten werden müsse, ob nicht ein eigenes Theologinnengesetz angemessener sei als die Integration ins Pfarramt. OKR Wolf wies darauf hin, daß das Selbstverständnis des Pfarrers in einer Krise sei. Die Regelung der Theologinnenarbeit solle deshalb nicht auf das unvollkommene Pfarrerrecht zurückgreifen, das selbst umzustrukturieren sei.[295]

Die Landessynode beharrte jedoch angesichts der problematischen Berufssituation auf der Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht und setzte eigene Ausschüsse ein, um ein zügigeres Vorgehen zu erreichen. Sie entschied, daß der Ordination als lebenslänglicher Verpflichtung der Beamtenstatus besser entspreche als das Angestelltenverhältnis. Deshalb sollten auch teilbeschäftigte ordinierte Theologinnen im Beamtenstatus arbeiten, während Theologinnen, die sich nicht ordinieren lassen wollten, im Angestelltenverhältnis verbleiben sollten.[296] Den SynodalInnen war deutlich, daß die Theologinnen in ein keineswegs geschlechtsneutrales Pfarramtskonzept integriert würden: "Wir haben uns streng gehütet, aus dem Stand der Frau grundsätzliche Veränderungen im Verständnis von Amt und Ordination herzuleiten. Es hätte Rückwirkungen auf den Pfarrer gehabt, die nicht in unserer Kompetenz gelegen wären und von uns auch gar nicht gewünscht würden. Wir haben aus diesem Grunde auch darauf verzichtet, manche für die Frauen leichter praktikable Lösungen vorzuschlagen, aus theologischen und rechtlichen Gründen. Den Weg in das Pfarrergesetz für die Frau zu schaffen - das war auch den anwesenden Damen klar - kostet etwas und muß mit Verzicht erkauft werden."[297]

Da es nicht möglich war, die Gegner der Frauenordination zu überzeugen, bemühte sich der Vorsitzende des Synodalausschusses, akzeptable Regelungen des Gewissensschutzes zu finden. Er sicherte zu, daß diese als Dauer- und nicht als Übergangsbestimmungen gedacht waren.[298] Damit sollte eine Kirchenspaltung[299] bzw. weitere Konversionen lutherischer Pfarrer zur katholischen Kirche[300] verhindert werden. Die kirchenpolitische Situation war nicht zuletzt dadurch angespannt, daß Landesbischof Dietzfelbinger ankündigte, seine Unterschrift unter ein derartiges Gesetz zu verweigern, und unklare Aussagen über die Dauer seiner weiteren Amtzeit machte.[301] Die BefürworterInnen des Ge-

---

294 Vgl. LS SCHWEINFURT 1973, Synodaler Viebig, S. 56f. Siehe auch LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Blendinger, S. 38: "Eine Auffächerung des Amtes als Neubesinnung auf seiner ganzen Basis fand nicht statt."

295 Siehe LS SCHWEINFURT 1973, OKR Dr. Wolf, S. 57f. Siehe auch ABTK/PFLÜGER: Rundbrief von Marianne Pflüger an ihre Kolleginnen (undatiert, vermutlich 1973).

296 Vgl. BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 412.

297 LS RUMMELSBERG 1974, Blendinger, S. 39. Zu dem Verzicht auf ein frauenspezifisches Theologinnengesetz siehe auch BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 412: "Das war ein Idealbild, das manche hatten, aber es zeigte sich sehr bald, daß es eigentlich nicht zu verwirklichen war und auch niemand wußte, wo man es hätte theologisch ansiedeln können, wenn es gleichwertig, wenn auch andersartig gegenüber dem männlichen Pfarramt gedacht sein sollte."

298 Siehe BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 412.

299 So forderte z.B. der bayerische Dekan Schlichting im Falle der Annahme des Gesetzes eine "lutherische Klasse" innerhalb der Landeskirche. Andere drohten mit Ausrufung des Status confessionis und der Gründung einer eigenen bekenntnisbestimmten Kirche (LKAN: Vereine III 20 (AEE), Nr. 37, Bl. 8: Protokoll über die Besprechung der synodalen Arbeitsgruppe "Offene Kirche" am 23.2.1974 in Nürnberg).

300 Drei bayerische Pfarrer waren bereits zu diesem Zeitpunkt aufgrund ihrer Ablehnung der Frauenordination mitsamt ihren Familien in den Priesterdienst der katholischen Kirche übergetreten. Siehe: LKAN: Vereine III 20 (AEE), Nr. 37, Bl. 8: Protokoll über die Besprechung der synodalen Arbeitsgruppe "Offene Kirche" am 23.2.1974 in Nürnberg.

301 LKAN: Vereine III 20 (AEE), Nr .37, Bl. 8: Protokoll über die Besprechung der synodalen Arbeitsgruppe "Offene Kirche" am 23.2.1974 in Nürnberg: "Über die Amtszeit des Bischofs liegen folgende Informationen vor: Der Bischof hat verschiedentlich geäußert, daß der Arzt ihm geraten habe, aus gesundheitlichen Gründen nicht über das Jahr 1975 hinaus

setzes setzten sich als Ziel, den Gesetzentwurf bei der Frühjahrssynode 1974 bis zur ersten Lesung zu bringen, um eine sachlich und rechtlich verbindliche Basis für die Weiterarbeit zu haben. Andererseits wollten sie verhindern, daß die in der Synode erkennbare Mehrheit für die Frauenordination aus Rücksicht auf Landesbischof Dietzfelbinger gegen das Gesetz stimmte. Der Bruderrat sollte ein Gespräch mit ihm führen, um ihm deutlich zu machen, daß sein eigenes Verhalten - entgegen seiner Absicht - zur Kirchenspaltung beitrage. Auch unter den SynodalInnen setzten sie noch einmal einen intensiven Meinungsaustausch in Gang. Dabei verdeutlichten sie vor allem auch die theologischen Argumente.[302]

*Die theologische Auseinandersetzung über die Frauenordination in den synodalen Arbeitsgruppen*

Sowohl die synodale Arbeitsgruppe "Offene Kirche "(AOK), die die Frauenordination befürwortete, als auch der synodale Arbeitskreis "Frau und Kirche" (AFK), der diese ablehnte, formulierten Thesenreihen, als die Entscheidung über die Frauenordination bei der bayerischen Landessynode 1974 anstand. In diesen Thesenreihen stellten sie jeweils aus ihrer Sicht die theologischen Argumente für bzw. gegen die Frauenordination dar. Zusammen geben diese beiden Dokumente einen guten Überblick über den damaligen Stand der Diskussion.[303]

In den ersten beiden Thesen benannten sie ihre jeweilige biblisch-hermeneutische Auffassung. Nach Meinung der AOK war die Orientierung am Liebesgebot und "dem, was Christum treibet", entscheidend und nicht das Zitieren einzelner Bibelstellen wie z.B. 1. Korinther 14,34. Für den AFK stand dagegen der Gedanke der Unterordnung im Zentrum der biblischen Botschaft, wie er sowohl bei Jesus als auch in Epheser 5 und 1. Korinther 14 erkennbar sei. Dieser bleibenden Weisung sollten sich Frauen geistlich unterordnen.

Die dritte, vierte und fünfte These beschäftigten sich mit dem Aspekt einer geschlechtsspezifischen Bindung des Amtes in der Bibel. Die AOK argumentierte, daß das Neue Testament nur Christus als Hohenpriester bezeichne und sonst vom Priestertum aller Gläubigen ausgehe. Die Erlösungsordnung eröffne gegenüber der Schöpfungsordnung für die Frauen neue Möglichkeiten. Die biblische Rede vom Hirtenamt sei ein Bildwort, das die Fürsorge und verantwortliche Liebe im Amt ins Zentrum stelle. Der AFK betonte dagegen, daß Christus ausschließlich Männer mit dem Apostel-, Leitungs-, Schutz- und Wächteramt beauftragt habe. Frauen habe er dagegen bei ihrer natürlichen Fähigkeit zur Mutterschaft behaftet. In Galater 3 sei nicht von der Gleichheit, sondern vom Einssein der Geschlechter die Rede. Die Bibel spreche immer von Männern als Hirten.

In den jeweiligen sechsten bis achten Thesen wurde die Frage der Bekenntnisgemäßheit und die Relevanz der lutherischen Tradition des Amtes reflektiert. Die AOK wies darauf hin, daß die Bekenntnisschriften zur Übertragung des Amtes, d.h. der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung, lediglich die ordentliche Berufung, d.h. die Ordination, voraussetzten. Weder sei dort von

---

im Amt zu bleiben. Es könnte jedoch die Situation eintreten, daß er sich verpflichtet fühlt, länger im Amt zu bleiben. Es könnte aber auch die Situation eintreten, daß er früher vom Amt zurücktritt. Das Theologinnengesetz könne er zum jetzigen Zeitpunkt nicht unterschreiben. Von der Möglichkeit, die Synode aufzulösen, möchte er nicht Gebrauch machen."

302 LKAN: Vereine III 20 (AEE), Nr. 37, Bl. 8: Protokoll über die Besprechung der synodalen Arbeitsgruppe "Offene Kirche" am 23.2.1974 in Nürnberg.

303 Martin Bogdahn und Claus-Dieter Roepke verfaßten im Auftrag der synodalen Arbeitsgruppe "Offene Kirche" "Thesen zur Theologinnenfrage" (3 S./ABTK), in denen sie vielfach geäußerte Argumente der Gegner der Frauenordination aufgriffen und aus ihrer Sicht für die Frauenordination Stellung bezogen. Für den synodalen Arbeitskreis "Frau und Kirche" meldete der Synodale Söllner in einem Flugblatt mit dem Titel "Erwiderungen auf die 12 Thesen zur Theologinnenfrage (Offene Kirche)" (3 S./ABTK) Widerspruch gegen die Argumentation der AOK an.

einer bestimmten Ausbildung, der apostolischen Sukzession, einem bestimmten Alter oder Geschlecht die Rede. Auch in der lutherischen Tradition sei keine grundsätzliche Ablehnung von Frauen anzutreffen. Die Apologie z.B. zeige große Achtung vor dem Dienst der ledigen und verheirateten Frauen. Die Gutachten der theologischen Fakultäten der Universitäten Erlangen und München hätten außerdem die Bekenntnisgemäßheit der Frauenordination bestätigt. Der AFK betonte hingegen, daß allein die Schrift Richtschnur sei und kein spezielles Verbot der Frauenordination in den Bekenntnisschriften nötig sei. Die Verschiedenartigkeit der Aufgaben bei aller Gleichwertigkeit sei zu beachten. Den Wert des Erlanger Gutachtens stellte jemand in Frage, da es eine "Frau" unterschrieben habe und nicht alle Erlanger "Professoren" damit einverstanden gewesen seien.[304]

Als vierten Aspekt diskutierten zwei Thesen die ökumenischen Konsequenzen. Die AOK stellte die These auf, daß in fast allen Kirchen der Ökumene, auch in vielen lutherischen Kirchen die Frauenordination inzwischen eingeführt sei. Hinsichtlich der Auswirkungen auf das Verhältnis zur katholischen Kirche müsse sich die bayerische Kirche nicht an deren konservativsten Kräften orientieren. Der AFK führte unter Hinweis auf eine neuere ÖRK-Untersuchung dagegen an, daß bisher lediglich 72 von 267 ÖRK-Mitgliedern Frauen ordinierten. Von der katholischen Kirche sei gerade zu lernen, wie Frauen ohne Ordination in der Kirche zu ehren seien.

Die letzten beiden der jeweils zwölf Thesen diskutierten die Relevanz der historischen Kontextualität der aktuellen Entscheidung für oder gegen die Frauenordination. Die AOK wies darauf hin, daß das Argument der zu hohen Belastung niemals im Blick auf die schwere Arbeit der Diakonissen oder die unter wesentlich schwierigeren Bedingungen stattfindende pastorale Arbeit der Theologinnen in der DDR gebraucht worden sei. Außerdem gebe es auch bei den Männern Versager. Die Entscheidung für die Frauenordination sei angesichts der 40jährigen Diskussion und der unhaltbaren Situation in Bayern längst überfällig. Nach Meinung des AFK konnte dagegen aus dem in Notzeiten mit Gottes außergewöhnlicher Hilfe Möglichen kein Gesetz gemacht werden.[305] Angesichts der aktuellen Situation sei es gerade Aufgabe der Kirche, den Tendenzen zur unbiblischen Emanzipation, Anarchie und Auflösung tragender Ordnungen zu wehren. Dies erfordere ein klares Nein zur Frauenordination.

---

304 Bei der "Frau" als Gegenüber der scheinbar geschlechtsneutralen "Professoren" handelte es sich um die Erlanger Theologieprofessorin und damalige Dekanin der Theologischen Fakultät, Fairy von Lilienfeld.

305 ABTK: Soellner, Erwiderungen des AFK: "Wenn Gott in Notzeiten Frauen bevollmächtigt hat, auch in Berufsbereichen des Mannes ihren Mann zu stehen (ohne Ordination, wie bei Deborah, Richter 4), so darf man daraus noch lange kein Gesetz machen."

*Die synodale Diskussion bis zur Verabschiedung des Pfarrerinnengesetzes*

In der synodalen Diskussion bis zur mehrheitlichen Entscheidung der bayerischen SynodalInnen für die Integration der Theologinnen in das Pfarrerrecht waren drei Themen vorherrschend:

Die Frage nach den ökumenischen Auswirkungen einer Entscheidung für die Frauenordination insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche entdramatisierte die Verlesung eines Briefes des katholischen Theologieprofessors Karl Rahner in der bayerischen Synode. Rahner schrieb in diesem Brief, daß er sich zwar nicht in den Beratungsprozeß der bayerischen Synode einmischen wolle, aber bereit sei, ohne von seiner Kirche autorisiert zu sein, sich zur Frage der ökumenischen Beziehungen zu äußern. Seiner Meinung nach stellte eine Entscheidung für die Frauenordination lediglich "eine weitere kirchenrechtliche und pastorale Differenz" dar, die aber nicht den dogmatischen Dissens verstärke. Angesichts der vielen bereits existierenden Differenzen und der Vielzahl von Kirchen, die bereits Frauen ordinierten, habe eine solche Entscheidung der bayerischen Kirche kein großes Gewicht. Die lange Tradition von männlichen Priestern in der katholischen Kirche hielt er "für eine bloß menschlich geschichtliche, für einen für vergangene oder vergehende Zeiten notwendigen oder legitimen Reflex der profanen kulturellen oder gesellschaftlichen Situation der Frau, eine Situation, die sich heute sehr schnell wandelt".[306]

Als zweiten Aspekt diskutierten die SynodalInnen nochmals ausführlich die Frage, welche Regelungen hinsichtlich der familiären Belastungen verheirateter Theologinnen zu treffen waren. Zunächst klärten sie, daß es sich bei der reproduktiven Arbeit der Theologinnen nicht um einen Zweitberuf handle. Wenn Theologinnen mit Rücksicht auf ihre familiären Verpflichtungen von Anfang an nur Teilzeit arbeiten wollten, sollten sie nicht ordiniert werden und im Angestelltenverhältnis arbeiten.[307] Einige Synodale äußerten die Befürchtung, daß in Zukunft auch männliche Theologen aus familiären Gründen eine Teilzeitbeschäftigung anstreben könnten und dann die Gefahr bestünde, daß sich Wesen und Struktur des Amtes änderten. Diese Frage betreffe dann aber die VELKD im ganzen.[308] Diese Angst wiesen andere SynodalInnen zurück. Zwar sei es prinzipiell männlichen Beamten seit der Gleichstellung der Geschlechter 1974 auch möglich, ihre Arbeitszeit aus familiären Gründen zu reduzieren, jedoch unterscheide sich die männliche Berufsausübung grundsätzlich von der weiblichen. Das männliche Berufsbewußtsein und Engagement sei sehr stark. Deshalb sei es kaum vorstellbar, daß eine größere Zahl männlicher Theologen Sonderrechte in Anspruch nehmen und eine zeitliche Reduzierung der Arbeit anstreben würden.[309] Die Gegner der Frauenordination befürchteten erneut eine Überforderung der verheirateten Theologinnen im Pfarramt und daß die Gemeinden nur "ältere, ge-

306 ABTK/PFLÜGER: Brief von Prof. Karl Rahner an Martin Bogdahn vom 18.2.1974. Dort wies er auch auf die in der katholischen Kirche geführten Diskussionen über die Ordination von Frauen zum priesterlichen Amt hin. Selbst eine negative Entscheidung der damit befaßten Kommission in Rom könnte vermutlich nur vorläufige Relevanz haben: "Mit anderen Worten: die Sache ginge als katholisches und weiter zu diskutierendes Problem weiter; eine solche vorläufige und reformable Entscheidung (mehr kann ich hier in diesem Fall gar nicht denken) könnte nur ein retardierendes Moment in einem weitergehenden Prozeß das kirchlichen Bewußtseins sein."

307 Siehe LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Blendinger, S. 121.

308 Siehe LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Wehrmann, S. 122.

309 Vgl. LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Birkhölzer, S. 125f. Er begründete dies so: "Das lebenslange Berufsausüben einer Frau ist irgendwo etwas anderes als das lebenslange Berufsausüben eines Mannes, und zwar aus einem sehr simplen vorgegebenen Grunde, der sich an vielen Einzelproblemen darstellen läßt, nämlich der Möglichkeit der Mutterschaft."

burtsunwillige Theologinnen" akzeptieren würden.[310] Eine Synodalin und auch der Vorsitzende des Theologinnenausschusses wiesen dagegen darauf hin, daß die Frage der Doppelbelastung der berufstätigen Frau die ganze Gesellschaft betreffe. Sie sei deshalb auch in diesem Rahmen zu lösen und nicht dadurch, daß die Kirche Frauen daran hindere, den Pfarrberuf auszuüben. Die Theologinnen sollten selbst entscheiden, wie sie pastorale Arbeit und Familienarbeit verbinden. Statt perfekte Kontrollregelungen zu schaffen, sei es Pflicht der Kirche, Schutz- und Hilfsangebote in großem Umfang zu schaffen.[311]

Als Ergebnis dieser Diskussion wurde der Verfahrensweg bei einer Beurlaubung aufgrund familiärer Belastung durch den LKR neu geordnet. Der Landeskirchenrat sollte die Theologin anhören und mit ihr überlegen, ob sie eine andere Aufgabe übernehmen könne. Falls er auf diesem Wege keine Lösung finden könne, sollte der Landeskirchenrat seine Entscheidung begründen.

Die SynodalInnen diskutierten ebenfalls erneut die Frage, ob ein TheologInnenehepaar gemeinsam in einer Gemeinde arbeiten könne. Sie wiesen auf den Widerspruch mit der 1970 in der Kirchgemeindeordnung getroffenen Entscheidung hin: Von der Pfarrfrau werde das Engagement in der Gemeinde ihres Mannes verlangt, der Theologin werde es dagegen untersagt. Nachdem sie die Kirchgemeindeordnung zu diesem Zeitpunkt jedoch nicht ändern wollten, beauftragten sie den Pfarrerverein, Erfahrungsberichte über die Regelungen in anderen Landeskirchen zu sammeln und Vorschläge zu machen.[312] Ein Synodaler betonte, daß gerade die Unterscheidung zwischen Pfarrfrau und Pfarrerin wichtig sei.[313]

Der dritte Aspekt, dem die synodalen Beratungen erneut große Aufmerksamkeit widmeten, war die Frage des Gewissensschutzes der Gegner der Frauenordination. Diese machten deutlich, daß sie zwar nicht zur Akzeptanz, aber immerhin zur Toleranz der Frauenordination bereit waren.[314] In der Synode selbst wuchsen dagegen die Bedenken gegen eine rechtliche Institutionalisierung der Einwände gegen die ordinierten Theologinnen mit Blick auf die zukünftige Entwicklung und andere kirchliche Fragen, in denen kein Konsens zu erreichen war.[315] Sie kritisierte auch die Sonderstellung des Pfarrers, der als einzelner Veto gegen die Bewerbung einer Pfarrerin einlegen konnte, während dem Kirchenvorstand dies nur in seiner Mehrheit möglich war. Sie äußerte die Hoffnung, daß sich der "Vetopara-

---

310 Vgl. LS RUMMELSBERG 1974 , S. 131. Dort entwarf der Synodale Söllner folgendes Szenario: "Ein Mann, der nach Hause kommt, kann sich in den Schaukelstuhl setzen und eine halbe Stunde in aller Ruhe meditieren. Das kann die Frau nicht (Heiterkeit, Unruhe). (...) Da kommt also eine junge Pfarrerin mit ihrem Mann. Jetzt ist von Anfang an die Angst der Gemeinde da, daß ein freudiges Ereignis eintritt (Heiterkeit), und das vielleicht nach kürzester Zeit. Denn dann ist ja zu erwarten, daß sie ihre Beurlaubung beantragen muß. Wenn also bis jetzt in einer Stellenausschreibung steht: "Junger leistungsfähiger Pfarrer gesucht", dann könnte es sein, daß eine Gemeinde es bald so formuliert: "Ältere, geburtsunwillige Theologin gesucht"(Widerspruch,Unruhe). (...) Ich persönlich möchte erklären, ich möchte nicht mit einer Pfarrerin verheiratet sein, wenn mir meine Frau auch immer wieder versichert, daß ich ein idealer Ehemann bin (Große Heiterkeit)."

311 Vgl. LS RUMMELSBERG 1974, Synodale Rau, S. 131.

312 Siehe LS BAYREUTH 1974, Synodaler Blendinger, S. 111.

313 Vgl. LS BAYREUTH 1974 , Synodaler Kretschmar, S. 112.

314 Vgl. LS RUMMELSBERG 1974, Synodaler Ost, S. 121: "Trotzdem bin ich der Meinung - und deswegen habe ich eigentlich hier gesprochen - daß wir mit diesem Gesetz in einer Kirche weiterleben und arbeiten können. Darum bitte ich die, die mit mir dieses Gesetz ablehnen müssen: Lassen Sie uns diese Einheit nicht aus dem Blick bekommen. Sie ist in unserer Zeit ein hohes Gut. Wer um der Wahrheit willen ringt, wird manchen dornigen Weg gehen müssen. Die Mehrheit muß nicht die Wahrheit sein, und auch die Minderheit muß sie nicht haben. Bei meinem ‘Nein’ gebe ich zu, daß ich mich irren kann. Dies soll mein weiteres Handeln bestimmen (Beifall)."

315 Siehe BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 413; LS BAYREUTH 1974, Synodaler Blendinger, S. 103.

graph" durch die Praxis der Theologinnen erübrigen werde.[316] Die Gegner wiesen wiederum darauf hin, daß ihrer Meinung nach die bisherige theologische Diskussion noch nicht ausreichend gewesen sei. Die Integration der Theologinnen ins Pfarramt zementiere das bisherige "Ein-Mann-Schema“ statt es zu einem "Dienst-Diener-Organismus" zu erweitern.[317]

Während der Herbstsynode 1974 kam es schließlich zur ersten Lesung des Pfarrerinnengesetzes, das mit 70 Pro- bei 22 Contra-Stimmen die Zweidrittelmehrheit erreichte. Nicht unerheblich war für dieses Ergebnis die Ankündigung von Landesbischof Dietzfelbinger, daß er zum 1. Mai 1975, ein Jahr vor dem regulären Ablauf seiner Amtszeit, in den Ruhestand gehen werde. Er gab dafür gesundheitliche Gründe sowie andere "Tatsachen und Erfahrungen“ an.[318] Vor der Synode hatte er noch einmal versucht, seine Vorstellungen in die Diskussion einzubringen. Er plädierte für eine Ordination auf Zeit oder Teilzeit, um die Kollision von Amts- und Mutterpflichten zu verhindern. Die Theologinnen sollten zumindest nicht die Gemeindeleitung erhalten, da es die Gleichberechtigung des Mannes verletze, wenn die Verbindlichkeit des geistlichen Amtes gelockert werde.[319]

Bei der zweiten Lesung und Schlußabstimmung über die Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht stimmten 79 von 100 SynodalInnen zu.[320] Der Abstimmung ging eine befürwortende Stellungnahme des neu im Amt befindlichen Landesbischofs Hanselmann voraus. Seiner Meinung nach war die Ausübung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nicht von der Gemeindeleitung trennbar. Nachdem ersteres den Theologinnen aber schon zustand, leisteten die Theologinnen seiner Auffassung nach faktisch bereits Pfarramtsarbeit. Dafür sollten sie auch den geistlichen Zuspruch und Schutz der Ordination erhalten. Diese Entscheidung sei nicht als Anpassung der kirchlichen Ordnung an gegenwärtige Emanzipationsbestrebungen zu verstehen, sondern sei das Ergebnis eines intensiven kirchlichen Reflexions- und Entscheidungsprozesses. Er habe deutlich gemacht, daß die unterschiedlichen Auffassungen von Schrift und Bekenntnis weiterbearbeitet werden müßten. Dazu seien auch die Interpretationen exegetischer Fachleute heranzuziehen. Diese erhöben keine Einwände gegen die Frauenordination. Landesbischof Hanselmann stellte die Frage, ob die lange Diskussion über die Frauenordination unter Umständen die innerkirchliche Gemeinschaft vielleicht sogar gestärkt habe. Er betonte, daß es wichtig sei, die jeweiligen Gewissensentscheidungen gegenseitig zu respektieren.[321]

---

316 Vgl. LS BAYREUTH 1974, Synodaler Blendinger S. 103.

317 Siehe LS BAYREUTH 1974, S. 120: Synodaler Horneber verliest eine von ihm und von dem Synodalen Taig verfaßte Erklärung, in der es heißt: "Wir befürchten, daß durch solche Beschlüsse gottgewollte Entwicklungen blockiert und traditionelle Amtsformen zementiert werden. Auch die Pfarrerin stellt lediglich eine Spielart des einen Pfarramts dar."

318 Vgl. BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 413. Daß sich der Landesbischof durch den Antrag der SynodalInnen, Theologinnen in das Pfarrergesetz zu integrieren, in eine außerordentliche Konfliktsituation gebracht sah, war bereits bei einem Gespräch zwischen ihm und zwei Initiatoren des Antrags, Karl-Heinz Erbrich und Dr. Martin Bogdahn, am 2. November 1973 deutlich geworden. Er verglich darin seine Situation mit der in 1. Sam 3, "wo der alte Samuel vom Volk Israel aufgefordert wurde, der Ernennung eines Königs zuzustimmen, wie ihn die Heiden auch haben. Samuel erhalte im Gebet von Gott die Weisung, der Ernennung zuzustimmen, denn nicht er habe gesündigt, sondern das Volk sei von Gott abgefallen. Über dieses Wort müsse er ständig nachdenken, das gehöre zur nüchternen Überdenkung der Situation. Er sehe, daß die Initiatoren die Wucht der öffentlichen Meinung in der Kirche hinter sich haben." Siehe ABTK/PFLÜGER: Unautorisiertes, aber anerkanntes Gedächtnisprotokoll des Gespräches zwischen Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger und den Synodalen Karl-Heinz Erbrich und Dr. Martin Bogdahn am 2. November 1973 im Landeskirchenamt in München, verfaßt von Karl-Heinz Erbrich und Dr. Martin Bogdahn.

319 ABTK/JESSE: Rundbrief Marianne Pflügers an ihre Kolleginnen im Advent 1973.

320 Vgl. BLENDINGER, Theologinnengesetz, S. 414.

321 Siehe LS ANSBACH 1975, Landesbischof Hanselmann, S. 57.

Die Gegner der Frauenordination stellten nach der Entscheidung Überlegungen an, welche Konsequenzen sie zu treffen hätten. So fragten sie an, ob sich Pfarrer frühzeitig pensionieren lassen könnten, da sie ja für die Theologinnen eine Zumutung sein müßten, vor allem wenn diese Dekaninnen und Oberkirchenrätinnen werden würden. Andere kündigten an, in die innere Emigration gehen zu wollen. Einige Gegner der Frauenordination äußerten die Befürchtung, daß sich der Pfarrermangel in Bayern durch den Weggang von Pfarrern, die die Frauenordination ablehnten, noch vergrößern könnte. Im Gegensatz dazu sahen andere schon negative Konsequenzen für junge Theologen in Zukunft drohen, wenn deren Plätze durch Theologinnen besetzt wären. Auch befürchteten sie, daß kein Mann mehr Kreisdekan werden könne, der die Frauenordination ablehnt.[322]

*Die Eingliederung der Theologinnen in den Pfarrdienst und in das Pfarr- und Kandidatenrecht 1975*

Die im November 1975 von der bayerischen Herbstsynode verabschiedeten gesetzlichen Regelungen wurden am 4. Dezember 1975 mit der Unterschrift des neuen Landesbischofs rechtsgültig.[323] Die Grundbestimmung in dem "Kirchengesetz über die Berufung der Theologin zum Dienst des Pfarrers" lautete: "In das Dienstverhältnis als Pfarrer nach dem Pfarrergesetz kann eine Frau berufen werden, welche die Anstellungsfähigkeit erworben hat.“ (Art.1). Eine Übergangsbestimmung regelte, daß Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit ordiniert werden und auf ihrer bisherigen Stelle verbleiben konnten. Die Schlußbestimmung hob alle anderen Gesetze über die Theologinnenarbeit auf.

Das "Kirchengesetz zur Eingliederung der Theologinnen in das Pfarrer- und Kandidatenrecht" legte Veränderungen im Pfarrergesetz, in der Pfarrstellenbesetzungsordnung, im Pfarrerbesoldungsrecht sowie Übergangs- und Schlußbestimmungen fest. Die Amtsbezeichnung sollte in Zukunft "Pfarrer" oder "Pfarrerin" lauten. Die Beurlaubungsmöglichkeiten, die das Theologinnengesetz von 1970 eingeräumt hatte, wurden aufgenommen und zugunsten der Theologinnen erweitert. So hatte die Theologin nun einen Rechtsanspruch auf Beurlaubung aus familiären Gründen, sofern ein Kind unter sechs oder zwei Kinder unter zehn Jahren in ihrem Haushalt lebten. Der beurlaubten Theologin stand das Recht auf Teilnahme an Fortbildungsveranstaltungen zu und ihre Rückkehr in den Beruf wurde geregelt. Die Möglichkeit einer Beurlaubung auf Initiative des LKRs bei einer familiären Belastung, die die Theologin andauernd an ihrer Berufsausübung hindert, behielt das Gesetz bei, aber klärte genau den Verfahrensweg und verpflichtete den Landeskirchenrat zu einer Begründung.[324] Das Recht auf öffentliche Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung, Amtshandlungen und Führen der Amtstracht blieb auch der beurlaubten und entlassenen Theologin erhalten. Für letztere war als Amtsbezeichnung "außer Dienst" vorgesehen und eine Übernahme kirchlicher Aufgaben im Angestelltenverhältnis möglich.[325] Für TheologInnenehepaare sollte weiterhin nur eine Pfarrstelle in einer Kirchengemeinde

322 Vgl. LS ANSBACH 1975, Synodaler Ost, S. 57; Synodaler Heimbucher, S. 78; Synodaler Falk, S. 82; Kreisdekan Luther, S. 83.

323 Siehe KABL Nr. 23 vom 19.Dezember 1975: "Kirchengesetz über die Berufung der Theologin zum Dienst des Pfarrers", S. 326f., und "Kirchengesetz zur Eingliederung der Theologinnen in das Pfarrer- und Kandidatenrecht", S. 327f. Auf letzteres beziehen sich alle im folgenden angeführten Artikel und Paragraphenangaben, wenn nichts anderes vermerkt ist.

324 Siehe Art.1 § 3 unter Bezug auf Art. 79 des Pfarrergesetzes.

325 Vgl. Art.1 § 5 unter Bezug auf Art. 95 des Pfarrergesetzes.

offenstehen und das Recht auf eine Dienstwohnung bzw. Ortszuschlag oder Dienstwohnungsentschädigung.[326]

Die Übergangsbestimmungen legten fest, die bisherigen Planstellen für Pfarrvikarinnen in Stellen für Pfarrer mit allgemeinkirchlichen Aufgaben umzuwandeln. Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit sicherten sie den Verbleib auf ihrer Stelle zu. Die bisherigen Paragraphen zu "Schutz und Fürsorge" in den Theologinnengesetzen entfielen. Den Mutterschutz der Theologinnen regelte das Gesetz analog zu dem für KirchenbeamtInnen. Weiterhin konnten Theologinnen bereits mit 62 Jahren auf eigenen Antrag oder dem der Kirchenleitung in Ruhestand gehen.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß der Ausgangspunkt der gesetzlichen Neuregelung die Absicht war, die Theologinnen ihren männlichen Kollegen gleichzustellen. Das bisher männlich geprägte Pfarramt sollte hingegen nicht kurzfristig verändert werden.[327] Das Gesetz realisierte die Gleichstellung hinsichtlich der Dienststellung und Dienstaufgaben. Speziell für Frauen schuf es Regelungen zur Bewältigung des Konflikts Beruf/Familie durch Beurlaubung, Übertragung anderer Aufgaben, Entlassung unter Beibehaltung ihrer geistlichen Rechte. Alleine auf das biologische Geschlecht bezog sich die Einschränkung der Bewerbungsfähigkeit durch den Kirchenvorstand oder Pfarrer in der Gemeinde.[328] Zu einer Einschränkung der Berufstätigkeit auch von männlichen Theologen konnte u.U. die Bestimmung der Kirchgemeindeordnung führen, wonach nur ein Ehepartner in einem Kirchenvorstand stimmberechtigt sein durfte.

*Die Praxis der bayerischen Theologinnen in den Jahren 1970 bis 1975*

Die Anzahl der Namen der bayerischen Theologinnen im kirchlichen Dienstverhältnis auf den Listen des Theologinnenkonvents verdoppelte sich nach der offiziellen Zulassung verheirateter Theologinnen im Jahre 1970.[329] Die Zahl der unverheirateten Theologinnen stagnierte bis 1975 bei etwa 30, von denen 23 als Pfarrvikarinnen, fünf als Vikarinnen und einzelne Theologinnen im übergemeindlichen oder schulischen Dienst tätig waren. Von den verheirateten Theologinnen waren 1972 je sechs Pfarrvikarinnen oder Vikarinnen. Zwei arbeiteten in Teilbeschäftigungsverhältnissen und eine beim bayerischen Mütterdienst. Mit der im Kirchengesetz 1970 vorgesehenen Möglichkeit zur Erweiterung ihrer Befugnisse zu Predigtdienst, Sakramentsverwaltung und Amtshandlungen in Einzelfällen machten die Theologinnen unterschiedliche Erfahrungen.

---

326 Vgl. Art. 3 § 10: Der Pfarrstellenbesetzungsordnung § 4 Abs.2 wurde folgendes hinzugefügt: "Eine Bewerbung ist ausgeschlossen, wenn der Ehegatte Inhaber einer Pfarrstelle der gleichen Kirchengemeinde ist."

327 Hinsichtlich der Anfragen an die durchgängig maskuline Sprachform des Gesetzentwurfes stellte der Vorsitzende des Theologinnenausschusses, Blendinger, fest: "Wer sich an der männlichen Bezeichnung stört, den möchte ich daran erinnern, daß sowohl im Pfarrergesetz wie auch im Kandidatengesetz - übrigens nicht bei uns, sondern auch in anderen Landeskirchen - durchgängig die männliche Form gewählt wird."(LS BAYREUTH 1974, Synodaler Blendinger, S. 110.)

328 Vgl. HEINTZEL, 510 Pfr StBO II. Abschnitt § 2: "Das Recht, sich um eine bestimmte Stelle zu bewerben, kann auf Pfarrer, Pfarrerinnen, Pfarramtskandidaten oder Pfarramtskandidatinnen beschränkt werden."(...) "Der Landeskirchenrat muß die Ausschreibung auf Pfarrer oder Pfarramtskandidaten beschränken, wenn bei der Stellenbesetzungsbesprechung die Mehrheit der Kirchenvorsteher oder ein zum Dienst in der betreffenden Gemeinde berufener Pfarrer oder Pfarrerverwalter es verlangen. Das gilt nicht für den Pfarrer oder Pfarrverwalter, dessen Stelle zu besetzen ist. War der bisherige Inhaber der Stelle eine Pfarrerin, so entscheidet der Landeskirchenrat über seine Beschränkung der Ausschreibung gem. Abs.2 Satz 2."

329 ABTK: Liste Theologinnen in Bayern. Stand Mai 1972: 63 Theologinnen; ABTK: Liste Evang. Theologinnen in Bayern. Stand Februar 1975: 69 Namen. Dabei muß berücksichtigt werden, daß die Listen von 1972 und 1975 möglicherweise nicht ganz vollständig die Anzahl bayerischer Theologinnen wiedergeben, da sich einige handschriftliche Zusätze mit Namen weiterer Theologinnen dort finden, die aber z.T. unvollständig und undatiert sind, so daß sie hier außer Betracht bleiben.

Die Praxisberichte verdeutlichen, daß die Gemeinden bzw. die übergemeindlichen, auch ökumenischen Zielgruppen grundsätzlich positiv auf die Theologinnenarbeit reagierten.[330] Nur eine Theologin berichtete, daß Hinterbliebene für eine Beerdigung "wegen der Leute" einen männlichen Pfarrer wünschten. Umgekehrt fragten andere Kirchenmitglieder für einen Traugottesdienst explizit nach einer Pfarrerin. Die Gemeinden und Kirchenvorstände drängten in der Regel auf eine Erweiterung der Arbeitsmöglichkeiten der Theologinnen. Der Landeskirchenrat reagierte durchgehend restriktiv.[331] Manche männlichen Amtskollegen unterstützten engagiert die Forderungen der Theologinnen nach Erweiterung ihrer Arbeitsmöglichkeiten. Teilweise billigten sie auch in Absprache mit den Gemeinden, daß die Theologinnen über das im Theologinnengesetz von 1970 Vorgesehene hinausgingen. Manche nutzten jedoch auch ihre Möglichkeiten zur Eingrenzung der Theologinnenarbeit. Die Theologinnen und Gemeinden konnten die Widersprüche, die die Haltung des Landeskirchenrates bewirkte, immer weniger akzeptieren, da es immer merkwürdigere Konstellationen in der Gemeindearbeit gab.[332] Durch immer neue Beauftragungen und Einführungen der Theologinnen in immer neue, graduell erweiterte Befugnisse entstand eine Unsicherheit über die theologische Qualität der von den Theologinnen ausgeführten Tätigkeiten. Das galt vor allem dann, wenn Befugnisse eingeräumt wurden, die bereits vorher die Theologinnen in Einzel- bzw. Notfällen ausgeübt hatten. Eine Pfarrvikarin auf Lebenszeit schilderte folgende "Qualifikationstreppe": "1. zweimal examiniert, 2. eingesegnet, 3. in Gemeinde eingeführt, 4. mit dem Predigtdienst beauftragt, 5. mit Sakramentsverwaltung im Dienstbereich und 6. mit unbeschränkter Sakramentsverwaltung beauftragt."[333]

---

330 So berichtete eine speziell für die Seelsorge an Schwestern in Heimen und Feierabendheimen eingesetzte Theologin: "Selbst alte Diakonissen haben die Beauftragung mit Freude aufgenommen" (ABTK/JESSE: Theologinnenreport). Daß die neue Theologinnenpraxis sogar über Konfessionsgrenzen hinweg gut akzeptiert wurde, erzählte eine andere Theologin, die die Erlaubnis zur Sakramentsverwaltung bei Freizeiten mit berufstätigen Frauen als sinnvolle Erweiterung ihrer Arbeit empfand: "Das war dann oft noch sehr schön, gerade auch in katholischen Freizeithäusern. Die haben dann manchmal die Kapelle extra geschmückt oder die besten Decken gegeben." (Aus dem Interview mit Ilse HARTMANN im Februar 1991.)

331 Wie sehr die Genehmigungen des Landeskirchenrates zu Predigtdienst und Sakramentsverwaltung möglichst restriktiv und kaum mehr praktisch und theologisch einsichtig formuliert waren, machen folgende Formulierungen deutlich: die Beschränkung "auf berufstätige alleinstehende Frauen, wenn keine Möglichkeit besteht, einen Gemeindegottesdienst zu besuchen." (Interview mit Ilse HARTMANN) Einer anderen Theologin wurde die Sakramentsverwaltung gewährt "nur in Notfällen, wenn kein anderer Pfarrer telefonisch zu erreichen ist". (ABTK/JESSE, Theologinnenreport).

332 ABTK/JESSE: Theologinnenreport: "Frau G. arbeitet nunmehr im städtischen Bereich als Theologin und im kirchlichen Bereich als Laie. Als Laie wurde sie zum Ausbildungskurs für Prädikanten aufgefordert." Ebenfalls strukturell unmöglich war die Regelung der Sakramentsverwaltung für eine Theologin im Teildienstverhältnis über das Theologinnengesetz, da dort die Teilzeitarbeit nicht rechtlich ausgestaltet, sondern nur erwähnt war.

333 ABTK/JESSE: Theologinnenreport.

### 3.5. 1975-1990: Geschlechtsspezifische Aspekte der Theologinnenarbeit in der Zeit der grundsätzlichen rechtlichen Gleichstellung

*Reaktionen auf das Pfarrerinnengesetz und die Umstrukturierung des Theologinnenkonvents*

Nach der Unterzeichnung des Pfarrerinnengesetzes durch den neuen Landesbischof Hanselmann konnten Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit ihre Ordination beantragen.[334] Die bisherigen Pfarrstellen für Pfarrvikarinnen wurden in Stellen für Pfarrer mit allgemeinkirchlichen Aufgaben umgewandelt. Deren Notwendigkeit und Charakter sollte der Organisationsausschuß der Landessynode in Zusammenarbeit mit den örtlichen Stellen und dem Landeskirchenrat überprüfen. Für einige bisherige Pfarrvikarinnenstellen wurde die im Pfarrerinnengesetz vorgesehene Möglichkeit der Ausschreibungsbeschränkung auf Theologinnen ins Auge gefaßt. Alle anderen bisher von Pfarrvikarinnen besetzten und weiter existierenden Stellen standen nun für Theologinnen und Theologen offen. Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit, die sich nicht ordinieren lassen wollten, konnten in ihren bisherigen Stellen bleiben. Die Erwartung des Landeskirchenrates und auch der Landessynode war allerdings, daß ordinationswillige Theologinnen angesichts des eklatanten Pfarrermangels einige Gemeindepfarrstellen übernehmen und so zur Verringerung der unversorgten Gemeinden beitragen würden.[335]

Die ersten Ordinationen bayerischer Pfarrerinnen im Jahre 1976 fanden lokal, überregional und ökumenisch große Beachtung. So kamen etwa zur Ordination von Liesel Bruckner, der dienstältesten bayerischen Theologin, eine ganze Reihe von Amtsschwestern, ihre schon jahrzehntelang als "Pfarrfrau" engagierte Schwester und als Zeichen der ökumenischen Solidarität eine Gruppe katholischer Ordensschwestern.[336] Bis Ende 1976 waren bereits vierzehn bayerische Theologinnen ordiniert.[337]

Die Reaktionen von kirchenleitender Seite wiesen auf die Probleme, aber auch die Chancen der Entscheidung für die Frauenordination hin. So machte der bayerische Ausbildungsreferent, dessen Zuständigkeit für die Theologinnen nun endete, diese noch einmal darauf aufmerksam, daß die Integration in das Pfarrerrecht auch den Verzicht an flexiblen, teilweise auf die individuellen Fähigkeiten zugeschnittenen Berufsfeldern mit sich brachte. Er sah auf die verheirateten Theologinnen als besonderes Problem zukommen, wie sie den Konflikt zwischen Beruf und Familie bewältigten. Gleichzeitig sah er genau darin auch eine Chance für ein beispielgebendes Verhalten der Pfarrerinnen für andere erwerbstätige Mütter. Die Theologinnen könnten damit der biblischen Weisung gemäß "Salz der Erde" in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation sein. Er betonte, daß die Frauenordination durch die Weiterentwicklung der Exegese von 1.Kor 11 und 14 theologisch legitim geworden sei. Sie habe deutlich gemacht, daß Paulus den geistgewirkten Dienst der Frau in der Gemeinde auch im Gottesdienst nicht ausschließen wollte. Allerdings dürften die Theologinnen auch die göttliche Ordnung der Ehe weder verachten noch vernachlässigen.[338]

Landesbischof Hanselmann akzentuierte seine Einschätzung der theologischen Reflexion, die die Frauenordination ermöglichte, anders. Seiner Auffassung nach war weniger die neutestamentliche

---

334 Dem Ordinationsantrag hatten sie - "unbeschadet der vollzogenen Einsegnung - eine persönliche Stellungnahme zur Heiligen Schrift und zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis beizugeben" - so OKR Wolf in einem Brief an die bayerischen Pfarrvikarinnen auf Lebenszeit und auf Probe vom 18.12.1975 (ABTK).

335 ABTK/JESSE: Brief von Marianne Pflüger und Ursula Seiler an ihre Kolleginnen vom 9.12.1975.

336 Vgl. Interview mit Liesel BRUCKNER und die Fotodokumentation der Ordination von Liesel Bruckner.

337 Siehe ABTK/JESSE: Rundbrief von Ursula Seiler an ihre Kolleginnen von Ende 1976.

338 ABTK/PFLÜGER: Brief von OKR Dr. Wolf an die bayerischen Pfarrvikarinnen vom 18.12.1975.

Exegese zur Situation der Frau ausschlaggebend gewesen, sondern vielmehr das Überdenken des Amtes als "Stiftung des Herrn" und bestimmter Traditionen in der christlichen Kirche. Er hielt angesichts der vorausgegangenen Diskussionen ein gemeinsames Bemühen um eine angemessene Hermeneutik für die Heilige Schrift und die Bekenntnisschriften für nötig. Den Gegnern der Frauenordination versicherte er, daß er ihre Gewissensentscheidung achte und daß Pfarrer entsprechend einem Landeskirchenratsbeschluß vom 1.12.1975 auch dann als Dekane berufen werden können, wenn sie die Frauenordination ablehnen.[339]

Die VELKD begrüßte die Entscheidung der bayerischen Landeskirche für die Frauenordination als Chance zu einer Weiterentwicklung der gemeinsamen Rechtspositionen hinsichtlich der Theologinnenfrage. In Anlehnung an die in Bayern gewählte Rechtsform wurde auf der VELKD-Ebene kein spezielles Theologinnenrecht mehr geschaffen, sondern die ausschließlich Pfarrerinnen betreffenden Artikel als Zusätze ins Pfarrerrecht aufgenommen. Die Gliedkirchen erhielten Spielraum für spezielle Bestimmungen.[340] Der bayerische Landeskirchenrat hatte dies als Bedingung für seine Zustimmung gemacht. Er regte an, die speziell für den öffentlich-rechtlichen Dienst erlassenen Varianten des Mutterschutzes auch für Kirchenbeamtinnen und Theologinnen in das VELKD-Recht aufzunehmen.[341]

Außer für die einzelnen Theologinnen hatte die Entscheidung für die Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht auch Konsequenzen für ihren kollektiven Zusammenschluß, den Theologinnenkonvent. Er war nun nicht mehr die offizielle Standesorganisation der Theologinnen gegenüber dem Landeskirchenrat, sondern der Pfarrerverein bzw. die Pfarrerkommission hatte nun auch die Interessen der Theologinnen zu vertreten. Der Theologinnenkonvent diskutierte, ob die Theologinnen wie bisher und wie auch andere Untergruppen mit spezifischen Anliegen, z.B. Emeriti und Vikare, eine berufene Vertreterin im Pfarrervereinsvorstand haben sollten oder ob sie nur noch bei spezifischen Problemen der Theologinnen mitberaten sollten.[342] Außerdem überlegten die Theologinnen, ob und wenn ja in welcher Form und mit welchen Aufgaben der Theologinnenkonvent weiterexistieren sollte. Die jüngeren Theologinnen zeigten wenig Interesse an einem solchen "Frauenverein", und einige ältere Theologinnen stellten die Existenzberechtigung eines "Seniorenclubs" in Frage. Zumindest für die Übergangszeit während der ersten Erfahrungen mit der Anwendung des neuen Gesetzes sollte er jedoch weiterbestehen.[343]

Bei dem als letztem Konventstreffen geplanten Termin im Jahre 1976 faßten die versammelten Theologinnen dann jedoch folgenden Beschluß: "Im Bewußtsein, daß es auch weiterhin Probleme von

---

339 ABTK: Rundbrief von Landesbischof Hanselmann an die "Schwestern und Brüder" vom 11.12.1975.

340 ABTK/PFLÜGER: Rundbrief Ursula Seilers an ihre Kolleginnen Ende 1976. Dort zitiert sie aus dem Vorwort der Begründung zu dem Entwurf des Luth. Kirchenamts Hannover zu einer Änderung des Pfarrergesetzes der VELKD vom 12.5. 1976.

341 ABTK/PFLÜGER: Antwortschreiben von OKR Dr. Grethlein im Namen des Landeskirchenrats der ELKiB an das Lutherische Kirchenamt Hannovers am 20.7.1976 betreffs des Kirchengesetzes zur Änderung des Pfarrergesetz-Entwurf vom 12.5.1976. Im Namen des Konvents der evangelischen Theologinnen in der Bundesrepublik und Berlin/West arbeitete Erika Reichle eine Stellungnahme zum VELKD-Entwurf aus, in der geschlechtsspezifische Regelungen, z.B. hinsichtlich des Ruhestandsalters, abgelehnt wurden. Statt dessen wurden eindeutigere Möglichkeiten zur Beurlaubung oder Einschränkung von Dienstverhältnissen für Männer und Frauen gefordert. Positive Diskriminierungen von Frauen könnten dagegen leicht ins Gegenteil umschlagen, und sachliche Gründe seien nicht erkennbar. Siehe ABTK/PFLÜGER: Rundbrief des Konvents Evang. Theologinnen in der BRD und Berlin/West an ihre Kolleginnen im November 1976.

342 ABTK/PFLÜGER: Rundbrief Ursula Seilers an ihre Kolleginnen von Ende 1976.

343 ABTK/PFLÜGER: Brief von Eva Kotzschmar an Marianne Pflüger vom 29.1.1976.

Theologinnen geben wird, einigte sich der Konvent, auf freiwilliger Ebene fortzubestehen."[344] Diesen Beschluß bekräftigten sie beim nächsten Treffen 1977 und stellten Überlegungen zur künftigen Struktur und Arbeitsweise an. Die Mitgliedschaft stand allen bayerischen Pfarrvikarinnen, Pfarrerinnen, Vikarinnen, Ruheständlerinnen, Theologinnen im Anstellungsverhältnis und ohne Dienstverhältnis offen. Einmal jährlich sollte an einem Wochenende eine Zusammenkunft stattfinden. Die Leitung sollte wie bisher durch ein Team von Theologinnen mit unterschiedlichen Praxiserfahrungen (Gemeinde, Werke, Teilzeit, Vikariat) geschehen. Der Konvent hatte drei Aufgaben. Zum einen sollte er als eine Beobachtergruppe wirken hinsichtlich der Probleme und Erfahrungen von Theologinnen in der Praxis und bezüglich des Verhältnisses der Theologinnen untereinander, z.B. zwischen den verschiedenen Generationen. Zum zweiten verstanden sie ihn als Interessenvertretung zur Weitergestaltung besonderer Arbeitssituationen von Theologinnen, wie etwa Teilzeitarbeit oder TheologInnenehepaar. Seine dritte Aufgabe sollte darin bestehen, den Kontakt zu anderen Gruppen zu halten, wie z.B. zum gesamtdeutschen Theologinnenkonvent, zu ökumenischen Gruppen, zum bayerischen Pfarrerverein oder zu Frauen in anderen kirchlichen Berufen, wie z.B. zu Gemeindehelferinnen und Katechetinnen.[345]

*Teilzeitarbeit und TheologInnenehepaar als spezifische Formen der Theologinnenarbeit*

Nicht nur die bayerische Kirchenleitung, sondern auch die Theologinnen selbst sahen mögliche Konflikte zwischen familiären und beruflichen Verpflichtungen auf Pfarrerinnen mit einer vollen Stelle zukommen. Bei mehreren Theologinnentreffen stellten sie Überlegungen für rechtlich geregelte Teilzeitarbeitsformen an, zuerst nur für Frauen, ab 1978 auch für Männer.[346] Der Landeskirchenrat sah dafür zunächst eine "pastorale Praxis ohne Ordination im Vertragsverhältnis" vor. Beim Theologinnenkonvent 1976 wurde in einem Gespräch mit OKR Maser und OKR Dr. Wolf die pastorale Teilzeitarbeitsform so charakterisiert: "Sie muß sich deutlich von einer ehrenamtlichen Tätigkeit in einer Gemeinde abheben, sollte also zumindest die Hälfte des Dienstes eines Pfarrers sein (wie man diese definiert, blieb allerdings offen). Diese Regelung gilt nicht für Ruheständler, auch nicht für die Erteilung von Religionsunterricht."[347]

Als zweite besondere Arbeitsform, die mit der Frauenordination einen neuen Stellenwert bekam, betrachteten die Theologinnen und die Kirchenleitung die Situation einer ordinierten Theologin, die mit einem Pfarrer verheiratet war. Die Theologinnen in dieser Lebensform gewannen durch die Zahlenspiele des Landeskirchenrates mit Blick auf den "Pfarrerberg" den Eindruck, daß er sie ins landeskirchliche Angestelltenverhältnis abdrängen wollte. OKR Maser verneinte solche Tendenzen. Seiner Meinung nach gab es lediglich praktische Schwierigkeiten bei der Stellenfindung, die sich dadurch

---

344 ABTK/PFLÜGER: Kathrin Jesse, Bericht über den Theologinnenkonvent vom 30.4. - 2.5.1976 in Josefstal - Beilage des Rundbriefes von Ursula Seiler an ihre Kolleginnen, Dezember 1976.

345 ABTK/PFLÜGER: Kathrin Jesse, Bericht über den Theologinnenkonvent vom 30.4.-2.5.1976 in Josefstal - Beilage des Rundbriefes von Ursula Seiler an ihre Kolleginnen, Dezember 1976. Auffällig ist, daß die 1976 formulierte Aufgabenstellung fehlte: "Ein eigenständiges Berufsbild entwickeln, das eine bloße Nachahmung des Pfarrerberufsbildes vermeidet."

346 Siehe die Berichte von den Theologinnentreffen 1976 -1978 (ABTK/PFLÜGER): Bericht über den Theologinnenkonvent vom 30.4.-2.5.1976 in Josefstal - Anlage zum Rundbrief Ursula Seilers an ihre Kolleginnen von Ende 1976; Rundbrief Katharina Jesses an ihre Kolleginnen vom 28.7.1977 sowie Rundbrief Katharina Jesses an ihre Kolleginnen vom 14.5.1979.

347 ABTK/PFLÜGER: Katharina Jesse, Bericht über den Theologinnenkonvent vom 30.4. - 2.5.1976 in Josefstal - Anlage zum Rundbrief Ursula Seilers an ihre Kolleginnen Ende 1976.

verringern ließen, wenn ein Ehepartner geeignet und bereit war, hauptsächlich Religionsunterricht zu geben. Für Frauen hielt er das Angestelltenverhältnis für die ideale Dienstform, da dieses ein flexibles Dienstverhältnis darstelle, das Beurlaubung sowie eine ad-hoc-Anstellung ohne Planstelle und auch Teilzeitverträge zulasse. Es räume Frauen im Falle von Mutterpflichten Privilegien ein, die eigentlich nicht mit der Arbeit im Gemeindepfarramt zu vereinbaren seien, sondern eine Art "Notbehelf" darstellten. Seiner Meinung nach war vor allem Verständnis für die schwierige psychologische Situation der verheirateten Theologin im konkreten Fall nötig. Der Erlaß spezieller Ordnungen und Gesetze gefährde dagegen die Möglichkeit, in den jeweils individuellen Sonderfällen sachgerecht entscheiden zu können.[348]

*Die Suche nach flexiblen und partnerschaftlichen Arbeitsformen im Rahmen der Personalplanung und deren rechtliche Regelung im Erprobungsgesetz 1980*

Ab Ende der 70er Jahre stellten die Kirchenleitung und andere Gruppierungen Überlegungen für eine Erweiterung und rechtliche Absicherung der bisher nur für Theologinnen möglichen, vom "normalen" Pfarramt abweichenden Arbeitsformen im Rahmen der Personalplanungsdiskussion an. In der Untergruppe "Theologen" der Personalplanungskommission des Landeskirchenrats arbeiteten VertreterInnen der kirchenleitenden Organe, des Leitenden Teams des Theologinnenkonvents, des Pfarrervereins, zwei VertreterInnen der Theologiestudierenden (LabeT), der VikarInnen (VbV) und der PfarrerInnen zur Anstellung (VBB) zusammen. Die beiden zuletzt genannten Vereinigungen hatten schon vorher Interesse an neuen zufriedenstellenden Regelungen der Theologinnenarbeit gezeigt, und der LabeT hatte in der "Thiersteiner Erklärung" alternative Pastoratsformen vorgeschlagen.[349] Das Hauptinteresse des Landeskirchenrates war es nach der Darstellung von OKR Grethlein, herauszufinden, welche Gestaltungsmöglichkeiten das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht bot, damit die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrages in Zeiten eines Überangebotes qualifizierter MitarbeiterInnen bei stagnierendem Finanzvolumen mehr MitarbeiterInnen in den kirchlichen Dienst aufnehmen konnte.[350] Dabei diskutierte die Arbeitsgruppe "Theologen" zunächst über das Verhältnis von Ordination und Dienstverhältnis und erwog verschiedene Möglichkeiten, unter anderem auch, daß ordinierte TheologInnen zur materiellen Existenzsicherung in einem anderen Beruf tätig sein und ihren durch die Ordination übernommenen Pflichten etwa durch volksmissionarische Arbeit nachkommen könnten.[351]

Ein erster Vorschlag für die rechtliche Gestaltung neuer pastoraler Anstellungs- und Arbeitsformen wurde bei der Landessynode 1979 eingebracht. OKR Grethlein begründete ihn damit in der Synode,

---

348 Siehe LS ERLANGEN 1976, S. 138. Verlesen und Beantworten der Anfrage von Synodalin Rau durch OKR Maser. Angesichts dieser Situationsanalyse kam OKR Maser zu folgendem Schluß: "Ich glaube wirklich, daß die Beachtung biologischer Fakten und nicht ‘sexistische Motive’ Pate standen, als man diese Regelungen z.B. des Teildienstvertrages, der BAT-Anstellung für die Frau in stärkerem Maße vorgesehen hat." Als Reaktion der Landessynode auf diese Äußerung wurde im Protokoll "Heiterkeit" vermerkt.

349 ABTK/PFLÜGER: Brief Ursula Seilers an Barbara Kittelberger vom 7.11.1978.

350 Siehe GRETHLEIN, Autonomie, S. 272-274. Allerdings sollte dabei auch an den für die Personalplanung aufgestellten Grundsätzen festgehalten werden, daß von den bereits im kirchlichen Dienstverhältnis befindlichen MitarbeiterInnen niemand entlassen werden sollte und ehrenamtliche sowie nichttheologische MitarbeiterInnen nicht durch TheologInnen verdrängt werden sollten. Rigorose Gehaltskürzungen oder Gehaltsnivellierungen wurden ebenso abgelehnt wie eine Abkoppelung vom staatlichen Dienst- und Besoldungssystem, z.B. durch eine Vereinheitlichung des kirchlichen Dienstrechts oder eine kircheneigene Besoldungsordnung, die sich an den Bedürfnissen der einzelnen statt an Ausbildungsqualifikationen, Dienst- und Lebensalter sowie Dienstposition orientierte.

351 Siehe LS BAD ALEXANDERSBAD 1979, OKR Grethlein, S. 31.

daß die junge TheologInnengeneration veränderte Vorstellungen über die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in Beruf und Familie habe, die den Wunsch nach veränderten Arbeitsformen mit sich bringen. Als konkrete Ideen stellte er zum einen die Verwendung eines TheologInnenehepaares auf einer Stelle vor und zum anderen Teildienstverhältnisse. Grundsätzlich sollte es in Zukunft konstante Stellen geben, die die herkömmlichen kirchlichen Aufgaben erfüllen, und variable Stellen, mit denen örtlich Schwerpunkte gesetzt werden konnten. Rechtlich sollten die neuen Arbeitsformen zunächst durch ein Erprobungsgesetz geregelt werden, um vor einer allgemeinen Einführung erst einmal Erfahrungen sammeln zu können.[352]

Da die erste Vorlage für ein solches Erprobungsgesetz ziemlich vage war und die Landessynode damit die Regelungskompetenz nahezu vollständig an den Landeskirchenrat abgetreten hätte, lehnte der Rechtsausschuß der Synode diese Vorlage ab. Er bestand auf einer rechtlichen Konkretisierung der Vorschläge einschließlich der Benennung von konkreten Modellen, abzuwandelnden Rechtsregeln und der Möglichkeiten im bestehenden Rechtsrahmen. Auch die Erfahrungen in anderen Landeskirchen sollten berücksichtigt werden.[353] In Kooperation mit dem Landessynodalausschuß und dem Rechtsausschuß der Landessynode erarbeitete der Landeskirchenrat einen neuen Entwurf und legte diesen bei der Landessynode 1980 vor. In seiner Präambel wurden als Hintergrund des Gesetzes ausschließlich personalpolitische Absichten angegeben.[354] In der Grundbestimmung wurde darauf hingewiesen, daß es sich um ein zeitlich beschränktes und für einen begrenzten Personenkreis vorgesehenes Vorgehen handle, bei dem die Zustimmung aller im konkreten Fall Beteiligten jeweils notwendig sei.[355] Folgende neue Dienstformen gab das Gesetz zur Erprobung frei:

1. Die Möglichkeit einer Beurlaubung aus eigenem Interesse ohne familiäre oder dienstliche Gründe bei Verlust der Stelle, der Dienstbezüge und ohne Anrechnung auf das Besoldungsdienstalter und die ruhegehaltsfähige Dienstzeit. (§2)

2. Die Möglichkeit einer Teilbeschäftigung im öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis. Eine Dienstordnung sollte die Dienstaufgaben vor Beginn der Tätigkeit einzeln festlegen. Es sollte sich dabei um arbeitsmäßig abgrenzbare Teilbereiche aus der Tätigkeit von PfarrstelleninhaberInnen oder PfarrerInnen mit allgemeinkirchlichen Aufgaben handeln. An der Erstellung der Dienstordnung sollten der/die zuständige DekanIn, der/die betreffende PfarrerIn, andere in der Gemeinde tätige PfarrerInnen und der Kirchenvorstand beteiligt sein. Eine solche Teilbeschäftigung sollte nur möglich sein in Gemeinden mit mindestens einem/einer vollbeschäftigten PfarrerIn oder in kleinen Gemeinden, die Teil eines Gemeindeverbundes waren. Die Dauer konnte drei bis acht Jahre betragen und sollte vorher feststehen. Im Anschluß war die Rückkehr in ein volles Anstellungsverhältnis vorgesehen. Besoldung und Nebenleistungen sollten entsprechend dem Umfang der Teilbeschäftigung prozentual errechnet werden. Ein Teildienstverhältnis sollte mindestens die Hälfte eines vollen Dienstverhältnisses umfassen. Nebentätigkeiten wurden nur im Rahmen der Nebentätigkeitsverordnung gestattet. Es galt der

---

352 Vgl. LS GARMISCH-PARTENKIRCHEN 1979, S. 42: OKR Grethlein, Einführung der Vorlage 5 EPG.

353 Vgl. LS GARMISCH-PARTENKIRCHEN 1979, S. 105: Synodaler Schwab im Namen des Rechtsausschusses.

354 Siehe LS SCHWEINFURT 1980, S. 75: Präambel des Erprobungsgesetzes: "Ziel dieses Kirchengesetzes ist es, durch rechtzeitige Erprobung neuer Regelungen im Bereich des kirchlichen Dienst- und Haushaltsgesetzes, Hilfe bei der Bewältigung eines zeitweisen Überangebotes von qualifizierten theologischen Bewerbern für das Pfarramt zu geben. Entscheidend ist bei allen Maßnahmen das kirchliche Interesse, möglichst viele geeignete Bewerber aufzunehmen."

355 Siehe LS SCHWEINFURT 1980, S. 76.

Grundsatz, daß damit nicht andere Arbeitskräfte verdrängt werden sollten und die Pfarramtstätigkeit nicht zum Nebenjob verkommen sollte. (§3)

3. Neu eingeführt wurde auch die Arbeitsform "TheologInnenehepaar auf einer Stelle". Voraussetzung war, daß mindestens ein Ehepartner die Anstellungsfähigkeit besaß und der andere die Anstellungsprüfung bestanden hatte. Eine Dienstordnung sollte die Dienstaufgaben beider Ehepartner und die Dauer der gemeinsamen Tätigkeit analog für andere Teildienstbeschäftigungsverhältnisse festlegen. Die Vertretung im Kirchenvorstand, die 1970 und 1975 als Hauptproblem bei der gemeinsamen Arbeit eines TheologInnenehepaares in einer Gemeinde galt, regelte das Gesetz in der Form, daß ein Ehepartner stimmberechtigt, der andere nur beratend teilnehmen sollte. Die Besoldung sollte für die Dauer des gemeinsamen Dienstes an dem Gehalt des Ehepartners mit der höheren Besoldungsgruppe und dem höheren Besoldungsdienstalter orientiert sein. Ein vorzeitiges Ende der gemeinsamen Tätigkeit sollte nur dann möglich sein, wenn der Landeskirchenrat dies im Blick auf die eheliche Situation des TheologInnenehepaares für nötig hielt. Für beide war anschließend die Rückkehr auf jeweils eine volle Stelle vorgesehen. Maximal acht Jahre lang sollten sie gemeinsam eine Stelle wahrnehmen können. (§4)

Die Vorstellung dieser Arbeitsform führte unter den SynodalInnen zu engagierten Diskussionen. So befürchteten manche von ihnen, damit weitere Schwierigkeiten in die Pfarrehen hineinzutragen und die Konflikte zwischen Theologinnen und Pfarrfrauen zu verstärken. Die BefürworterInnen wiesen auf gute Erfahrungen mit dieser Arbeitsform in anderen Landeskirchen hin und daß sich das Pfarrfrauenteam ausdrücklich für das Erprobungsgesetz ausgesprochen hatte. Schließlich stimmte die große Mehrheit der SynodalInnen auch dieser Regelung zu. Lediglich zwölf stimmten dagegen und vier enthielten sich.[356]

4. Die vierte neue Form war ein zeitlich befristetes öffentlich-rechtliches Teildienstverhältnis. Es sollte situationsspezifische und zeitlich begrenzte Schwerpunktsetzungen ermöglichen.

Als Anwendungszeitraum für das Erprobungsgesetz galt zunächst der Zeitraum von 1981 bis 1985.[357] Die in diesen Jahren eingegangenen reduzierten Arbeitsverhältnisse sollten entsprechend der vorgesehenen Fristen anschließend auslaufen. Zu ersten Änderungen dieser Bestimmungen kam es zwei Jahre später, als der Landeskirchenrat bereits die Anstellungsprüfung als ausreichende Voraussetzung zur Übernahme von Dienstverhältnissen nach dem Erprobungsgesetz akzeptierte. Allerdings verlängerte er zugleich die z.A. Zeit der "ErproberInnen" von drei auf fünf Jahre.[358] Ab Juni 1982 waren die ersten bayerischen TheologInnen in Erprobungsdienstverhältnissen tätig.[359]

### *Von der freiwilligen zur verordneten Einschränkung der Dienstverhältnisse verheirateter Theologinnen*

Bereits kurze Zeit nach dem Einstieg der ersten bayerischen Theologinnen in die konkrete Erprobung neuer Dienstformen zog der bayerische Landeskirchenrat unter Hinweis auf die guten Erfahrungen der ersten ErproberInnenehepaare auf einer Pfarrstelle die Konsequenz, einerseits das Angebot an halben Stellen auszuweiten und andererseits die Rückkehrgarantie auf volle Stellen aufzuheben. Jedem Ehe-

356 Siehe LS SCHWEINFURT 1980, S. 81-105, Diskussion um EPG § 4(1) TheologInnenehepaar auf einer Stelle; S. 85 Abstimmung.

357 Vgl. LS SCHWEINFURT 1980, S. 74-90, Diskussion und Beschlußfassung des EPG.

358 Siehe LS WEIDEN 1982, S. 66f.

359 Siehe STÖHR, Geschichte, S. 14; LS ANSBACH 1983, S. 51, OKR Kamm.

paar sollte nach Ablauf der Erprobungsfrist nur eine Stelle zustehen. Bei Uneinigkeit der Ehepartner sollte der Landeskirchenrat entscheiden, wer von beiden die Stelle übernehmen werde.[360]

Die Anfrage einer Synodalin, die selbst ein Erprobungsdienstverhältnis eingegangen war, bei der Landessynode 1984 ließ darauf schließen, daß der Landeskirchenrat inzwischen weitere Einschränkungen bei der Wahl der Dienstverhältnisse festgelegt hatte. Wenn ein oder beide Ehepartner neu in den kirchlichen Dienst traten, erhielten sie nur noch ein Stellenangebot im Umfang einer ganzen Stelle, auch wenn sie kein Interesse an einem eingeschränkten gemeinsamen Dienstverhältnis hatten. Der Ausbildungsreferent im bayerischen Landeskirchenrat, OKR Birkhölzer, bestätigte in seiner Antwort, daß der Landeskirchenrat die Übernahmekriterien in den kirchlichen Dienst geändert hatte. Er verwies auf einen Grundsatzbeschluß des Landeskirchenrates vom 29./30. Oktober 1984, nach dem im Landeskirchenrat jedoch "im wesentlichen schon länger verfahren wurde".[361] Ausgangspunkt für diesen Beschluß war die Auffassung des Landeskirchenrates, daß es in Zeiten allgemeiner Arbeitslosigkeit problematisch sei, wenn in der Kirche Ehepaare, vor allem solche im höheren Dienst, zwei volle Bezüge erhielten. Auf diesem Hintergrund hatte er drei Grundsätze für die Übernahme in den Probedienst festgelegt, die er differenziert anwandte. Erstens ging er mit einem TheologInnenehepaar grundsätzlich nur ein Dienstverhältnis in Höhe einer ganzen Stelle ein. Zweitens mußten TheologInnen, deren EhepartnerInnen über ein existenzsicherndes Einkommen verfügten, in der Regel entsprechend der "Erklärung der grundsätzlichen Verfügbarkeit im Blick auf Art und Ort der Stelle" die Entscheidung treffen, welcher der beiden Ehepartner eine Stelle übernehmen sollte. Drittens habe er die Möglichkeit einer Übernahme in den Probedienst bei gleichzeitiger Beurlaubung aus familiären Gründen abgeschafft, die ohnehin eine bayerische Sonderpraxis gewesen sei, die davon ausging, daß "in Einzelfällen die Ordination auch ohne Dienstverhältnis unter der Voraussetzung eines ehrenamtlich übernommenen Dienstauftrags gewährt werden könne". Eine generelle Erweiterung des Stellenumfangs für ein Ehepaar von 100% auf 150% Stellenumfang sei in Zeiten der Stellenknappheit nicht möglich und auch deshalb schwierig, weil halbe Stellen in der Nachbarschaft eines vollen Gemeindepfarramtes nur selten vorhanden seien. Außerdem seien die dienstlichen und privaten Gründe nicht einsichtig, die gegen eine gemeinsame Tätigkeit auf einer Stelle sprächen. Der Landeskirchenrat wolle Theologinnen nicht aus dem Pfarrdienst verdrängen. Jedoch treffe es zu, daß er bisher nur Frauen nicht in den Probedienst übernommen habe.

Der Theologinnenkonvent, der urspünglich die Verabschiedung des Erprobungsgesetzes begrüßt hatte und darin die Chance einer emanzipatorischen Veränderung hin zu partnerschaftlicher Arbeitsteilung insbesondere für TheologInnenehepaare gesehen hatte[362], brachte nun seinen Widerspruch gegen die Anwendung des Grundsatzbeschlusses in einer Eingabe an die Landessynode und in einer Erklärung zur Personalplanung zur Sprache.

In der Eingabe an die Landessynode bat der Theologinnenkonvent angesichts der problematischen Konsequenzen des Grundsatzbeschlusses darum, dessen Vereinbarkeit mit dem geltenden Rechts- und Selbstverständnis der Kirche zu überprüfen. Er erinnerte an die Stellungnahmen des Rechtsausschus-

---

360 Siehe LS ANSBACH 1983, S. 52f.

361 LS LANDSHUT 1984, S. 103f. Antwort von OKR Birkhölzer auf die Anfrage der Synodalin Höcht-Stöhr. Die rechtliche Qualität eines "Grundsatzbeschlusses" des LKR beschrieb er dort so: "In Grundsatzbeschlüssen gibt der Landeskirchenrat Richtlinien für die Auslegung einzelner rechtlicher Bestimmungen und legt Grundsätze fest, nach denen in Zukunft verfahren werden soll."

362 Vgl. ABTK/JESSE: Antwort von Kathrin Jesse auf die Anfrage der Journalistin Emmerich am 24.1.1983.

ses der bayerischen Landessynode 1983 zur Frage der "Doppelverdiener", in der der Rechtsausschuß unter Verweis auf die verfassungsmäßig garantierte Gleichberechtigung der Geschlechter eine Unterbindung des Doppelverdienertums zurückgewiesen und betont hatte, daß die Kirche keine andersartigen Regelungen treffen könne und wolle.[363] Nach Meinung des Theologinnenkonvents widersprach der Grundsatzbeschluß dem Schutz von Ehe und Familie, da er Ehe und Berufstätigkeit gegeneinander ausspiele. Die Folge sei, daß gerade junge Frauen ihren Beruf aufgeben würden, da sie durchschnittlich jünger als ihre Ehemänner seien und deshalb nach ihrem Ehepartner in ihren Beruf einstiegen. Die Last der Arbeitslosigkeit und der Neuverteilung von Arbeit und Einkommen trügen damit allein die neu in den Dienst tretenden TheologInnen, während vorher eingegangene Dienst- und Einkommensverhältnisse unangetastet blieben und weiterreichende Überlegungen, z.B. hinsichtlich eines familiengerechten Einkommens, nicht diskutiert würden.[364]

In seiner Erklärung zur Personalplanung machte der Theologinnenkonvent auf die problematischen Veränderungen des Anstellungsrechts insbesondere für Theologinnen aufmerksam. Zum einen verlängere sich durch die Einführung des einjährigen Vorpraktikums für Theologiestudierende und die verlängerte Vikariatszeit die Ausbildungszeit erheblich, während gleichzeitig das Aufnahmealter für das Vikariat auf 35 Jahre und für den Probedienst auf 40 Jahre begrenzt werde. Für Theologinnen werde es dadurch noch schwieriger, nach dem ersten oder zweiten Examen Zeiten für die Kindererziehung einzuplanen. Die Ausnahmeregelungen für diese Altersbegrenzungen für Frauen aus familiären Gründen, die der Konvent prinzipiell begrüßte, dürften durch die darin vorgesehene Anstellung im Angestelltenverhältnis statt im BeamtInnenverhältnis nicht zu einem Zweiklassendienstrecht führen, z.B. hinsichtlich der Dienstbezeichnung.[365]

Die vom Landeskirchenrat getroffene Regelung, daß Ehepaaren nach Ablauf der gemeinsamen Zeit nur eine volle Pfarrstelle zur Verfügung stehen sollte, trug nach Meinung des Theologinnenkonvents Konflikte in diese Ehen hinein und bestrafte die experimentierbereiten Ehepaare. Der Konvent forderte eine Erweiterung auf eineinhalb oder wenigstens zwei halbe Stellen bzw. bei Beurlaubung eines Ehepartners dessen garantierte Rückkehrmöglichkeit in den kirchlichen Dienst zu einem späteren Zeitpunkt. Grundsätzlich sollte sich nach seiner Meinung eine größere Anzahl kirchlicher MitarbeiterInnen an den neuen Formen des Teilens von Arbeit und Einkommen beteiligen.

Die Theologinnen problematisierten die vom Landeskirchenrat beabsichtigte zeugnishafte Ausstrahlung der kirchlichen Regelungen in den gesellschaftlichen Bereich. Die Ausdehnung des 100%-Beschlusses auf TheologInnen mit einem mindestens A 13 verdienenden Ehepartner berücksichtige

---

363 Siehe ABTK/JESSE: Eingabe des Theologinnenkonventes an die Landessynode in Ingolstadt 1985 zum Grundsatzbeschluß des Landeskirchenrates vom 29./30.10.1984 bezüglich des Verfahrens bei der Übernahme von Theologen und Theologinnen in den Probedienst - veröffentlicht im Korrespondenzblatt März 1985. Die angeführte rechtliche Stellungnahme des Rechtsausschusses zur Frage des "Doppelverdienertums" im kirchlichen Dienst bezog sich auf eine Eingabe des VBV an die Landessynode in Ansbach 1983. Die Antwort des Rechtsausschusses findet sich in LS ANSBACH 1983, S. 109.

364 Vgl. ABTK/JESSE: Eingabe des Theologinnenkonventes an die Landessynode in Ingolstadt 1985 zum Grundsatzbeschluß des Landeskirchenrates vom 29./30.10.1984 bezüglich des Verfahrens bei der Übernahme von Theologen und Theologinnen in den Probedienst (Eingabe 4 zur Landessynode 1985 in Ingolstadt).

365 Dagegen waren bei einer Diskussion über aktuelle Probleme der Anstellung und des Pfarrerrechts beim Regionaltag Nordbayern des Theologinnenkonvents am 17. November 1984 frauenspezifische Ausnahmeregelungen abgelehnt worden, "weil dies dann wieder den männlichen Kollegen die Chance der Beteiligung an familiären Aufgaben nimmt". Statt dessen wurde folgende Formulierung vorgeschlagen: "Zeiten der Beurlaubung oder der Teilbeschäftigung im Angestelltenverhältnis aus vorwiegend familiären sowie auch aus dienstlichen (Assistentenzeit, Promotion) Gründen verlängern die Altersgrenze entsprechend." (ABTK/JESSE: Stellungnahme von Gabi Graeter, Karola Glenk, Elisabeth Neunzig mit Bezug auf die Diskussion am Regionaltag Nordbayern des Theologinnenkonventes am 17. November 1984.)

nicht, daß es bisher kaum Teilbeschäftigungsverhältnisse oder andere Möglichkeiten zur Beurlaubung aus familiären Gründen für Männer in anderen Berufen gebe. Außerdem erwecke diese Regelung fälschlicherweise den Eindruck, als ob die Ursache für die Arbeitslosigkeit in den Ehepaaren mit zwei Einkommen bestehe. Der Konvent machte darauf aufmerksam, daß 70% aller erwerbstätigen Frauen in der Bunderepublik ein sehr niedriges Einkommen bezögen, das sie zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes dringend benötigten. Die Theologinnen forderten den Landeskirchenrat auf, in Zukunft Regelungen zu vermeiden, die Frauen in einem strukturell geschaffenen Konflikt dazu drängen, auf die eigene Berufstätigkeit zugunsten des Ehemannes zu verzichten.[366]

*Die Überarbeitung des Erprobungsgesetzes und die Einführung der ehrenamtlichen Ordination*

Auf Bitten des Landeskirchenrates bildete sich bereits 1984 ein neuer gemischter Ausschuß mit VertreterInnen des Landeskirchenrates und der Landessynode sowie verschiedenen kirchlichen Berufsgruppen.[367] Dieser sollte die Konsequenzen aus den bisherigen Erfahrungen mit dem Erprobungsgesetz formulieren und Anregungen zu dessen Verlängerung über den vorgesehenen Schlußtermin Ende 1985 hinaus geben. Die VELKD hatte den Gliedkirchen den Zeitraum bis Ende 1989 zur Erprobung neuer Dienstformen eingeräumt.[368]

Von den ersten Erfahrungen mit ErproberInnen, die meist als "TheologInnenehepaar" auf einer Stelle tätig waren und weniger als Teildienstbeschäftigte auf einer halben Stelle, berichtete der Personalreferent OKR Grethlein der Synode weiterhin vor allem positive Rückmeldungen. Die Gemeinden würden den reicheren Dienst eines Ehepaares mit unterschiedlichen Gaben ebenso befürworten wie die TheologInnenehepaare selbst ihre Arbeitsform schätzten. Bisher sei es stets zu einem befriedigenden Interessenausgleich zwischen den Gemeinden, den betreffenden TheologInnen und der Kirchenleitung gekommen. Die Flexibilität des Erprobungsgesetzes habe sich bewährt.

OKR Grethlein benannte zwei Faktoren, die seiner Meinung nach für eine Fortführung und Ausgestaltung des Erprobungsgesetzes förderlich wären. Zum einen sei es inzwischen auch im staatlichen BeamtInnenrecht anerkannt, daß Teildienstverhältnisse auf Dauer mit dem öffentlich-rechtlichen An-

---

366 Vgl. LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 162: Begründung zur Vorlage 1: Entwurf für eine Neufassung des Kirchengesetzes zur Erprobung neuer Regelungen im Bereich des kirchlichen Dienst- und Haushaltungsrechtes (Erprobungsgesetz) und Übersicht über die Entwicklung der Dienstverhältnisse nach dem EPG:

| | insgesamt | TheologInnen | | |
|---|---|---|---|---|
| | | §2 | §3 | §4: Ehepaare. |
| 1982 | 13 | 0 | 3 | 5 |
| 1983 | 25 | 2 | 5 | 9 |
| 1984 | 34 | 2 | 8 | 12 |

367 Als TeilnehmerInnen an dem gemischten Ausschuß wurden vorgeschlagen: Drei Oberkirchenräte der Personalhauptabteilung des Landeskirchenrates, ein Kreisdekan, sechs SynodalInnen sowie VertreterInnen der bisher vom Erprobungsgesetz betroffenen Berufsgruppen: zwei Vertreter des Pfarrervereins, je ein Vertreter der VbV, der Kirchenbamten, des LabeTs und auch der Leiter der Gemeindeakademie in Rummelsberg, Pfr. Dr. Lindner, der die "ErproberInnen" begleitete. Auf Vorschlag des Pfarrervereins kamen noch ein weitere Synodale und je eine Vertreterin des Theologinnenkonvents und des Pfarrfrauenteams nach der ersten Sitzung hinzu. Siehe LS LANDSHUT 1984, S. 42f.: Bericht von OKR Grethlein zum EPG. Siehe auch LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 158-181: Vorlage 1: Entwurf für eine Neufassung des Kirchengesetzes zur Erprobung neuer Regelungen im Bereich des kirchlichen Dienst- und Haushaltsrechtes (Erprobungsgesetz) S. 162: Begründung. Vergleiche auch ABTK/JESSE: Brief von OKR Queißer an den Theologinnenkonvent z.Hd. Kathrin Jesse und an das Team für Pfarrfrauenarbeit z.Hd. Barbara Dietzfelbinger vom 20.2.1986. Der Theologinnenkonvent delegierte Dr. Brigitte Probst für die Mitarbeit im gemischten Ausschuß. (ABTK/JESSE: Rundbrief Kathrin Jesse an ihre Kolleginnen im Mai 1985).

368 Vgl. LS LANDSHUT 1984, S. 42: OKR Grethlein.

stellungsverhältnis vereinbar sind. Während Grethlein 1979 noch die Auffassung vertreten hatte, daß Teildienstverhältnisse aufgrund der uneingeschränkten Treuepflicht gegenüber dem Dienstherrn nur für einen bestimmten Zeitraum möglich wären[369], sah er nun den Alimentationsgrundsatz als Zentrum des BeamtInnenrechts an. Dieser erlaube es, mit Blick auf den Arbeitsmarkt die Arbeit zwischen und innerhalb der Familien besser zu verteilen. Auch dem gesellschaftspolitischen Aspekt, den veränderten Rollenerwartungen von Männern und Frauen, sei Rechnung zu tragen. Beide Geschlechter wollten in Beruf und Familie wirken und wünschten außerdem noch Freiraum für ihre individuelle Lebensgestaltung. OKR Grethlein vertrat die Auffassung, daß die Kirche in dieser Situation eher politische als rechtliche Abwägungen vornehmen und die Grundsätze des Berufsbeamtentums weiterentwickeln sollte.[370] Dies habe im staatlichen Bereich bereits begonnen. Vor einer endgültigen Veränderung des Pfarrerrechts sollte die Kirche allerdings eventuelle negative Auswirkungen auf das Pfarrerberufsbild weiter beobachten.

Der zweite Faktor, der die längerfristige Institutionalisierung eingeschränkter Dienstverhältnisse aus seiner Sicht möglich machte, war der Umstand, daß die VELKD bereits in den 70er Jahren die grundsätzliche Vereinbarkeit von Ordination und nebenamtlichem Dienst festgestellt hatte. Allerdings stelle sich das Problem der Präsenzpflicht bei Teildienst. Andererseits müsse der Pfarrer mit seiner Existenz für die von ihm vertretene Botschaft und die Glaubwürdigkeit der Kirche eintreten. Dies sah OKR Grethlein in Frage gestellt, wenn eine Pfarrfamilie in Zeiten allgemeiner Arbeitslosigkeit über zwei volle Einkommen verfügte.[371]

Entsprechend dem Interesse der Kirche, ihre arbeitsrechtliche Autonomie zu wahren, sollte sie auch zeitlich unbefristete Teildienstverhältnisse als öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse gestatten. Den Dienstauftrag sollte sie in einem festumrissenen Dienstvertrag unter Berücksichtigung der Präsenzpflicht, aber ohne Eingrenzung der Arbeitszeit festlegen. Durch die Einrichtung von Teildienstverhältnissen sollte möglichst kein zusätzlicher Arbeitsaufwand entstehen. Den in ihnen Beschäftigten sollten eine halbe Besoldung, halbe Versorgungsbezüge und eine halbe Dienstwohnung zur Verfügung stehen. Als ideal sah es OKR Grethlein nach wie vor an, wenn sich ein TheologInnenehepaar eine Stelle teilte und durch gegenseitige Vertretung, z.B. bei Mutterschaft, infolge der gemeinsamen Nutzung der Dienstwohnung und die optimale Aufteilung der Dienstaufgaben im Einzelfall möglichst wenig zusätzlicher Aufwand entstehe.[372] Der Alimentationsgrundsatz bleibe gerade in diesem Fall auch bei langfristigen Teildienstverhältnissen gewährleistet.[373]

---

369 Siehe GRETHLEIN, Autonomie.

370 Vgl. GRETHLEIN, Teildienstverhältnisse, S. 143. Die Entwicklung der Teilbeschäftigung im staatlichen Bereich stellte er dort auf S. 135, Anm. 42, dar: "Das Gesetz vom 31.März 1969 (BGBL. S. 257) ermöglichte erstmals eine Teilbeschäftigung, aber nur für Beamtinnen aus familiären Gründen. Diese familienbezogene Regelung wurde durch Gesetz vom 24. Juli 1974 (Bay. GVBl. S. 371) auf männliche Beamte ausgedehnt. Erst ein Gesetzentwurf des Bundesrates und ein weiterer Entwurf des Bundesinnenministeriums von 1977 strebte eine Teilzeitbeschäftigung von Beamten auch aus arbeitsmarktpolitischen Gründen an. Die Sachdiskussion über Notwendigkeit, Zulässigkeit und Umfang einer solchen Ausweitung ist bis heute noch nicht abgeschlossen."

371 Siehe GRETHLEIN, Teildienstverhältnisse, S. 146: "Gerade, wenn man dies ernst nimmt, ist es schlecht vorstellbar, daß ein Pfarrer in einer Gemeinde mit vielen Arbeitslosen, ja überhaupt in einer Zeit großer Arbeitslosigkeit glaubwürdig als Pfarrer wirken kann, wenn er voll verdient und gleichzeitig seine Ehefrau aus einer Beschäftigung - sei es beim Staat oder bei der Kirche - entsprechendes Einkommen bezieht. Soll die Glaubwürdigkeit der Kirche in der gegenwärtigen Situation nicht Schaden nehmen, muß die Kirche entweder dafür sorgen, daß der Ehepartner des Pfarrers kein eigenes Einkommen hat (was faktisch nicht erreichbar und rechtlich nicht durchsetzbar sein dürfte) oder daß der Pfarrer nur ein halbes Einkommen bezieht."

372 Siehe GRETHLEIN, Autonomie, S. 307: Dort hatte er allerdings nach einer grundsätzlichen Befürwortung der Arbeitsform "TheologInnenehepaar auf einer gemeinsamen Stelle" zu bedenken gegeben, ob es nicht einfacher wäre, ein Dienst-

Sowohl innerhalb des gemischten Ausschusses als auch in der synodalen Diskussion war vor allem umstritten, ob und in welcher Form der 100-%-Grundsatzbeschluß des Landeskirchenrates in das überarbeitete Erprobungsgesetz aufzunehmen sei. Der Landeskirchenrat vertrat die Auffassung, daß nur in "besonderen Fällen" ein Ehepartner aus dienstlichen oder persönlichen Gründen ein volles Dienstverhältnis vorübergehend erhalten sollte. Dies sollte unter Umständen in Form eines Teildienstverhältnisses auf Lebenszeit und eines befristeten Teildienstverhältnisses für den einen Ehepartner geschehen, während der andere Ehepartner weiter teildienstbeschäftigt bleibe. Grundsätzlich sollte die Kirche in Zeiten des Stellenmangels nicht zwei volle Dienstverhältnisse mit einem Ehepaar eingehen.

Innerhalb der Synode mehrten sich die Stimmen, die es fragwürdig fanden, ein Problem, das die ganze Kirche betraf, allein auf Kosten der jungen TheologInnenehepaare zu regeln. Eine junge Synodalin und Erproberin kritisierte, daß diese Praxis auch noch mit Moralappellen überhöht werde statt mit "Liebe und Phantasie" nach gerechteren Lösungen zu suchen. Mehrere SynodalInnen unterstützten die Empfehlung des Theologinnenkonvents, in "begründeten Fällen" einer Ausweitung des Dienstverhältnisses junger TheologInnenehepaare auf 150% vorzunehmen. Schon diese Regelung bedeute einen Verzicht auf eine halbe Stelle im Vergleich zu den Bedingungen vor 1984.[374] Eine Minderheit brachte den Aspekt ein, die jungen TheologInnenehepaare hinsichtlich Besoldung und Bezahlung nicht gegenüber traditionellen Pfarrfamilien zu bevorzugen, in denen die Pfarrfrauen früher noch zur Berufsaufgabe gezwungen worden waren.[375]

---

verhältnis mit nur einem Ehepartner zu begründen und dem anderen in Form ehrenamtlicher Mitarbeit vertraglich einen Arbeitsbereich aus dem Dienstbereich des Ehegatten zu eigener Erledigung zu überlassen. Siehe auch GRETHLEIN, Teildienstverhältnisse, S. 154f.

373 Vgl. GRETHLEIN, Teildienstverhältnisse, S. 155f., bezüglich des Alimentationsgrundsatzes: "Die Alimentation als Garant der Unabhängigkeit, aber auch als Grenze für einen übertriebenen Lebensaufwand wird im herkömmlichen Sinn voll gewahrt durch eine Besoldung für eine Familie. Der herkömmlichen Alimentation entspricht es deshalb sogar mehr, Mann und Frau, die beide arbeiten, in einer Ehe jeweils nur halbe Bezüge zukommen zu lassen als beiden volle Bezüge zu gewähren. Auch bei einem unverheirateten Pfarrer kann ein halbes Gehalt bei halber Dienstleistung noch als ausreichende Alimentation angesehen werden."

374 Vgl. LS INGOLSTADT 1985, Synodaler Berichterstatter des EPG-Ausschusses Walther, S. 84; Synodale Höcht-Stöhr, S. 87; Synodale Becker, S. 89.

375 Siehe LS NEUENDETTELSAU 1986, Synodaler Ost, S. 106.

Nach sechs Sitzungen des gemischten Ausschusses legte dieser einen Entwurf für ein neues Erprobungsgesetz der Landesynode vor. Der Landeskirchenrat überarbeitete ihn in Zusammenarbeit mit dem Landessynodalsausschuß nochmals. Die beteiligten Gremien und Berufsgruppen gaben trotz unterschiedlicher Bedenken letztlich ihre Zustimmung. Das Verhältnis zwischen altem und neuem Erprobungsgesetz wurde bei der Vorstellung des neuen Gesetzes in der Landessynode so charakterisiert: Es handele sich "im wesentlichen um eine Fortentwicklung des bestehenden Rechts unter Berücksichtigung der bisherigen Erfahrungen und Erkenntnisse mit dem praktischen Vollzug der bisherigen Regelungen".[374] Lücken, z.B. hinsichtlich der Mitwirkung der ErproberInnen im Kirchenvorstand und in anderen kirchlichen Organen und Gremien, sowie besoldungs- und versorgungsrechtliche Fragen seien geklärt worden.

Beim Vergleich der Präambel des alten und des neuen Erprobungsgesetzes fällt allerdings auf, daß der Geltungsbereich hinsichtlich des zeitlichen, personellen und konzeptionellen Umfangs entscheidend verändert wurde.[375] Es handelte sich nicht mehr um eine nur vorübergehend gültige personalpolitische Hilfe für die Bewältigung des "TheologInnenbergs", sondern das Gesetz sollte die veränderten Vorstellungen einer Verbindung von Ehe, Familie und Beruf aufgreifen und einen Beitrag zur besseren Erfüllung der kirchlichen Aufgaben leisten. Es war als dauerhaftes Recht innerhalb des VELKD-Dienstrechts vorgesehen. Neben PfarrerInnen und KirchenbeamtInnen sollte es nun auch für ReligionspädagogInnen und DiakonInnen Anwendung finden.[376]

Die im Erprobungsgesetz von 1980 genannten eingeschränkten Arbeitsformen, Beurlaubung, Teildienstverhältnis und TheologInnenehepaar auf einer Stelle, sollten ebenso erhalten bleiben wie die den Dekanaten eingeräumten haushaltsrechtlichen Freiräume für bestimmte Schwerpunktsetzungen. Der Titel für TheologInnen in einem solchen Dienstverhältnis sollte allerdings nicht mehr "PfarrvikarInnen", sondern "Pfarrerdienstverhältnis auf Zeit" lauten und als Angestelltenverhältnis gestaltet sein.

Die entscheidende Neuerung war, daß Teildienstverhältnisse nicht mehr zeitlich begrenzt werden mußten. Die Möglichkeit eines vorübergehenden Wechsels von einem Voll- zu einem Teildienstverhältnis blieb erhalten. Die Beschränkung eines Dienstverhältnisses sollte durch die klare Erfassung arbeitsmäßig abgrenzbarer Teilbereiche aus der Tätigkeit einer Pfarrstelle, jedoch nicht stundenmäßig festgelegt sein. Die Voraussetzung für die Übernahme eines Teildienstverhältnisses war, daß der Lebensunterhalt abgesichert war, wie es der Alimentationsgrundsatz forderte. Eine Rückkehr von einem halben zu einem vollen Dienstverhältnis sollte sowohl aus persönlichen als auch

---

374 LS NEUENDETTELSAU 1986, Begründung des Erprobungsgesetzes, S. 162f.

375 Vgl. LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 179: Neuer Wortlaut der Präambel zu Vorlage 1 Betr. Gemeinsame Vorlage von Landeskirchenrat und Landessynodalausschuß zum Erprobungsgesetz - Hier: Ergebnisse der Beratungen des Rechts- und Verfassungsausschusses der Landessynode; Präambel des neuen EPG: "Zweck dieses Kirchengesetzes ist es, im Bereich des kirchlichen Dienstrechtes die Voraussetzungen für die Ausgestaltung neuer Dienstverhältnisse für Pfarrer, Diakone und Kirchenbeamte zu schaffen und neue haushaltsrechtliche Formen zu erproben. Bei dem Bestreben, möglichst viele geeignete Bewerber aufzunehmen, steht der Auftrag der Kirche im Mittelpunkt." Eine Erläuterung zu der in der Präambelveränderung zum Ausdruck kommenden Verschiebung der mit dem EPG verfolgten Interessen findet sich in der Begründung zum neuen Erprobungsgesetz, LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 164.

376 Hinsichtlich der Frage eines geschlechtsspezifischen Geltungsbereiches des Erprobungsgesetzes angesichts dessen ausschließlich maskuliner Berufsbezeichnungen wurde in der zum Gesetzestext vorgelegten Begründung festgestellt: "Entsprechend der bisherigen Übung beim Ausformulieren von Gesetzen wird darauf verzichtet, neben der maskulinen Form jeweils noch das Femininum aufzulisten. Es ist selbstverständlich, daß das Erprobungsgesetz auch für Frauen Anwendung findet." LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 178: Begründung zu §24 Geltungsbereich.

aus dienstlichen Gründen, z.B. bei Veränderung der kirchlichen Personalstruktur, erfolgen können. Im letzten Fall sollten die persönlichen Verhältnisse berücksichtigt werden.

Für Leitungspositionen galten Teilbeschäftigte weiterhin als ungeeignet, da sich die engen personalen Beziehungen zwischen Vorgesetztem und Untergebenen nicht auf mehrere Personen übertragen ließen.[377] Allerdings sollte eventuell die Übernahme des SeniorInnenamtes möglich sein, wenn dieses von der Funktion "Stellvertretung des Dekans" entlastet würde. Neu war auch, daß sich zwei Teilbeschäftigte eine Pfarrstelle teilen konnten, die mit der Geschäftsführung des Pfarramts verbunden war. Der Landeskirchenrat sollte nach Anhörung der beiden Teilbeschäftigten entscheiden, wem von beiden die Geschäftsführung zu übertragen sei. In der Regel sollte mit der Pfarramtsführung auch das Bewohnen der Dienstwohnung verbunden sein.

TheologInnenehepaare konnten sich nun zeitlich unbefristet eine Stelle teilen. Das Gesetz schränkte den ihnen möglichen Stellenumfang - gegen die Stellungnahme des AEE und des TheologInnenkonvents - kirchenrechtlich auf eine ganze Stelle ein. Der Landeskirchenrat fand eine Erweiterung auf eineinhalb Stellen "für die flexible Handhabung hinderlich", machte jedoch die Zusage, "über das faktisch Nicht-Mögliche hinaus keine weiteren Beschränkungen" vorzunehmen.[378] Jedoch gebe es auch in Zeiten ohne Stellenmangel nur sehr begrenzte Möglichkeiten, zwei volle Gemeindepfarrstellen in räumlicher Nähe zu übertragen. Dies sei lediglich in größeren Städten oder als Kombination von Gemeinde- und Funktionspfarramt möglich. Vorübergehend müsse ein TheologInnenehepaar auch die Beurlaubung eines Ehepartners in Kauf nehmen. Grundsätzlich behandelte das neue Erprobungsgesetz TheologInnenehepaare allerdings eher wie zwei Teildienstbeschäftigte. So mußten sie sich z.B. bei Mutterschutz und Erziehungsurlaub nicht mehr gegenseitig vertreten, sondern wurden in den Vertretungsplan des Dekanates einbezogen. Sie wurden jetzt getrennt besoldet entsprechend ihrem individuellen Dienstalter. Die Übernahme einer Nebenbeschäftigung war für sie nun wie für andere Teilbeschäftigte möglich. Sie durften dabei nicht in Konkurrenz zu anderen Arbeitskräften treten. Ihre Versorgungsleistungen wurden gegenüber anderen Teildienstleistenden reduziert, um TheologInnenehepaare nicht besser als eine traditionelle Pfarrfamilie zu stellen.[379]

Die vierte Form der neuen Dienstverhältnisse, den Pfarrdienst im Angestelltenverhältnis, wollte der Landeskirchenrat nur in begründeten Sonderfällen wie Alter, Gesundheit oder Auslandstätigkeit eingehen.

Die Einschätzung des überarbeiteten Erprobungsgesetzes war im Gegensatz zur Aufbruchstimmung bei der Verabschiedung des Erprobungsgesetzes 1980 eher nüchtern. Es handele sich um eine "Mangelverwaltung", die allerdings jungen TheologInnen eine Einstiegschance biete. Der Landes-

---

377 Vgl. LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 74: OKR Grethlein, Einführung zum neuen Erprobungsgesetz.

378 Im ursprünglichen Entwurf war dies in § 14 festgelegt worden. In der überarbeiteten Fassung kam es in § 17. Die Begründung für die flexible Handhabung findet sich in LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 172.

379 Während anderen Teildienstleistenden ein Versorgungsanspruch in einer Höhe bis maximal 43% eingeräumt wurde - wodurch der Kirchenkasse bei der Versorgung zweier Teildienstleistender Kosten in Höhe von 86% gegenüber dem Höchstsatz von 75% bei einem Volldienstbeschäftigten entstanden - wurde einem TheologInnenehepaar ein Versorgungsanspruch in Höhe von mindestens 35% bis maximal 75% zugestanden, so daß sie keinesfalls mehr erhielten als eine traditionelle Pfarrfamilie im Ruhestand. Der tatsächliche Versorgungsanspruch errechnete sich aus einer Multiplikation der "tatsächlich ruhegehaltsfähigen Dienstzeit" mit dem "fiktiven Ruhegehaltssatz" und der Division dieser Summe durch die "fiktive ruhegehaltsfähige Dienstzeit". Dieses sog. Zeit-Zeit-Modell entsprach den staatlichen Regelungen für Versorgungsansprüche Teildienstbeschäftigter. Erklärung inklusive Beispiele: Siehe Begründung des Gesetzentwurfes in LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 176.

synode wurde eine "Neuordnung des Besoldungssystems unter Verarbeitung des Gedankens der familiengerechten Besoldung" empfohlen.[380] Es sei kein "ideales Kirchengesetz", aber ein Versuch, "die Herausforderungen unserer Jahre anzunehmen und darauf angemessen zu reagieren". Ein Synodaler wies auf den erheblichen Handlungs- und Entscheidungsspielraum hin, den der Landeskirchenrat mit seinem Interesse an einer "möglichst flexiblen Handhabung" in dem neuen Gesetz gewann. Dem dienten Formulierungen, wie "in besonderen Fällen“, "im Hinblick auf die familiäre Situation“, "wenn gewichtige Gründe vorliegen“, "in der Regel".[381] Die Landessynode 1986 in Neuendettelsau stimmte trotz mancherlei Bedenken diesem Gesetz mit lediglich drei Gegenstimmen und drei Enthaltungen zu.

Den zehn TheologInnenehepaaren, die ihren Dienst unter den besoldungsrechtlich besseren Bedingungen des alten Erprobungsgesetzes angetreten hatten, stellte die Synode Ausgleichszahlungen in Aussicht.[382] Sie beauftragte den Landeskirchenrat, weitere in der Praxis auftretende Probleme durch eine entsprechende Verwaltungspraxis oder Gesetzesentwürfe aufzugreifen.[383]

In der Folgezeit sah der bayerische Landeskirchenrat vor allem in der Ausschreibung und Besetzung von Teildienststellen erhebliche Probleme, insbesondere bei der Umwandlung normaler Pfarrstellen in Teildienstverhältnisse. Seiner Meinung nach waren gemeindliche Teildienststellen vor allem in Pfarrstellen mit einer verminderten Gemeindemitgliederzahl bzw. bei der Auflösung von zusammengelegten Gemeindeverbänden möglich. Der geistliche Ausschuß der bayerischen Landessynode regte die Einrichtung von Teildienststellen auch über den Landesstellenplan hinaus dort an, "wo die Verantwortlichen einer Gemeinde eine besondere missionarische Initiative ergreifen und ein entsprechendes Konzept vorlegen".[384]

Die Einführung einer "Ordination ohne Dienstverhältnis" hatte die VELKD ihren Gliedkirchen empfohlen. In der bayerischen Landeskirche waren Anfang 1986 bereits vier "ins Ehrenamt ordinierte Theologinnen" anzutreffen, deren Lebensunterhalt in der Regel der Ehepartner absicherte. Wie andere Ordinierte wurden sie in ihrer Ordination auf Schrift und Bekenntnis, die Wahrung des Beichtgeheimnisses und eine dem geistlichen Stand angemessene Lebensführung verpflichtet. Sie bekamen einen fest umschriebenen Dienstauftrag. Die ins Ehrenamt Ordinierten gehörten den Pfarrkapiteln, jedoch nicht den Kirchenvorständen der Gemeinden an, in deren Bereich sie mitarbeiteten. Der bayerische Theologinnenkonvent äußerte Bedenken gegen diese zunächst ausschließlich von Frauen ergriffene Ordinationsform. Seiner Meinung nach war diese Entscheidung nicht ausreichend theologisch reflektiert, und es bestand die Gefahr einer Ordination zweiter Klasse. Die Bezeichnung "Ordination ins Ehrenamt" stelle außerdem nicht klar, ob in einer anderen kirchlichen Personalsituation auch eine Übernahme in ein reguläres Dienstverhältnis möglich sei. Um zu verhindern, daß bisher bezahlte Stellen verlorengingen, z.B. in der Krankenhausseelsorge, sollten die ins Ehrenamt ordinierten Theologinnen ausschließlich in zusätzliche Arbeitsfelder kommen und,

---

380 Siehe LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 74, OKR Grethlein, Einführung in das neue EPG sowie Begründung, S. 163.

381 LS NEUENDETTELSAU 1986, S. 77, Synodaler Walther.

382 Siehe LS MEMMINGEN 1986, S. 109, Beschluß.

383 Vgl. LS ANSBACH 1987, S. 78f, OKR Birkhölzer, Ausschußbericht.

384 LS ANSBACH 1987, OKR Birkhölzer, S. 78 und Synodaler Pfannschmidt, S. 79.

wie in anderen Landeskirchen, die Möglichkeit zu nebenamtlichen Dienstverhältnissen auf Honorarebene erhalten.[385]

Der Landeskirchenrat wiederum betonte, daß die ehrenamtliche Ordination es in Zeiten der Stellenknappheit möglich mache, daß Theologinnen nicht umsonst studiert hätten. Es sei theologisch bedeutsam, daß die Ordination zum Dienst der Kirche nun auch ohne Bindung an ein öffentlich-rechtliches Dienstverhältnis möglich sei. Dies sei die erste Abkoppelung der Kirche von den im öffentlichen Dienst übernommenen Dienst- und Tarifforderungen. Auch der Apostel Paulus habe seine Predigttätigkeit ohne Bezahlung neben seiner Erwerbstätigkeit als Teppichweber ausgeführt. Kirche und Gesellschaft müßten neue Wege gehen, da durch die technische und industrielle Entwicklung sowie die Emanzipation der Frau nicht mehr ausreichend Arbeitsplätze für alle vorhanden seien.[386]

*Die Weiterarbeit des bayerischen Theologinnenkonvents: Situationsanalyse, Schwerpunktsetzung und Kooperation mit anderen kirchlichen Gruppierungen*

Ab Beginn der achtziger Jahre stieß der bayerische Theologinnenkonvent einerseits durch das Aufkommen der feministischen Theologie und andererseits durch die neuerlichen Einschränkungen der Theologinnenarbeit bei den jungen Theologinnen wieder auf stärkeres Interesse. Das Bedürfnis nach einer kollektiven Meinungsbildung und Interessenvertretung wuchs.

Dies wurde 1985 anläßlich des zehnjährigen Jubiläums der Frauenordination in Bayern und des 50jährigen Bestehens des bayerischen Theologinnenkonvents deutlich. Das leitende Team des Theologinnenkonvents versuchte durch verschiedene Beiträge einen Einblick in die historischen, ökumenischen und kirchenpolitischen Aspekte und Erfahrungen von Theologinnen in den neuen Dienstverhältnissen und im Vikariat zu geben. Für die Theologinnen stellte sich die Frage: "Wir waren vor 10 Jahren von dem Wunsch ausgegangen, uns von alten mächtigen Leitbildern im Pfarramt frei zu machen und ein alternatives Berufsbild zu entwickeln, in dem Werte eingebracht werden, die gemeinhin Frauen zugeschrieben werden. Wieweit ist die Verwirklichung dieses Wunsches wirklich geglückt? Wie geht das anderswo?"[387]

Als spezielle Probleme der weiblichen Berufstätigkeit im geistlichen Amt sahen sie die Berufssituation in Teildienstverhältnissen, die Frage der Familienplanung infolge der Ausbildungsverlängerung, die Angst vor der Verdrängung durch männliche Kollegen und die Unsicherheit im Umgang mit der ehrenamtlichen Ordination an. Gemeinsam mit ihren männlichen Berufskollegen hatten sie mit der Bruchstückhaftigkeit ihrer eigenen Arbeit, den Konflikten mit starren Kirchenstrukturen und Gebräuchen umzugehen und für ihre theologische Weiterbildung zu sorgen.

Bei dem vom Theologinnenkonvent organisierten Studientag in Nürnberg zum Thema "Frauen in der Kirche" wurde über den historischen Weg der bayerischen Theologinnen, über ihre aktuellen Probleme und über die Solidarität der Theologinnen mit anderen Frauen in der Kirche gesprochen. Ein "Markt der Möglichkeiten" machte die Vielfalt kirchlicher Frauenberufe und die Vielzahl der Kontakte des Theologinnenkonvents mit anderen kirchlichen Gruppierungen deutlich. Grußworte

---

385 ABTK/JESSE: Gabriele Gräter, Karola Glenk, Empfehlung des Theologinnenkonventes bei seiner letzten Tagung in Grafrath vom 17.-19.1.1986 an den Gemischten Ausschuß zur Novellierung des Erprobungsgesetzes und an den Landessynodalausschuß.

386 Entsprechende Äußerungen von OKR Birkhölzer und Kreisdekan Kalb finden sich in dem Artikel "Pfarrerin für Gotteslohn" in der SZ vom 11./12.1.1986, S. 27.

387 ABTK/JESSE: Brief von Kathrin Jesse an Gudrun Diestel vom 11.10.1984.

des Landeskirchenrates und des gesamtdeutschen Theologinnenkonvents, einer Pastorin der mecklenburgischen Partnerkirche sowie katholischer Theologinnen zeigten Aspekte der Berufsgeschichte im ökumenischen Horizont. Den feministisch-theologischen Horizont brachte der Vortrag Elisabeth Moltmann-Wendels zum Thema "Gottesbild und Weiblichkeit" zur Sprache. Kabarettbeiträge und die Arbeitsgruppe "Rechtliche und gesellschaftliche Aspekte der Mitarbeit von Frauen in der Kirche" machten die differenten Positionen des Theologinnenkonvents und des Landeskirchenrats hinsichtlich des 100%-Beschlusses unüberhörbar. Als einen künftigen Schwerpunkt faßten die Teilnehmerinnen die Auseinandersetzung mit der ehrenamtlichen Arbeit von Frauen in der Kirche ins Auge.[388]

Der Wunsch nach einer stärkeren Solidarisierung zwischen den Frauen in der Kirche hatte bereits im Jahre 1978 zu einem Treffen des Theologinnenkonvents mit den Gemeindereferentinnen geführt, bei dem sie das Problem hierarchisch-patriarchalischer Strukturen und Rollenbilder in Kirche und Theologie, Familie, Jugendarbeit und Gemeinde diskutierten.[389] Bei einer Begegnung zwischen Pfarrfrauen und Theologinnen 1986 versuchten sich beide Gruppen zunächst ihre unterschiedlichen Lebens- und Arbeitssituationen verständlich zu machen, um die daraus entstehenden Konflikte, gegenseitigen Zuschreibungen und Erwartungen aufzuspüren und Möglichkeiten einer gegenseitigen Akzeptanz und Solidarisierung zu suchen. Als eine mögliche Konfliktsituation sahen sie das Nebeneinander von TheologInnenehepaar und traditioneller Pfarrfamilie an. Diese Konstellation führte häufig zu Konkurrenzgefühlen bei Interesse an gleichen Arbeitsfeldern, Minderwertigkeitsgefühlen infolge fehlender theologischer Ausbildung oder mangelnder langjähriger Erfahrung sowie Neidgefühlen gegenüber der finanziellen Unabhängigkeit der Theologinnen. Die jungen Theologinnen erinnerten die älteren Pfarrfrauen manchmal schmerzhaft an deren erzwungene Berufsaufgabe. Die jungen Theologinnen wiesen darauf hin, daß ihre Privilegien in Form eigener Gehalts- und Rechtsansprüche auch bedeuteten, daß sie die Verantwortung gegenüber der Kirchenleitung selbst tragen mußten und z.B. zur Präsenz verpflichtet waren. Alleinstehende Theologinnen fühlten sich manchmal gegenüber Pfarrfrauen diskriminiert, wenn Entscheidungen über die Gemeindearbeit am Eßtisch der Pfarrfamilie statt in der Dienstbesprechung getroffen würden und sich die Pfarrfrauen in das Privatleben der Theologinnen einmischten. Beide Gruppen verabredeten gemeinsame Absprachen und die Suche nach Möglichkeiten, sich gegenseitig zu entlasten statt zu konkurrieren. Die jeweiligen persönlichen Entscheidungen für die eigene Lebens- und Arbeitsform wollten sie wechselseitig respektieren. Gemeinsam wollten sie sich um eine Verbesserung der Bedingungen ehrenamtlicher Frauenarbeit in der Kirche bemühen, z.B. was die Unkostenerstattung, die Teilnahme an Fortbildungsangeboten, die Anerkennung von Kompetenz und Grenzen anbelangte.[390]

Einen anderen wichtigen Kooperationspartner fand der bayerische Theologinnenkonvent in der zweiten Hälfte der 80er Jahre im bayerischen Pfarrer- und Pfarrerinnenverein, der dem Theologinnenkonvent in seinen Gremien einen zusätzlichen Platz einräumte. Beide Gruppierungen waren der

---

388 ABTK/JESSE: Dr. Dorothea Vorländer, Bericht über den Studientag "Frauen in der Kirche" in Nürnberg/St. Egidien am 19.10.1985 (4 S.), verfaßt am 18.2.1986.

389 ABTK/JESSE: Rundbrief Katharina Jesses an ihre Kolleginnen vom 14.9.1979 mit einem Bericht über den Theologinnenkonvent vom 23.5.-25.4.1978.

390 ABTK/JESSE: Protokoll des Gespräches zwischen Pfarrfrauen und Pfarrerinnen am 20.6.1986 in Nürnberg, abgefaßt von Barbara Dietzfelbinger am 24.6.1986.

Ansicht, daß der Strukturwandel innerhalb der PfarrerInnenschaft eine Neuordnung des Pfarrberufs erfordere. Sie entwickelten gemeinsam Vorschläge für eine Arbeitszeitverkürzung und Entlastung im Pfarramt durch eine verbesserte persönliche Arbeitsorganisation und strukturelle dienstliche Veränderungen. Sie traten für angemessene Vertretungsregelungen bei längerfristigen Dienstunterbrechungen infolge Vakanz, Krankheitszeiten, Erholungs- und Fortbildungsurlaub, Mutterschutz und Erziehungsurlaub ein. Als Vertretungen kamen in ihren Augen z.B. TheologInnenehepaare in Frage, deren Dienstverhältnisse vorübergehend erweitert werden sollten.[391]

Angesichts der wachsenden Anzahl von Theologinnen in der bayerischen Landeskirche stellte der Theologinnenkonvent Überlegungen hinsichtlich der künftigen Struktur des Konvents an und erwog eine Vereinsgründung. Die Theologinnen richteten an den Konvent die Erwartung, daß er feministisch-theologische Fragestellungen, wie die Suche nach einer frauenspezifischen Spiritualität, die Bearbeitung gesellschaftlicher Fragen und Bemühungen um eine frauengerechte Sprache sowie Initiativen zur Veränderung des traditionellen Pfarrerbildes aufgreife. Außerdem strebten sie juristische Beratung und die Unterstützung des Kommunikationsflusses zwischen den Theologinnen an. Eine Vereinsgründung lehnte die Mehrheit ab.

Die neue Satzung von 1990 charakterisiert den Konvent folgendermaßen: "Der Konvent der evangelischen Theologinnen ist ein freiwilliger und unabhängiger Zusammenschluß von Theologinnen in Bayern, die zusammenwirken, indem sie sich in konzentrischen Kreisen zusammenfinden; diese Kreise sind die jeweilige Konventstagung, die Regionalkonvente, das erweiterte Team und das Leitende Team und verschiedene Arbeits- und Interessengruppen."[392] Die Mitgliedschaft sollte jeder Frau offenstehen, die ihr Theologiestudium abgeschlossen hatte und der bayerischen Landeskirche angehörte. Bei Übergang in eine andere Landeskirche sollte auf Antrag die Mitgliedschaft weiterhin möglich sein. Studentinnen konnten ohne Stimmrecht teilnehmen. Rundbriefe sollten die Verbindung zwischen den Theologinnen aufrechterhalten. In dem Leitenden Team des Konvents sollten weiterhin Theologinnen aus unterschiedlichen Arbeits- und Lebenssituationen repräsentiert sein. Als Aufgaben des Konvents legte die neue Ordnung fest, daß er die Kommunikation über "theologische und gesellschaftliche Fragen der Gegenwart" pflegen, die anstehenden Probleme aufgreifen sowie kirchenreformerische Arbeit mit Bezug auf die gesellschaftliche Situation und in Kontakt mit anderen Gruppierungen wie Pfarrer- und Pfarrerinnenverein, dem gesamtdeutschen Theologinnenkonvent, VbV und LabeT betreiben solle.

*Die erneute Diskussion über geschlechtsspezifische Regelungen für den Pfarrberuf hinsichtlich der Gewährung des Erziehungsurlaubs und der Abschaffung des Vetoparagraphen*

Die Frage nach speziellen Sonderbestimmungen zur Anwendung des staatlichen Erziehungsurlaubsgesetzes stellte sich für die bayerische Landeskirche, nachdem die VELKD in ihrer Generalsynode am 22.10.1986 den Beschluß gefaßt hatte, PfarrerInnen und KirchenbeamtInnen einen Rechtsanspruch auf Erziehungsurlaub einzuräumen. Den Gliedkirchen gab sie jedoch die Möglichkeit zu abweichenden Regelungen.[393]

---

391 ABTK/JESSE: Ergebnisprotokoll des Treffens zwischen Theologinnenkonvent (Leitendes Team) und Pfarrerverein (Hauptvorstand) am 11.5.1987 21.00 Uhr Rummelsberg, Protokoll Dr. Brigitte Probst, 20.5.1987.

392 ABTK/JESSE 1990: Satzung des Konventes evangelischer Theologinnen in Bayern (Fassung vom 23.1.1990 in Puschendorf).

393 Vgl. LS NÖRDLINGEN 1987, S. 157: Wiedergabe des VELKD-Generalsynodenbeschlusses.

Der bayerische Landeskirchenrat erarbeitete daraufhin mit dem Landessynodalausschuß eine Vorlage für die Frühjahrssynode 1987. Dort hieß es: "Der Landeskirchenrat kann im Einzelfall Erziehungsurlaub gewähren, wenn gewichtige persönliche Gründe bestehen und die dienstlichen Belange in angemessener Weise gewahrt sind. Bei Gemeindepfarrern sind Kirchenvorstand und Dekanatsausschuß vorher zu hören."[394]

Bei der Behandlung dieser Vorlage kam es zur Uneinigkeit zwischen Rechtsausschuß und Organisationsausschuß, ob eine geschlechtsspezifische Regelung getroffen werden sollte und welche Auswirkungen auf das Pfarrerbild sowie das Verständnis von Ordination und Installation zu erwarten bzw. zu befürchten waren. Als es zu keiner Einigung kam, vertagten sie die Frage und vereinbarten ein gemeinsames Treffen der beiden Ausschüsse.[395] Es zeigte sich, daß es vier verschiedene Positionen gab. Drei davon plädierten für eine geschlechtsunspezifische Regelung. Von diesen wollten wiederum zwei eine Formulierung, die den Landeskirchenrat verpflichten sollte, den Erziehungsurlaub zu gewähren. Eine Position war bereit, dies auf den "Regelfall" einzugrenzen.

Der Synodale Anders plädierte als einziger für eine geschlechtsspezifische Regelung in der Form, daß der Landeskirchenrat Theologinnen in der Regel, außer bei zwingenden dienstlichen Einwänden, den Erziehungsurlaub genehmigen sollte, während er ihn Theologen nur im Ausnahmefall gewähren sollte, wenn zwingende persönliche Gründe bestanden und die dienstlichen Belange angemessen geregelt waren.[396] Anders begründete seine geschlechtsspezifische Position damit, daß durch Schwangerschaft, Geburt und Stillen des Kindes eine natürliche Nähe zwischen Mutter und Kind existiere, während die Bindung zwischen Vater und Kind erst im Laufe der Zeit wachse. Die Mutter brauche nach der Geburt eine längere Erholungspause. Dafür habe die Gemeinde Verständnis. Nur in außergewöhnlichen familiären Situationen habe die Gemeinde jedoch Verständnis dafür, wenn sich der männliche Theologe bei der Abwägung der Verpflichtungen, die er durch Ordination, Installation und Ehe eingegangen sei, ausgerechnet gegen die geistlichen Bindungen entscheide, die ihm Privilegien in Form von Dienstwohnung und Stelleninhaberschaft einbrächten. Einen Konflikt mit dem staatlichen Gleichstellungsgrundsatz sah Anders bei seiner Regelung nicht, da es sich bei dem betreffenden Lebensverhältnis um "biologische Unterschiede" handele.

Die große Mehrheit der SynodalInnen und auch die Vertreter des Landeskirchenrates lehnten jedoch eine geschlechtsspezifische Regelung ab. Diese habe eine Diskriminierung der Theologinnen bei der Stellenbewerbung zur Folge, verstoße gegen den Gleichheitsgrundsatz des Grundgesetzes und mißachte die Bemühungen der jungen Generation, zu einer Neuaufteilung der beruflichen und familiären Aufgaben zu kommen. Die Differenz zwischen dem Mutterschutz, der der Frau aufgrund von Schwangerschaft und Geburt zukomme, und dem Erziehungsurlaub, der vor allem das Wohl des Kindes im Auge habe, werde nicht beachtet.[397] Eine Minderheit von fünf SynodalInnen befürwortete eine generelle geschlechtsunspezifische Anwendung und Übernahme des staatlichen

---

394 LS NÖRDLINGEN 1987, S. 156f.: Vorlage 1 zur LS Ansbach: Entwurf eines Kirchengesetzes zu den Ergänzungs- und Ausführungsbestimmungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

395 Vgl. LS ANSBACH 1987, S. 81f.

396 Siehe LS NÖRDLINGEN 1987, Änderungsantrag des Synodalen Anders zum Entwurf eines Kirchengesetzes, S. 157, sowie Begründung S. 158f.

397 Vgl. LS NÖRDLINGEN 1987, OKR Glaser, S. 103; Synodalin Atzkern, S. 102; Synodalin Höcht-Stöhr, S. 41. S. 101. Synodalin Becker, S. 42.

Rechtsanspruchs auf Erziehungsurlaub in das Kirchenrecht. Die anderen beiden Positionen unterschieden sich darin, ob der Landeskirchenrat den Erziehungsurlaub gewähren konnte oder im Regelfall gewähren mußte. Einig waren sie sich darin, daß die Einschränkung "im Einzelfall" aus der Vorlage des Landeskirchenrates entfernt werden sollte.[398]

Der Personalreferent des Landeskirchenrates, OKR Grethlein, begründete das Interesse des Landeskirchenrates an einer Kann-Regelung damit, daß er sich einen großen Entscheidungsspielraum sichern und keine Beweispflicht bei Ablehnung haben wolle. Streitfälle sollten nicht in die Öffentlichkeit gelangen. "In aller Regel" gewähre der Landeskirchenrat den Erziehungsurlaub. Er forderte die SynodalInnen auf, Vertrauen in den Landeskirchenrat zu setzen, "daß wir im Interesse der betroffenen Gemeinden und Pfarrfamilien verantwortlich, großzügig und familienfreundlich entscheiden werden".[399]

Die Gegner einer Gewährung des Erziehungsurlaubs "im Regelfall" wiesen auf die Schwierigkeiten hin, die den Gemeinden durch die Entgeltung von Vertretungsleistungen und belegte Dienstwohnungen entstehen könnten. Bei mehreren aufeinanderfolgenden Geburten könne es so zu einer faktischen Stillegung der Stelle kommen.[400] Eine andere Gruppe, die die "Regelfall-Regelung" ablehnte, begründete dies mit der Besonderheit des Pfarrberufs aufgrund von Ordination und Installation.[401] Die PfarrerInnen wären mit dem Erziehungsurlaub gegenüber Gemeindegliedern, die als Selbständige oder Handwerker ihr Geld verdienten, privilegiert. Sie würden dadurch ihre Mittelschichtszugehörigkeit betonen, statt ihre Klammerfunktion zwischen allen Gesellschaftsschichten der Gemeinde wahrzunehmen.[402]

Die BefürworterInnen einer Gewährung des Erziehungsurlaubs im Regelfall sahen hingegen in einer solchen Regelung die Vorbildfunktion des Pfarrhauses für eine gleichberechtigte familiäre Arbeitsteilung am besten gewährleistet. Die Kirche könne damit ihren in kirchlichen Stellungnahmen für eine kindergerechte Familien- und Gesellschaftspolitik geäußerten Forderungen entsprechen und ein Beispiel für andere Arbeitgeber im öffentlichen Dienst oder in der Wirtschaft geben.[403] Die praktischen Probleme sollte sie wie bei anderen Vakanzen regeln. Schwangerschaft und Erziehungsurlaub seien nicht mehr als Ausnahmesituation zu betrachten, sondern es seien für Gemeinden und TheologInnen befriedigende Regelungen zu treffen. Einige Synodalinnen machten darauf aufmerksam, daß nach der staatlichen Regelung des Erziehungsurlaubs eine Weiterarbeit bei dem alten Arbeitgeber mit einer halben Stelle möglich wäre. Vermutlich würden nur wenige TheologInnen den Erziehungsurlaub in Anspruch nehmen, da sie mit der damit verbundenen finanziellen Versorgung den Lebensunterhalt nicht sichern könnten.[404] Andere SynodalInnen wiesen darauf hin, daß die Debatte über den Erziehungsurlaub zeige, daß eine Beschäftigung mit dem Pfarrerbild und den Pflichten, die aus der Ordination hinsichtlich der Lebensführung und dem Lebensstil erwachsen, sowie mit den Spezifika des kirchlichen Arbeitsrechts dringend nötig sei. Die Re-

---

398 Vgl. LS NÖRDLINGEN 1987, Bericht des Landessynodalausschuß-Präsidenten, S. 27.

399 LS NÖRDLINGEN 1987, OKR Glaser, Vorlage des Landeskirchenrats, S. 103.

400 Vgl. LS NÖRDLINGEN 1987, Bericht von Landesbischof Hanselmann, S. 21.

401 Vgl. LS NÖRDLINGEN 1987, S. 39. Dies stellte der Berichterstatter als die Meinung der Mehrheit des Rechtsausschusses dar.

402 Siehe LS NÖRDLINGEN 1987, Synodaler Scheler, S. 107.

403 Siehe LS NÖRDLINGEN 1987, Synodalin Höcht-Stöhr, S. 44; Synodalin Atzkern, S. 108.

404 Siehe LS NÖRDLINGEN 1987, Synodalin Becker, S. 42; Synodalin Höcht-Stöhr, S. 41.

gelungen sollten die jüngere Generation zum kirchlichen Dienst ermutigen statt bei ihnen Mißtrauen gegen die kirchliche Struktur hervorzurufen.[405] Schließlich stimmte die Mehrheit der SynodalInnen für eine geschlechtsunspezifische "Kann-Regelung": "Der Landeskirchenrat kann Erziehungsurlaub gewähren, wenn gewichtige persönliche Gründe bestehen und wenn die dienstlichen Belange in angemessener Weise geregelt sind. Bei Gemeindepfarrern sind Kirchenvorstand und Dekanatsausschuß vorher zu hören."[406]

Der zweite Zusammenhang, in dem Ende der 80er Jahre die bayerische Synode erneut über die Notwendigkeit bzw. Begründbarkeit geschlechtsspezifscher Regelungen für den Pfarrberuf diskutierte, war die Debatte um das Fortbestehen des Vetoparagraphen. Dieser war 1975 als Gewissensschutz für die Gegner der Frauenordination in die Pfarrstellenbesetzungsordnung aufgenommen worden. Er gab einem in seinem Arbeitsfeld betroffenen Pfarrer bzw. der Mehrheit eines Kirchenvorstandes die Möglichkeit, ein Veto gegen die Ausschreibung einer Pfarrstelle auch für Theologinnen einzulegen.[407]

Bereits beim zehnjährigen Jubiläum der Frauenordination 1985 wurde eine Streichung des Vetoparagraphen gefordert. Der Dienst der Theologinnen habe sich bewährt. Eine Fortdauer der Einschränkung sei nicht begründbar und nicht mehr tragbar.[408] Zwischen Gegnern und BefürworterInnen der Frauenordination begann daraufhin von neuem eine theologische Debatte, in der sie alte und neue Argumente austauschten. Die Gegner verwiesen erneut auf 1.Kor 14 und 1.Tim 2 sowie auf die Entwicklung in der Ökumene.[409] Als neues Argument brachten sie ein, daß es in der evangelischen Kirche kein Lehramt mit autoritativer Entscheidungsgewalt gebe. Deshalb sei die Diskussion über die hermeneutischen Differenzen und die dogmatischen Fragen, z.B. des Amtes, bis zur Einmütigkeit fortzusetzen. Mit den Ostkirchen sollten die evangelischen Kirchen einen Dialog über den Dienst der theologisch gebildeten Frau führen, mit dem Ziel, das urchristliche Diakonissenamt wieder zu erwecken und Frauen zu diesem zu ordinieren. Die Gegner der Frauenordination sollte die Kirchenleitung nicht als Einzelfälle für die Seelsorge behandeln, wie wenn Dissidenten in die Psychiatrie abgeschoben würden, sondern ihre Gewissensentscheidung respektieren. Der Vetoparagraph müsse bleiben, "bis der letzte überzeugt ist".[410]

Die Befürworter der Frauenordination richteten dagegen ein Wort an die Gemeinden, in dem sie deren Schriftgemäßheit darlegten. 1.Tim 2 und 1.Kor 14 seien im Gesamtzusammenhang der Bibel zu interpretieren. Paulus habe damit vor Mißständen warnen wollen. Es handele sich nicht um ein

---

405 Siehe LS NÖRDLINGEN 1987, Synodale Sommer und Haag, S. 108.

406 LS NÖRDLINGEN 1987, S. 123.

407 Die entsprechende gesetzliche Bestimmung findet sich: HEINTZEL 510 Pfr StBO II.Abschnitt: Ausschreibung §2 (in Zukunft abgekürzt: 510):
Absatz 3:"Das Recht, sich um eine bestimmte Stelle zu bewerben, kann der Landeskirchenrat auf Pfarrer, Pfarrerinnen, Pfarrverwalter, Pfarrverwalter im Probedienst, Pfarramtskandidaten oder Pfarramtskandidatinnen beschränken."
Absatz 4: "Der Landeskirchenrat muß die Ausschreibung auf Pfarrer, Pfarrverwalter oder Pfarramtskandidaten beschränken, wenn bei der Stellenbesetzungsbesprechung die Mehrheit der Kirchenvorsteher oder ein zum Dienst in der betreffenden Kirchengemeinde berufener Pfarrer oder Pfarrverwalter es verlangen. Der Inhaber oder Verwalter der Stelle, die zu besetzen ist, kann das Verlangen nach Satz 1 nicht stellen. War der bisherige Inhaber der Stelle eine Pfarrerin, so kann der Landeskirchenrat gemäß Absatz 3 eine Beschränkung der Pfarrstelle vornehmen."

408 ABTK/JESSE: Eingabe an die Landessynode der ELKiB: Betr.: §2(4) der Pfarrstellenbesetzungsordnung (RS 510): Ausschluß von Frauen als Bewerberinnen in Ausschreibungen für Pfarrstellen - unterzeichnet von den Teilnehmerinnen des Frauentages anläßlich des zehnjährigen Bestehens der Frauenordination in der ELKiB, 19.10.1985.

409 Vgl. Korrespondenzblatt Juni 1986, S. 108f.: Beitrag "Kirchenrecht gegen Gottesrecht".

410 SCHLICHTING, Letzte, S. 150-152.

allgemeingültiges Lehrverbot für Frauen. Grundlegendes zum Geschlechterverhältnis verkündige dagegen Galater 3,28. Ein katholischer Theologe unterstützte diese hermeneutischen Klarstellungen. Er wies darauf hin, daß die zwölf Jünger Jesu eine repräsentative Funktion für die zwölf Stämme Israels hatten. Voraussetzung für die Übernahme des geistlichen Amtes könne es aber nicht sein, eine möglichst weitgehende biologische Identität mit diesen zwölf arabischen Männern jüdischen Glaubens zu reproduzieren. Die paulinischen Schriften erwähnen auch Frauen als "Mitkämpferinnen". Andere wiesen auf die Mitverantwortung von Frauen in der Gegenwart hin. Die systematisch-theologische Besinnung über das Geschlechterverhältnis habe von der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau auszugehen und führe dazu, daß beide Geschlechter in gleicher Weise am geistlichen Amt teilhaben könnten.[411]

Der bayerische Theologinnenkonvent reichte nach Gesprächen mit dem bayerischen Pfarrerverein, mit dem LabeT und mit der VbV bei der Herbstsynode 1988 eine Eingabe an die bayerische Landessynode ein, daß der Vetoparagraph aufgehoben werden sollte. Die Theologinnen begründeten dies mit aktuellen Konflikten, die sich durch die mißbräuchliche Anwendung des Vetoparagraphen ereignet hatten.[412] So hatte ein männlicher Kollege eine ordinierte Theologin handgreiflich daran gehindert, an der Installation eines anderen Kollegen im Talar teilzunehmen. Der anwesende Dekan hatte nicht eingegriffen. Der Landeskirchenrat stellte dazu fest, daß der Vetoparagraph sich ausschließlich auf die Bewerbungssituation beziehe, nicht jedoch ein Einspruchsrecht gegen die gemeinsame Teilnahme an dienstlichen Veranstaltungen begründe.[413] In anderen Fällen weigerten sich katholische Geistliche unter Berufung auf den Vetoparagrahen, mit ordinierten evangelischen Amtsträgerinnen ökumenische Trauungen zu vollziehen. Das Pfarrkapitel einer davon betroffenen Theologin richtete an die Landessynode die Bitte, den Vetoparagraph aufzuheben.[414] Auch acht weitere Eingaben an die Landessynode 1988 in Hof forderten die sofortige Aufhebung, die befristete oder die eingeschränkte Weitergeltung des Vetoparagraphen. Die Gruppe, die schon lange gegen die Frauenordination votierte, wandte dagegen ein, daß weiterhin kein theologischer Konsens bestehe. Ihr Minderheitenstatus sei weiterhin zu schützen statt "unter dem Vorwand der Gleichberechtigung einer bestimmten Gruppe von Frauen weiter Privilegien" zu gewähren. Weder die "Trümmerfrauen der Kirche", d.h. die älteren Pfarrfrauen, noch das "Aussterben des Diakonissenberufs" finde genug Beachtung.[415]

---

411 Vgl. die Stellungnahme mehrerer Pfarrer im Korrespondenzblatt Mai 1986, S. 73ff. und S. 412. Im Korrespondenzblatt vom Juli 1986 finden sich auf S. 139-142 Leserbriefe von Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, Dr. M. M. Carijo Guembe, Oberin i.R. Schwester Luise Deutschmann und Pfr. Martin Meiser.

412 ABTK/JESSE: Protokoll des Theologinnenkonvents Januar 1988 in Algertshausen.

413 ABTK/JESSE: Brief von Regina Haller-Beckmann an die Pfarrerkommission z.Hd. Pfr. Weber mit Durchschlägen an OKR Naether, Dekan Zeilinger, Landeskirchenrat, Landessynodalausschuß, Pfr. Greifenberg, Pfrin z.A. Kampf, AFiK. Im Rundbrief des Theologinnenkonvents 1989 gibt Haller-Beckmann einen Auszug aus dem Antwortschreiben von OKR Glaser an den Theologinnenkonvent vom 18.5.1988 wieder, in dem OKR Glaser einen entsprechenden Beschluß des Landeskirchenrats vom 10.5.1988 darstellte. Der betreffende Pfarrer wiederum legte in einer Sondernummer seines Gemeindebriefes ausführlich seine Argumente gegen die Frauenordination dar, wofür er die Heilige Schrift, die ökumenische Diskussion, die Schöpfungstheologie, das Verhältnis von Christus und Gemeinde sowie Gott als Vater heranzog und betonte, daß er gerade durch seinen Einspruch die Würde und Persönlichkeit der Frau schützen wolle.

414 ABTK/GÖTTINGEN: Resolution des Pfarrkapitels Landshut zur Frage der Ordination von Frauen zum Geistlichen Amt (Eingabe 13).

415 ABTK/GÖTTINGEN: Eingabe des AKE (Pfr. Steinlein, 2.Vorsitzender) an den Präsidenten der bayerischen Landessynode Schwab vom 12.10.1988 (Eingabe 18): Betr.: Gewissensschutz; Brief der Evangelisch lutherischen Gebetsbruderschaft/Konvent Bayern (Pfr. Herwig Herr) an die Landessynode vom 14.10.1988; Gesellschaft für Innere und

Der Theologinnenkonvent forderte zunächst die völlige Streichung des Vetoparagraphen und ließ sich dann mit VbV und Pfarrerverein auf den Kompromiß ein, daß der Vetoparagraph weiterhin für die bis zum 4.12.1975 ordinierten Pfarrer gelten sollte. Es dürfe nicht auf die Dauer eine Ordination erster und zweiter Klasse geben.[416] Ähnlich wie in der AEE-Eingabe wiesen die Theologinnen darauf hin, daß der Vetoparagraph bereits 1975 eine Kompromißlösung dargestellt habe. Inzwischen habe sich der Dienst der Theologinnen bewährt und sei akzeptiert. Es müsse auch auf rechtlicher Ebene klargestellt werden, daß die tatsächliche Gleichstellung der Geschlechter auch in der Kirche akzeptiert sei. Das Gewissen der einzelnen werde respektiert, dürfe aber nicht die Erkenntnis relativieren, daß Mann und Frau zur Verkündigung des Evangeliums gerufen sind.[417]

Landeskirchenrat und Landessynodalausschuß plädierten unter Verweis auf die Kriterien Rechtssicherheit und Vertrauensschutz dafür, das Einspruchsrecht allen Pfarrern zu gewähren, die bis zum Erlaß der neuen Rechtsordnung, d.h. bis zum 1.7.1989, ordiniert werden würden. Den Theologinnen sei die Einschränkung des Vetoparagraphen bei ihrer Ordinaton bewußt gewesen.[418] Die Diskussion in der Ökumene sei auch noch nicht abgeschlossen. Allerdings müsse klar sein, daß die Kirche prinzipiell nach dem 1. Januar 1976 TheologInnen in eine inklusive Gemeinschaft hineinordiniert habe und Frauen prinzipiell die gleichen Rechte bei der Pfarrstellenbesetzung hätten. Der Landeskirchenrat hielt dagegen an einer geschlechtsspezifischen Option bei der Stellenbesetzung fest: "Der Landeskirchenrat muß die Ausschreibung auf Pfarrer, Pfarrverwalter oder Pfarramtskandidaten beschränken, wenn bei der Stellenbesetzungsbesprechung ein zum Dienst in der betreffenden Kirchengemeinde berufener Pfarrer oder Pfarrverwalter, der vor dem 1.Juli 1989 zum Dienst in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern ordiniert wurde, es verlangt."(RS 510 PfrStBO §2 Abs. 4)

Die Mehrheit der SynodalInnen unterstützte schließlich in der Schlußabstimmung diese Position des Landeskirchenrates, daß allen bis zum 1. Juli 1989 ordinierten Pfarrern das Einspruchsrecht gegen die Bewerbung einer Pfarrerin in ihrem unmittelbaren Dienstbereich weiterhin zu gewähren sei. Sie entschieden sich damit gegen das Votum des lutherischen Kirchenamtes, das für eine sofortige Streichung optierte, und gegen den vom Theologinnenkonvent angebotenen Kompromiß, daß der Vetoparagraph für alle bis zur Einführung der Frauenordination 1976 ordinierten Pfarrer weitergelten sollte.[419]

Gegen die Entscheidung für das Stichdatum 1989 meldete der Theologinnenkonvent auch in der Öffentlichkeit Widerspruch an und forderte weiterhin die Abschaffung des Vetoparagraphen. Er wies darauf hin, daß selbst bei einer Eingrenzung auf Ordinationen bis zum Jahre 1975 der Vetoparagraph bis zum Jahre 2012/2015 in Anspruch genommen werden könnte. Er fragte an, ob nicht zunächst die Betroffenen selbst ihre Gewissensnöte tragen müßten. Außerdem sollten auch die

---

Äußere Mission/Theologischer Ausschuß an die Landessynode vom 10.10.1988 (Eingabe 17): Betr.: Pfr St BO §2 Abs.4.

416 ABTK/GÖTTINGEN: Eingabe des Pfarrervereins, Theologinnenkonvents und VbV an die bayerische Landessynode vom 4.10.1988 (Eingabe 14): Betr.: Änderung von §2 Abs. 3 und 4 Pfarrstellenbesetzungsordnung (RS 510).

417 ABTK/JESSE: Eingabe des Arbeitskreises Evangelische Erneuerung, Resolution zur Pfarrstellenbesetzungsordnung (Eingabe 25), verabschiedet bei der Jahrestagung des AEE am 15.10.1988 in Höhenbrunn.

418 Vgl. LS GUNZENHAUSEN 1989, Rechenschaftsbericht des Präsidenten des LSA, S. 67.

419 Vgl. LS GUNZENHAUSEN 1989, OKR Tröger, Einbringen der Vorlage 2 Pfarrstellenbesetzungsordnung, S. 76-78 inklusive Begründung der Vorlage.

Gewissen derjenigen Beachtung finden, die eine weitere Ungleichbehandlung von Männern und Frauen aus theologischen Gründen nicht mehr akzeptieren könnten.[420]

Nach Auffassung des LabeT gab es in Bayern nach dieser Entscheidung ein Dreiklassenrecht der Ordinierten. Zur ersten Klasse gehörten die bis zum 1.7.1989 ordinierten Pfarrer, die ein Einspruchsrecht gegen Theologinnen besaßen. Die nach dem 1.7.1989 ordinierten Theologen stellten die zweite Klasse dar. Zur dritten und letzten Klasse gehörten schließlich die Pfarrerinnen, deren Gleichberechtigung aufgeschoben wurde, bis der letzte von den bis zum 1.Juli 1989 ordinierten Pfarrern in den Ruhestand gegangen sei.[421]

*Die Praxis der bayerischen Theologinnen in den Jahren 1975 bis 1990*

Die Zahl der Theologinnen im Dienst der bayerischen Landeskirche stieg in den 80er Jahren sprunghaft an.[422] In einem offiziellen Dienstverhältnis standen 1988 148 Theologinnen, 1989 183 und 1990 schließlich 243 Theologinnen inklusive der Vikarinnen.[423] Von den 183 Theologinnen, die 1989 im kirchlichen Dienst standen, waren 111 im Gemeindepfarramt, 33 in Sonderpfarrämtern. Vier Theologinnen standen in allgemein-kirchlichen Diensten und 35 waren beurlaubt. Es herrschte eine enorme Vielfalt der Anstellungs- und Praxisformen. In "normalen" vollen Gemeindepfarrstellen waren lediglich 58 Theologinnen. 46 von ihnen leisteten als ErproberInnenehepaare ihren Dienst, vier davon hatten eine Anstellung nach dem "Pfarrer helfen Pfarrer"-Modell. 23 waren in Teildienstverhältnissen, acht davon nach Einzelfallregelungen. Jeweils einzelne Theologinnen hatten weitere spezifische Anstellungsverhältnisse, z.B. eine über ein Sonderkonto finanzierte Schulstelle oder eine Sonderregelung für die Krankenhausseelsorge. Eine Theologin war nach der Übergangsregelung des Jahres 1975 angestellt. Die vier ehrenamtlich ordinierten Theologinnen waren in der Krankenhausseelsorge tätig.

Die Altersstruktur zeigte ein relativ niedriges Durchschnittsalter und schlug sich auch in dem dienstrechtlichen Status nieder. So waren 1989 38 Pfarrerinnen und 62 Pfarrerinnen zur Anstellung in vollen Dienstverhältnissen tätig. 24 Pfarrerinnen und 59 Pfarrerinnen zur Anstellung, also fast die Hälfte, waren in eingeschränkten Erprobungsdienstverhältnissen. Ein Überblick über die Beschäftigungssituation der Gesamtzahl der bayerischen PfarrerInnen macht den geschlechtshierarchischen

---

420 ABTK/JESSE: Protokoll des Konventes vom 20.-22.1.1989 in Augsburg, S. 1; Rundbrief des Theologinnenkonventes an die Pfarrkapitel mit der Bitte um Unterschrift und Stellungnahme aus den Pfarrkapitel an den Landeskirchenrat (Januar 1989); Team des Theologinnenkonvents: Erklärung an kirchliche Stellen und Presse vom 30.6.1989 - dokumentiert in: ABTK/JESSE: Konvent der evangelischen Theologinnen in Bayern, Rundbrief III/1989.

421 ABTK/JESSE: LabeT/Flugblatt: "Frauenordination - Ordination Dritter Klasse? - Auswertung der Aktion des LabeT zu Art 510 Pfr StBO " 2 Abs. 4 (4 S.): Dort wurde von der Zustimmung von 6 Dekanen, 2 Prodekanen, 10 Senioren und 10 stellvertretenden Senioren berichtet. Als Gründe für ihre ablehnende Position führten nur vier der 19 Pfarrer an, daß sie selbst Gegner der Frauenordination seien. Die Mehrzahl von ihnen wollte lediglich die Position der Gegner der Frauenordination respektiert wissen.
Auf eine Selbstverpflichtungsaktion des LabeT, durch die sich Pfarrer verpflichten sollten, weder selbst Veto gegen die Zusammenarbeit mit einer Pfarrerin einzulegen noch sich um solch eine Pfarrstelle zu bewerben, antworteten fast 250 Pfarrer, darunter auch Dekane und Senioren mit positiven Rückmeldungen. 19 Pfarrer lehnten dies dagegen ab. Sie begründeten dies zum großen Teil damit, daß sie Rücksicht auf die Gegner der Frauenordination nehmen wollten.

422 ABTK: Laut Adressenlisten des Theologinnenkonvents gab es 1975 57 Theologinnen in der bayerischen Landeskirche, 1981 129 und 1982 164. Im Jahre 1986 waren es bereits 230. Die Adressenliste des Theologinnenkonvents, auf der auch beurlaubte, pensionierte und nichtbeschäftigte Theologinnen stehen, umfaßte 1990 etwa 450 Adressen.

423 Vgl. LANDESKIRCHENAMT: Stand der ordinierten Theologinnen im kirchlichen Dienst 1988 und überarbeiteter Stand: 1.1.1989; Alphaliste (Datenstand 7.5.1990) 243 Theologinnen im kirchlichen Dienstverhältnis. Davon fielen 104 in die Altersspanne der 30-40jährigen (Geburtsjahrgänge 1950 -1959) und 118 waren noch keine 30 Jahre alt (Geburtsjahr 1960 -1964).

Aspekt der Beschäftigungsstruktur deutlich. Von 2168 bayerischen PfarrerInnen im aktiven Dienst waren 1,3% freigestellt. Das waren 15% der ordinierten Frauen und 0,35% der ordinierten Männer. In reduzierten Dienstverhältnissen arbeiteten 40% der ordinierten Theologinnen, jedoch nur 4,2% der ordinierten männlichen Kollegen.[424] Angesichts dieser Zahlen ist festzustellen: Das normale Dienstverhältnis der Theologinnen ist ein Besonderes.

Die eingeschränkten Dienstverhältnisse bewertete die bayerische Kirchenleitung weiterhin grundsätzlich positiv. Die Gemeinden würden teilweise sogar den Einsatz eines TheologInnenehepaares wünschen, da zwei Menschen effektiver seien als einer und nicht Probleme aufträten wie u.U. bei zwei Teildienstleistenden hinsichtlich der Dienstwohnung. Mit anderen Formen des Erprobungsdienstes gab es bis Ende der 80er Jahre noch immer wenig Erfahrung.[425]

Die ErprobungsdienstlerInnen selbst werteten 1990, zehn Jahre nach dem Inkrafttreten des ersten Erprobungsgesetzes, ihre Erfahrungen aus. Als gelungen bezeichneten sie die Verbindung zwischen Beruf und Familie.[426] Sie konnten in ihrer Arbeit je nach Begabung und Interesse Schwerpunkte setzen und sich mit den EhepartnerInnen austauschen. Negativ bewerteten sie das hohe Konflikt- und Konkurrenzpotential zwischen den EhepartnerInnen, die erhöhten Arbeitsanforderungen durch die gestiegenen Gemeindeerwartungen sowie die unzureichenden Vertretungsregelungen bei Krankheit eines Partners.[427] Das besondere berufliche Engagement eines Ehepartners nötige angesichts des 100%-Beschlusses den anderen Ehepartner zum Berufsverzicht.[428] Die Stellenteilung erfordere einen zusätzlichen Energieaufwand und sei durch die Tendenz zu einer symbiotischen Beziehung problembeladen. Die Paarbeziehung unterliege einer intensiven innerkirchlichen Beobachtung. Familie und Kinder müßten funktionieren, insbesondere auch in arbeitsintensiven Festzeiten. Ein Theologe im Erprobungsdienst kritisierte die "antimodernistischen Träume" und "romantischen Visionen", auf denen diese Arbeitsform beruhe, und forderte eine Trennung von Beruf und Privatleben.[429] Die ErprobungsdienstlerInnen zeigten sich enttäuscht, weil sich ihre Hoffnungen eines kirchenreformerischen Potentials ihrer Arbeit, sich in Anlehnung an die französischen Arbeiterpriester Zeit und Raum für ein außerkirchliches Engagement im gesellschaftlichen, musischen oder politischen Raum zu schaffen, nicht erfüllt hatten. Ihre freie Zeit ginge fast ausschließlich in die Regeneration im privaten Bereich.[430] Sie bemängelten, daß es 1990, 10 Jahre nach dem Beschluß des Erprobungsgesetzes, noch immer keine ausschreibefähigen, ausgewiesenen halben Stellen gäbe, sondern der Landeskirchenrat diese in nicht nachvollziehbarer Weise willkürlich ad personam vergebe. Grundsätzlich entspreche der Status von Theologinnen im Erprobungsdienst eher dem von PfarrerInnen z.A.[431] Die gesellschaftliche Ausstrahlung der Erprobungsdienstverhält-

---

424 Siehe EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Vereinheitlichung, S. 69f. Als weitere Quelle wird die Theologinnenliste des Landeskirchenamts herangezogen, die Angaben zum gleichen Stichtag (1.1.1988) wiedergibt.

425 Siehe EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Vereinheitlichung, S. 93, S. 95 und S. 100.

426 So STÖHR, Erfahrungen.

427 Siehe SPERL, EPG, S. 8.

428 Siehe STÖHR, Erfahrungen, S. 21.

429 Siehe OSTERMAYER, Tagungsprotokoll, S. 23.

430 Sieh SPERL, EPG, S. 7; STÖHR, Erfahrungen, S. 19.

431 ABTK/JESSE: Bericht über den Stand der Erfahrungen mit dem Erprobungsgesetz von Brigitte Probst bei der Hauptvorstandssitzung des bayerischen Pfarrervereins am 5.10.1986. Dort werden folgende Regelungen als Belege für die These angeführt:
- Dienstordnung im Benehmen mit dem Dekan erstellen.

nisse bezeichneten sie eher als problematisch, wenn der gewerkschaftliche Maßstab angelegt werde: "Ist die individuelle Freiheit der Beschäftigten oder die Deregulierung und arbeitsrechtliche Schwächung der Beschäftigungsverhältnisse das Ziel der Regelung?"[432] Das EPG in der vorliegenden Form könne keine gesellschaftliche Vorreiterrolle im Blick auf die arbeitsmarktrechtliche Neuorientierung beanspruchen. Weder Freiwiligkeit bei der Wahl des Arbeitszeitumfangs noch materielle Sicherheit und individuelle Planung seien gewährleistet. Es fehlten starke individuelle und kollektive Mitbestimmungs- und Selbstbestimmungsrechte, die tarifrechtlich zu normieren wären.[433] Die Theologin im AFik, Brigitte Probst, beschrieb die Arbeitsverhältnisse von Theologinnen auf halben Stellen als klassische Frauenarbeitsplätze mit geringem Entscheidungsspielraum, unklaren Kompetenzerfordernissen und beschränkten Aufstiegsmöglichkeiten, in denen viel Energie in die Auseinandersetzungen mit vollbeschäftigten Kollegen fließe.[434]

Als ein positives Signal sahen die bayerischen Theologinnen die Wahl einer Dekanin Anfang 1990 an.[435] Diese äußerte, daß sie das Amt aus Liebe zur Volkskirche übernommen habe. Ihre Wahl war auf viel Offenheit und Neugierde und nur wenig Ablehnung gestoßen.[436] Sie sah sich als Frau mit einem besonderen Leistungsdruck konfrontiert und setzte sich zum Ziel, die eingefahrenen Strukturen zu überwinden, z.B. durch Delegierung von Aufgaben auch im Verwaltungsbereich. Als problematisch erlebte sie es, daß an sie als Junggesellin ähnliche Erwartungen wie an eine Pfarrfamilie gestellt wurden. Die Kleinfamilie herrschte in den Köpfen der Gemeindeglieder vor, obwohl sie weder für diese selbst noch gesellschaftlich die tatsächlich dominante und funktionierende Lebensform war.

---

- Grundsatz der Unversetzbarkeit tangiert, z.B. bei ungesetzlichem Wirken des einen Partners (§ 14,4).
- Normale Bewerbungsfähigkeit auf eine Stelle durch Vetorecht des Kirchenvorstandes eingeschränkt, ähnlich der Bewerbung von Theologinnen (§ 317,3).
- Möglichkeit der Zwangsbeurlaubung, wenn beide Partner eine halbe Stelle möchten und keine Stelle gefunden werden kann. Diese Möglichkeit ist im Pfarrerdienstrecht nur bei Vergehen vorgesehen.
- Möglichkeit zum "Senior" gewählt zu werden, ist ausgeschlossen (§ 18,1).

[432] LUDWIG, Selbstausbeuter, S. 8: Er ging dort die Erwerbsarbeitsverhältnisse entsprechend den Regelungen des EPG nach folgenden Kriterien durch:

1. Freiwilligkeit bei der Wahl des Arbeitszeitumfangs: nicht gegeben.
2. Zusätzlichkeit der Stelle: kein Vollbeschäftigungsersatz, aber z.T. zusätzliche Stellen.
3. Stellensicherung im Sinne einer Reversibilität auf Vollzeitarbeitsplatz: teilweise, nicht bei Ehepaaren.
4. Materielle Sicherheit im Sinne einer ausreichenden Bezahlung: teilweise.
5. Planbarkeit im Sinne einer Zeitsouveränität der Beschäftigten: nicht gegeben.
6. Ausschluß von Leistungsverdichtung und Mehrarbeit: keine klaren Vertretungsregelungen.
7. Chancengleichheit gegenüber Vollbeschäftigten: nicht gegeben.
8. Gleichberechtigung der Geschlechter fördernd, zumindest nicht kontraproduktiv.: teilweise ja, teilweise nein.

[433] Vgl. LUDWIG, Selbstausbeuter, S. 13.

[434] Siehe PROBST, Zwischenbericht, S. 44.

[435] Auf die Beachtung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im kommunalen und überregionalen Raum weisen z.B. folgende Zeitungsartikel hin: Nürnberger Nachrichten vom 8.4.1990, S.18: Bayerns erste Dekanin; Münchberg-Helmbrechtser Zeitung/Frankenpost vom 29.1.1991.

[436] Vgl. Interview mit Susanne KASCH. Eine negative Reaktion kam von der Seite der konstanten Gegner der Frauenordination, die die Wahl einer Dekanin als "Folge der von den Medien betriebenen Geschlechter-Nivellierung" beurteilten. Diese entspreche nicht den biblischen Weisungen und verletze die Empfindungen derer, deren "Glaubenskräfte die Kirche tragen". Es wurde allerdings zugestanden, daß es auch Pfarrerinnen gebe, die sich zu Bibel und Bekenntnis hielten. Grundsätzlich müßten sich die Befürworter der Frauenordination allerdings fragen lassen, "ob durch die immer zahlreicher werdenden Frauen im Pfarramt nicht ein Druck zugunsten der feministischen Theologie herbeigeführt werde." So IDEA-Spektrum, 12.4.1990, Kritik in Bayern. Erste Berufung einer Dekanin.

## 4. Die subjektive Reflexion der bayerischen Theologinnen - die Auswertung der Interviews mit den Theologinnen der ELKiB

### 4.1. Vorbemerkungen

Als Datenquellen für eine möglichst repräsentative Auswahl von 20 bayerischen Theologinnen standen mir folgende Grundlagen zur Verfügung: Vom Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern erhielt ich im November 1990 zwei statistische Unterlagen zum vertraulichen Gebrauch. Die eine Statistik, die "Überarbeitete Übersicht über die Theologinnen im Dienst der Evang.-Luth. Kirche in Bayern"[437], gab den Stand der ordinierten Theologinnen im kirchlichen Dienst am 1.1.1989 wieder. Die dort erfaßten 183 Theologinnen wurden vier Kategorien (Sonderdienste; Stellen für Pfarrerinnen mit allgemeinkirchlichen Aufgaben; Beurlaubungen; Gemeindedienst) zugewiesen und dann einzeln unter Nennung von Name, dienstrechtlicher Bezeichnung, Geburtsdatum, gegenwärtigem Einsatzort sowie Anmerkungen aufgeführt, wobei die letztgenannte Rubrik Hinweise auf die Art der Anstellung vermittelte. Die zweite Liste mit dem Titel "Alphaliste" nannte entsprechend dem Datenstand vom 7.5.1990 in alphabetischer Reihenfolge die Namen von 243 Theologinnen im kirchlichen Dienstverhältnis, inklusive Vikarinnen, und lieferte außerdem als weitere Angaben die Adresse, Einstellungs- bzw. Ausstellungsdatum und das Geburtsdatum. Außerdem konnte ich Einblick in die Adressenliste des bayerischen Theologinnenkonventes (Stand 1990) nehmen, die etwa 450 Adressen umfaßte, von denen ungefähr die Hälfte von Theologinnen im Dienst der Evanglisch-Lutherischen Kirche in Bayern stand. Dem Personalstand der Evang.-Lutherischen Kirche in Bayern aus dem Jahre 1987[438], der auf dem Datenstand vom 6.4.1987 beruhte, konnte ich weitere Hinweise zur Berufsbiografie einzelner Theologinnen entnehmen, vor allem der älteren und der pensionierten Theologinnen, sowie auch die kirchenamtliche Charakteristik der Gemeinden, in denen Theologinnen arbeiteten.

Aufgrund dieser statistischen Quellen beschloß ich folgende, der statistischen Erfassung zugängliche Merkmale zur Grundlage meiner Auswahl zu machen: Lebensalter, Dienstgrad, Spezifik der Arbeits- und Anstellungsform, des örtlichen und regionalen kirchlichen Arbeitskontextes. Dazu kam das Merkmal Familienstand bzw. Lebensform, da der Einfluß unterschiedlicher Lebensformen auf die jeweils konkrete Form und subjektive Reproduktion der Theologinnenarbeit wahrnehmbar war. Als Gesamtgruppe bestimmte ich die Anzahl der ordinierten Theologinnen Bayerns. Das heißt, daß ich zum einen über die in den obengenannten Listen angeführten Theologinnen in kirchlichen Dienstverhältnissen hinausgegangen bin, indem ich auch drei pensionierte und eine ehrenamtlich ordinierte Theologin einbezog. Zum anderen bezog ich im Unterschied zur Alphaliste keine Vikarinnen und im Unterschied zur "Übersicht" keine beurlaubten Theologinnen in meine Befragungen ein. Daraus folgt, daß die genannten statistischen Datenmaterialien nicht in jedem Punkte einen für die oben bestimmte Gesamtgruppe repräsentativen Überblick, jedoch durchaus signifikante Einblicke geben können. Darüber hinaus ist für die Verteilung der Merkmale unter den 20 ausgewählten ordinierten bayerischen Theologinnen zu bemerken, daß ich teilweise keine quantitative, sondern eine qualitative Repräsentanz bestimmter Merkmalskombinationen oder -variationen anstrebte. Dies gilt insbesondere hinsichtlich des Lebensalters. Hier stellt die Befragung von drei pensionierten Theologinnen eine quantitative

---

437 Im folgenden zitiert als LANDESKIRCHENAMT BAYERN, Übersicht.

438 Vgl. LANDESKIRCHENAMT BAYERN (Hg), Personalstand 1987.

Überrepräsentanz dar, die mir jedoch im Hinblick auf die Prägung entscheidender Phasen der bayerischen Theologinnengeschichte durch diese Altersgruppe gerechtfertigt erscheint.

Die im folgenden genannten Daten hinsichtlich der Gesamtgruppe und deren Repräsentanz bei der Erhebungsgruppe sollen einen Einblick in solche Akzentsetzungen bei der Auswahl der Interviewpartnerinnen geben:

A) Lebensalter der bayerischen Theologinnen entsprechend der Verteilung ihrer Geburtsdaten in Jahrzehntkohorten:

| Geburtsjahr: *Übersicht1989*/davon beurlaubt | | | *Alphaliste 1990*/davon ausgestellt | | Befragte |
|---|---|---|---|---|---|
| 1910-1919 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 |
| 1920-1929 | 4 | 0 | 4 | 2 | 3 |
| 1930-1939 | 8 | 1 | 4 | 1 | 1 |
| 1940-1949 | 23 | 4 | 13 | 2 | 3 |
| 1950-1959 | 135 | 25 | 104 | 15 | 8 |
| 1960-1964 | 14 | 1 | 118 | 10 | 4 |
| Gesamt- | 184 | 31 | 243 | 30 | 20 |

B) Lebensform der befragten Theologinnen entsprechend subjektiver Einschätzung:

Ledig: 7 - davon waren vier noch während ihrer Berufstätigkeit von der Zölibatsregelung betroffen.
Verheiratet: 11 - davon acht mit einem Theologen im kirchlichen Dienst verheiratet.
Verwitwet: 1
Geschieden: 1
Mütter von 1 bis 5 Kindern: 11.

C) Kategorien kirchlicher Arbeitsformen von Theologinnen im kirchlichen Dienst (ohne pensionierte und ehrenamtlich ordinierte Theologinnen):

| Arbeitsform: | Übersicht 1.1.1988 | 1.1.1989 | Befragte |
|---|---|---|---|
| Gemeindedienst | 97 | 111 | 12 |
| Sonderdienst | 24 | 33 | 3 |
| Allgemeinkirchliche Aufgaben | 3 | 4 | 1 |
| Beurlaubungen | 24 | 35 | 0 |
| Gesamtzahl | 148 | 183 | 16 |

Davon gliedert sich der Gemeindedienst auf folgende Gemeindetypen[439] auf:

| Gemeindetyp: | | | Übersicht 1989 | Befragte |
|---|---|---|---|---|
| A | 1 | Kleinere Pfarrei im ländlichem Raum: | 10 | 1 |
| A | 2 | Größere Pfarrei im ländlichen Raum | 12 | 1 |
| A | 3 | Große Pfarrei im ländlichen Raum: | 12 | 1 |
| B | 4 | Außenstadtpfarrei im Ballungsraum: | 14 | 0 |
| B | 5 | Pfarrei in einer größeren Stadt: | 38 | 5 |
| B | 6 | Großstadtpfarrei mit Sonderfunktionen: | 40 | |
| C | 7 | Kleinere Diaspora-Pfarrei | 30 | |
| C | 8 | Größere Diaspora-Pfarrei: | 10 | 2 |
| C | 9 | Stadtpfarrei mit Diaspora: | 61 | |
| D | 10 | Pfarrei mit Sondercharakter | 21 | |
| Gesamtzahl: | | | 111 | 12 |

| Verteilung hinsichtlich der Kirchenregionen: | Übersicht89 | Befragte |
|---|---|---|
| 1. Großstädtisch geprägte Kirchenkrei- | 73 Gemeindestellen | 3 Gemeindestellen |
| München/Nürnberg | | 4 Übergemeindl. Stelle |
| | | 2 Pensioniert |
| | | 1 Ehrenamtlich |
| 2. Diaspora geprägte Kirchenkreise: | 46 Gemeindestellen | 4 Gemeindestelle |
| Augsburg/Regensburg/Ansbach- | | 1 Pensioniert |
| 3. Evang. dominant geprägter Kirchen- kreis Bayreuth | 27 Gemeindestellen | 4 Gemeindestelle |
| | | +1 Dekanin |

[439] Zur Charakteristik dieser Gemeindetypen siehe LANDESKIRCHENAMT BAYERN (Hg) Personalstand 1987, S. V., sowie die jeweils bei den einzelnen Gemeinden aufgeführten Angaben, die aus dem Personalstand ersichtlich sind.

D) Anstellungsformenvarianz der bayerischen Theologinnen:

| Anstellungsform: | Übersicht 1989/ | | Befragte |
|---|---|---|---|
| "Normal" | 58 | | 5 |
| beurlaubt | 50 | (36 auf Liste) | 0 |
| Ehepaar-Reg.-§13ff. EPG | 42 | | 4 |
| Ehepaar-Reg.-§13ff. EPG (Pfr.h.Pfr.) | 1 | | 0 |
| Ehepaar-Reg.-§13ff. EPG (+Dienstvertrag) 3 | 3 | | 1 |
| Teildienstv.-§6ff. EPG | 15 | | 4 |
| Teildienstv.-§6ff. EPG (Sonder:PVR) | 6 | | 0 |
| Teildienstv.-§6ff. EPG (+Dienstvertrag) | 2 | | 1 |
| Schulpfarrstelle (Sonderkontingent | 1 | | 0 |
| Sonderregelung (v.a.Krankenseelsorge) | 1 | | 0 |
| Pfarrerin mit allgemeinkirchlicher Aufgabe | 1 | | 1 |
| Dienstvertrag | 1 | | 0 |
| Altregelung -Theologinnengesetz | 2 | | 0 |
| Gesamt: | 183 | | 16 |
| Pensioniert: | 0 | | 3 |
| Ehrenamtlich Ordiniert: | 0 | | 1 |

| Dienstrechtlicher Status: Übersicht | 1988 | 1989 | Befragte: |
|---|---|---|---|
| Pfarrerinnen: | 31 | 38 | 3 |
| Pfarrerinnen z.A. | 58 | 62 | 3 |
| Pfarrerinnen nach EPG: | 20 | 24 | 5 |
| Pfarrerinnen z.A. nach EPG: | 39 | 59 | 4 |

Die Interviews mit den im Laufe dieser Erhebungen ausgewählten 20 ordinierten Theologinnen führte ich in der bereits beschriebenen Weise als Einzelgespräche am Lebens- und Arbeitsort der jeweiligen Theologin nach vorheriger Anmeldung und einer kurzen Absprache über den Interviewverlauf und -zweck im Zeitraum von Ende November 1990 bis Anfang März 1991 durch, d.h. kurz nach der offiziellen Erklärung der "deutschen Einheit" am 3.10.1990. Anschließend habe ich sie transkribiert und ausgewertet.

Für die Auswertung teilte ich die Theologinnen, wo nicht anders angegeben, in folgende vier Gruppen ein. Die erste Gruppe umfaßt vier im Zeitraum von 1910 bis 1929 geborene, inzwischen pensionierte Theologinnen. Die zweite Gruppe der "Älteren" bilden vier Theologinnen, die zwischen 1930 und 1945 geboren wurden. Von diesen war eine ledige Theologin kontinuierlich berufstätig, während die anderen drei Verheirateten meist einige Zeit ehrenamtlich bzw. teilbeschäftigt arbeiteten. Die sieben Theologinnen der dritten Gruppe, die "mittlere Generation", sind in den Jahren 1945 bis 1958 geboren. Ihre Schul- und teilweise Studienzeit fiel in die Schlußphase der Auseinandersetzungen um die Frauenordination. Für die sechs "jungen" Theologinnen, in den Jahren 1959 bis 1961 geboren, war die Möglichkeit der Frauenordination dagegen bereits bei ihrem Studienbeginn selbstverständlich. Hinsichtlich der Lebensformen war in den letzten beiden Gruppen eine große Vielfalt anzutreffen.

## 4.2. Die Arbeitssituation der befragten Theologinnen

*Arbeitsformen und Arbeitsinhalte*

Von den befragten Theologinnen waren drei pensionierte Theologinnen im Ruhestand ehrenamtlich tätig. Eine mit einem Pfarrer verheiratete Theologin mit mehreren Kindern engagierte sich ehrenamtlich gemeindlich sowie auf überregionaler und internationaler Ebene.

Ein volles Gemeindepfarramt hatten sechs der befragten Theologinnen inne. Von diesen waren vier ledig (eine Theologin der älteren, zwei der mittleren und eine der jungen Generation). Bei den anderen beiden handelte es sich um eine junge Theologin, die mit einem Nichtakademiker verheiratet war, und eine von einem ehemaligen Berufskollegen geschiedene junge Theologin, deren ganze Stelle sich aus einer halben Gemeindestelle und einer halben Gemeindepoolstelle (D 10) zusammensetzte. Ganze Stellen im Gemeindebereich hatten also vor allem ledige bzw. nicht mit Akademikern verheiratete Theologinnen.

Halbe Gemeindepfarrstellen hatten ebenfalls sechs der befragten Theologinnen, davon vier nach § 13 des EPG als TheologInnenehepaare (eine ältere, eine mittlere und zwei junge Theologinnen) und zwei weitere Theologinnen nach § 6 des EPG. Von letzteren war eine mit einem Theologen im nichtkirchlichen Anstellungsverhältnis verheiratet, die andere verwitwet mit zwei Kindern.

Eine ganze übergemeindliche Stelle hatte keine der befragten Theologinnen. Die vier Theologinnen im übergemeindlichen Dienst (eine ältere, drei mittlere Generation) waren alle verheiratet, drei davon mit einem Berufskollegen. Zwei hatten nach § 6 EPG eine selbständige halbe Stelle, eine teilte sich nach § 13 EPG als TheologInnenehepaar mit ihrem Ehemann eine Stelle. Eine Theologin hatte eine halbe Stelle aus einem übergemeindlichen Stellenpool.

Hinsichtlich der Arbeitsbereiche gaben die im Gemeindebereich tätigen zwölf Theologinnen mehrheitlich an, daß sie Gottesdienste abhielten, für Altenarbeit, Unterricht und Kindergottesdienstarbeit zuständig waren. Bei den Theologinnen auf ganzen Gemeindestellen kam dazu noch KonfirmandInnenunterricht, Verwaltung, Besuche und Leitung des Kirchenvorstandes.

Von den sechs Theologinnen, die halbe Gemeindepfarrstellen hatten, gaben zwei an, daß sie freiwillig eine halbe Stelle übernommen hatten, eine davon aufgrund der Krankheit ihres Mannes. Vier Theologinnen der mittleren und jungen Generation sahen sich dagegen durch die kirchliche Gesetzgebung zur Stellenteilung mit ihrem Ehemann eher genötigt, als daß sie die halbe Stelle als Ergebnis einer freien Wahl verstanden. Als Kriterien für die Aufteilung der gemeindlichen Aufgaben zwischen den EhepartnerInnen wurde von einer Theologin genannt, daß sie die Aufgaben wahrnahm, die ihrem Mann aufgrund seiner Krankheit nicht mehr möglich waren oder schwerfielen. Bei den anderen Theologinnen spielte es eine Rolle, ob sie sich mit ihrem Ehemann die Betreuung kleiner Kinder teilten oder ohne Kinder auch parallel arbeiten konnten. Diejenigen, die sich aktuell oder in der Vergangenheit ohne Kinder eine Gemeindestelle teilten, hatten sich teilweise jeweils eigenständige Arbeitsgebiete gesucht, z.B. zwei kleine selbständige Landgemeinden oder eine kleine Gemeinde und eine Nervenheilanstalt, die sie dann untereinander aufteilten. Ein anderes Ehepaar hatte zunächst versucht, im Team zu arbeiten und die Aufgabengebiete zu wechseln, was aber zu einer Verdoppelung der Arbeitszeit geführt hatte. Im dritten Fall arbeiteten beide Ehepartner gleichzeitig in allen Bereichen, da auch die Ehefrau in allen Bereichen Erfahrung sammeln wollte. Diese Form empfand das Ehepaar jedoch als Überlastung.

Diejenigen TheologInnenehepaare, die mit Kindern die Stellenteilung im gemeindlichen Bereich durchführten, gaben an, daß sie teilweise nach einem festen Rhythmus wechselten, teilweise je nach Veränderung der familiären Situation. So übernahm der eine Ehepartner die volle Stelle, während der andere im Mutterschutz oder im Erziehungsurlaub war. Weitere Kriterien waren die Aufteilung nach Arbeitsgebieten, nach Zielgruppen entsprechend den Interessen eines Ehepartners bzw. nach bestimmten Tageszeiten. So arbeitete z.B. eine Theologin vormittags zuhause, machte nachmittags Besuche mit ihren Kindern und leitete abends Gruppen. Teilweise war auch die geschlechtsspezifische Akzeptanz von einem der Ehepartner bei einer bestimmten Zielgruppe entscheidend. Eine Theologin berichtete, daß die Mutter-Kind-Gruppe ihren Ehemann nicht akzeptierte. So erwies sich die angestrebte abwechselnde Begleitung dieser Gruppe durch die Theologin und den Theologen als nicht durchführbar. Ein TheologInnenehepaar legte hingegen fest, um angesichts der Vorbehalte von Aussiedlerfamilien gegenüber Frauen im Pfarramt eine eindeutige Position zu beziehen, daß Kasualien prinzipiell ein Arbeitsgebiet der Theologin sein sollten.

Die Untersuchung der Frage, ob die TheologInnen, die sich mit ihrem Ehemann eine Gemeindestelle teilten, die verschiedenen gemeindlichen Arbeitsfelder geschlechtsspezifisch verteilten, machte folgende Tendenz deutlich: Beide Ehepartner halten in der Regel Gottesdienst. Den schulischen und gemeindlichen Unterricht sowie Kasualien übernehmen entweder beide Ehepartner oder nur die Theologin. Die Verantwortung für die Leitung des Kirchenvorstandes und das Abhalten von Dienstbesprechungen obliegt dagegen entweder beiden oder eher dem Ehemann. Besuche und Krankenhausseelsorge machen meist die Ehemänner. Gemeindliche Gruppen fallen dagegen in die Zuständigkeit der Frauen. Den Gemeindebrief erstellen häufig die Ehefrauen.

Auf die Frage nach zusätzlich zu den gemeindlichen Aufgaben übernommenen Arbeiten im Gemeinwesenbereich gaben mehrere Theologinnen an, unabhängig davon, ob sie ganze oder halbe Stellen hatten, daß sie sich auf Dorf- oder Stadtteilebene um Fragen kümmerten, die die Wohnsituation, Ausländer- und Asylfragen, ein Kinderheim, die Situation von Frauen allgemein oder speziell Alleinerziehenden betrafen.

Von den vier Theologinnen, die eine halbe übergemeindliche Stelle hatten, waren zwei ausschließlich mit Fragestellungen beschäftigt, die Frauen betrafen (AFiK; Bayer. Mütterdienst). Eine andere Theologin hatte dies als einen selbst gewählten Schwerpunkt in ihrer auf junge AkademikerInnen ausgerichteten erwachsenenpädagogischen Arbeit. Eine ältere Theologin arbeitete mit einer geschlechtsunspezifischen Zielgruppe in der Krankenhausseelsorgearbeit.

Insgesamt ist festzustellen, daß die im gemeindlichen Bereich tätigen Theologinnen durchgängig die Gottesdienstleitung übernahmen, ansonsten jedoch Schwerpunkte in den als typisch weiblich geltenden Gemeindearbeitsfeldern hatten: Unterricht, Gruppenarbeit mit den Zielgruppen Kinder, junge Mütter und SeniorInnen. Dies zeigt sich besonders bei der Aufteilung der Arbeitsfelder bei TheologInnenehepaaren, wo die gemeindeleitenden Aufgaben wie Verwaltung, Kirchenvorstand, Dienstbesprechungen tendenziell den Ehemännern zufielen. Allerdings machten diese auch Besuche und Krankenhausseelsorge, während die Lebensabschnittsbegleitung bei Kasualien eher den Frauen zufiel. In einzelnen Fällen wählten die TheologInnenehepaare auch bewußt eine der Gemeindeerwartung zuwiderlaufende Aufgabenteilung.

Offizielle Leitungsfunktionen innerhalb der bayerischen Kirche übten einige Theologinnen der älteren und mittleren Generation aus. Auf Dekanatsebene war eine ledige Theologin der mittleren Generation als Dekanin anzutreffen. Zwei der befragten Theologinnen, eine ältere ledige Theologin auf einer

vollen Stelle und eine ältere verheiratete Theologin auf einer halben Stelle, waren von ihren Kollegen als Seniorinnen gewählt worden, so daß sie als Stellvertreterinnen des jeweiligen Dekans fungierten. Sie waren besonders für die seelsorgerliche Begleitung der KollegInnen im Pfarrkapitel zuständig. Außer diesen beiden Theologinnen gab eine ledige Theologin der mittleren Generation an, daß sie in der Dekanatssynode vertreten war. Diese Theologinnen engagierten sich auch in der Ausschußarbeit auf Dekanatsebene. So arbeitete eine Theologin im theologischen Ausschuß, Finanzausschuß und El-Salvador-Ausschuß mit. Eine andere Theologin war im Kuratorium eines Jugendgästehauses und für die Diasporaarbeit auf Dekanatsebene zuständig. Eine Theologin war für die Jugendarbeit auf Dekanatsebene verantwortlich.

Auf der landeskirchlichen Ebene waren einzelne Theologinnen der älteren und mittleren Generation in verschiedenen Aufgabenbereichen tätig. So zählte eine Theologin zum Beraterpfarrerkreis und war im Verwaltungsausschuß des Gustav-Adolf-Werkes. Eine andere ältere verheiratete Theologin war im Ökumenefachausschuß, einem Unterausschuß der Synode, und hatte dort an einer Arbeitshilfe für das Lutherjahr sowie der Stellungnahme der ELKiB zum Limapapier mitgearbeitet.

Von den Theologinnen der mittleren Generation waren vor allem die verheirateten Theologinnen auf übergemeindlicher Ebene in Leitungsfunktionen tätig. Eine war fünf Jahre als berufene Synodalin im Einsatz und hatte sich an der Institutionalisierung der Geschlechterfrage auf verschiedenen Ebenen beteiligt. Die im AFiK tätige Theologin berichtete, daß sie selbst eigene Fachausschüsse zu geschlechtsspezifischen Fragestellungen gegründet habe zu den Themen Liturgie und Spiritualität, Dienstrecht und feministische Theologie in der theologischen Ausbildung, frauenspezifisches Praktikum. Eine ledige Theologin der mittleren Generation gehörte der Pfarrerkommission an.

Auf ökumenischer Ebene, teilweise im bayerischen Rahmen, teilweise darüber hinausgehend, waren mehrere Theologinnen, vor allem der älteren Generation, in repräsentativen Funktionen tätig, z.B. als bayerische Delegierte bei der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver 1983, als Mitglied des EKD-Ausschusses für ökumenische Diakonie oder als Mitglied des Teams des Ökumenischen Studienkurses in dem Studienzentrum Josefstal. Eine Theologin hatte gemeinsam mit einer katholischen Frau die Leitung der Sektion Süddeutschland beim Ökumenischen Forum christlicher Frauen Europas inne.

Frauenspezifische Leitungsfunktionen nahmen eher Theologinnen der mittleren bzw. jüngeren Generation wahr. So war eine ältere Theologin in der Kommission für Frauenarbeit der EKiD auf Bundesebene. Einige junge verheiratete Theologinnen, vor allem aber auch ledige Theologinnen engagierten sich im bayerischen Theologinnenkonvent. Mit der Frage der Lebensformen und des Umgangs der Kirchenleitung mit diesem Thema beschäftigte sich eine junge geschiedene Theologin, die mit anderen zusammen die Interessengemeinschaft geschiedener Pfarrerinnen und Pfarrer gegründet hatte. Mehrere junge und einige mittlere Theologinnen gaben an, bisher keine Leitungsaufgaben übernommen oder anvertraut bekommen zu haben.

*Arbeitsbedingungen (Lohn, Wohnung, Versicherung, Dienstwagen, Privatleben)*

Die Wohnungssituation sah bei den befragten Theologinnen so aus, daß acht der befragten Theologinnen in Privatwohnungen wohnten. Dies traf, quasi selbstverständlich, auf die drei pensionierten und die ehrenamtliche Theologin zu, wobei von den pensionierten Theologinnen eine auch schon während ihrer Arbeit im Gemeindepfarramt in ihrem Elternhaus gewohnt hatte. Von den im kirchlichen Erwerbsarbeitsverhältnis stehenden Theologinnen der mittleren Generation, die in privat angemieteten Wohnungen wohnten, bezogen zwei im übergemeindlichen Teildienstverhältnis ste-

hende Theologinnen einen Mietzuschuß. Eine Theologin im halben Gemeindedienst wohnte im eigenen Haus.

Die anderen zwölf Theologinnen wohnten in kirchlichen Dienstwohnungen bzw. von der Gemeinde angemieteten Wohnungen. Eine im übergemeindlichen Dienstverhältnis stehende Theologin wohnte in der Dienstwohnung ihres Ehemannes. Acht Theologinnen, von denen die Hälfte im vollen Gemeindedienst war und die andere Hälfte sich - meist mit ihrem Ehemann - eine Stelle teilte, bewohnten Dienstwohnungen. Deren Mietwert wurde auf ihr Gehalt aufgeschlagen und versteuert. Drei Theologinnen, davon eine gemeindliche Teildienstarbeitende und zwei vollzeitbeschäftigte Theologinnen im Gemeindedienst, bewohnten von der Kirchengemeinde angemietete Wohnungen. In zwei Fällen handelte es sich dabei um Gemeinden in Neubaugebieten mit mehreren Pfarrstellen, wo keine Pfarrhäuser für Pfarrer auf der zweiten oder dritten Stelle bereitstanden. In einem Fall hatte eine Theologin eine neueingerichtete Stelle inne, für die ebenfalls keine Pfarrerdienstwohnung zur Verfügung stand.

Ihre Wohnsituation beurteilten die Theologinnen mit Familie in kirchlichen Dienstwohnungen meist positiv. Teilweise fehlte allerdings ein zweites Arbeitszimmer. Alleinlebende oder auch ältere verheiratete Theologinnen, deren Kinder aus dem Haus waren, hielten dagegen die Größe der Pfarrwohnungen, die auf umfangreiche Pfarrfamilien ausgelegt waren, teilweise für ein fragwürdiges Privileg gegenüber anderen kirchlichen MitarbeiterInnen mit Familie. Für manche war die Pflege und der Unterhalt einer großen Wohnung auch eine finanzielle Belastung.

Über einen Dienstwagen verfügte keine der bayerischen Theologinnen. Die im übergemeindlichen Dienst tätigen Theologinnen benutzten in der Regel öffentliche Verkehrsmittel und rechneten die entstehenden Fahrtkosten ab. Die Theologinnen im Gemeindedienst verfügten in der Regel über einen Privatwagen und erhielten für anfallende Dienstfahrten Kilometergeld.

Die sozialversicherungsrechtliche Absicherung verlief bei den in einem vollen Dienstverhältnis stehenden Theologinnen analog zu der der Männer. Bei den TheologInnenehepaaren unterschied sich die Höhe der sozialversicherungsrechtlichen Absicherung nach dem Einstiegsdatum für die Stellenteilung bzw. der zu diesem Zeitpunkt gültigen Fassung des EPG. So waren manche bei halben Stellen voll und andere halb versichert. Zwei ältere Theologinnen mit halber Stelle, von denen die eine gemeindlich, die andere übergemeindlich längere Jahre stundenweise als Angestellte tätig gewesen waren, waren nicht kirchliche BeamtInnen geworden. Die phasenweise teilzeitbeschäftigte und zum Zeitpunkt der Befragung ehrenamtlich tätige Theologin der älteren Generation war nicht sozialversichert. Dies bedeutet, daß alle Theologinnen der jungen und mittleren Generation sozialversichert waren, teilweise entsprechend ihrem Arbeitszeitanteil. In der älteren Generation waren nur die vollbeschäftigten ledigen Theologinnen wie ihre männlichen Kollegen versichert. Andere waren in geringerem Umfang sozialversichert, manche überhaupt nicht.

Die Höhe ihres Lohnes bewerteten die Theologinnen in vollen Stellen als sehr gut im Vergleich zu dem anderer kirchlicher MitarbeiterInnen, der Mehrheit der Gesellschaft und auch den PfarrerInnen in der DDR - worauf eine Theologin verwies. Allerdings kritisierten zwei Theologinnen, daß es sich im Vergleich zur Arbeitszeit, Ausbildung und Verantwortung um eine Unterbezahlung bzw. eine nicht leistungsorientierte Bezahlung handele. Eine junge verheiratete Theologin mit Familie hob die Mehrkosten hervor, die ein Kind und der notwendige Dienstwagen gegenüber ihrer früheren Lebenssituation mit einem geringeren Finanzbedarf verursachten. Zwei Theologinnen der mittleren und älteren Generation verwiesen darauf, daß bei der Bewertung der Lohnhöhe zu berück-

sichtigen sei, daß den Theologinnen relativ geringfügige Wohnungskosten im Vergleich zu Menschen in anderen Berufen entständen.

Die Theologinnen, die auf halben Stellen arbeiteten, betonten bei der Bewertung ihrer Lohnhöhe, daß sie entweder durch ihren voll verdienenden Ehemann oder eine andere Finanzquelle ihren Lebensunterhalt finanziell absicherten. Lediglich eine Theologin mit halber Stelle mußte damit weitgehend den Familienunterhalt bestreiten. Letzteres bezeichnete sie einerseits als unterprivilegiert gegenüber Gehältern in der Wirtschaft für Menschen mit akademischer Ausbildung, andererseits als privilegiert z.B. gegenüber Sekretärinnen, die Vollzeit für das gleiche Einkommen arbeiten mußten. Mehrere der Theologinnen mit halber Stelle gaben an, daß sie einen Großteil ihres halben Gehaltes für die Bestreitung der Unkosten aufzuwenden hatten, die ihnen direkt oder indirekt im Zusammenhang mit ihrer Berufsarbeit entstanden, z.B. Bezahlung für Haushaltsvertretung in Form von Putzfrau oder Au-pair-Mädchen. Hinzu kamen Ausgaben für Kleidung und Geschenke bei Besuchen. Das halbe Gehalt eröffne ihnen allerdings zusätzliche Spielräume bei der Lebensgestaltung der Familie. Mehrere Theologinnen mit halben Stellen stimmten darin überein, daß ihr Einkommen ihnen nicht für ein eigenständiges Leben als Alleinstehende ausreichen würde.

Vor allem die jungen Theologinnen, die sich mit ihrem Ehemann eine Stelle teilten, so daß jeder ein halbes Gehalt bekam, waren der Ansicht, daß das Gehalt gering sei im Verhältnis zur aufgewandten Arbeitszeit, zur akademischen Ausbildung und zum finanziellen Aufwand, insbesondere wenn zwei Dienstwagen nötig seien. Als Vergleichsgrößen zogen sie ein LehrerInnenehepaar bzw. die freie Wirtschaft heran. Eine ältere Theologin wies dagegen auf die Chance hin, daß durch das geringere Gehalt leichter ein Zugang zu Gemeindegliedern möglich sei, die noch weniger Geld hätten und - im Unterschied zu PfarrerInnen - keine gesicherte Lebensarbeitsperspektive. Eine Theologin der mittleren Generation bezeichnete ihr Einkommen aus ethischen Gründen als ausreichend, da sie beim Umgang mit mehr Geld Angst vor dessen korrumpierender Wirkung habe.

Insgesamt ist zu sagen, daß die Theologinnen mit einer vollen Stelle ihren Lohn als sehr gut bezeichneten. Theologinnen mit einer halben Stelle betrachteten ihn als angenehmes Zubrot, aber nicht als existenzsichernd. Theologinnen mit einer geteilten Stelle hielten ihren Lohnanteil für knapp und stellten in Frage, ob er angemessen sei hinsichtlich des Verhältnisses von Gehalt, Ausbildungszeit und Arbeitszeit.

Die Möglichkeiten, bei einer ganzen Gemeindepfarrstelle zu einem befriedigenden Verhältnis zwischen Berufs- und Privatleben zu kommen, bewerteten vor allem die alleinlebenden Theologinnen als ziemlich schwierig. Es falle schwer, ein Gegengewicht zum beruflichen Bereich im Privatleben zu schaffen, da zum einen, z.B. bei Versetzungen, wenig Rücksicht auf Freundschaften, Beziehungen zu Nichtehepartnern genommen werde. Zum anderen sei der Freizeitrhythmus im Gemeindepfarramt gegenläufig zu dem von Menschen in anderen Berufen. Die Gemeindeerwartung rechne mit einer Pfarrfamilie. Theologinnen sollten so gut sein wie ein Mann und darüber hinaus noch etwas Besonderes zeigen, so daß Mehrarbeit erwartet werde. Eine gewisse Alternative stelle es dar, sich mit anderen Kolleginnen in der gleichen Lebens- und Berufssituation für gemeinsame private Unternehmungen zu verabreden.

Mehrere Theologinnen in vollen Gemeindestellen hielten es grundsätzlich für schwierig, Privat- und Berufsleben deutlich zu trennen. Der Wunsch nach räumlicher Abgrenzung sei zwar oft da, aber zugleich auch das Gefühl, immer präsent sein zu müssen. Als Problem für eine zeitweise emotionale Abgrenzung benannten sie den "freien Tag" und den Zwang zur Abmeldung beim Dienstvorgesetzten,

dem Dekan, bei nächtlicher Abwesenheit. Der freie Tag werde oft durch dienstliche Belange eingeschränkt. Für eine - auch emotionale - Abgrenzung und die Pflege von Freundschaften sei das Recht auf ein freies Wochenende in bestimmten Abständen notwendig.

Die Theologinnen, die mit ihrem Ehemann eine Stelle innehatten und in der Mehrzahl mit diesem auch die Kinderbetreuung und Haushaltsarbeit aufteilten, gaben an, daß ihr Privatleben oft zu kurz komme, insbesondere was gemeinsame Zeiten mit dem Ehepartner anbelange. Die Zeit für die Kinder beurteilten sie in der Regel als ausreichend. Ein regelmäßiger freier Abend galt dagegen als schwer einplanbar. Ein besonderes Problem für die Gestaltung und die Planung familiärer Freizeit stellte der meist gegenläufige Arbeitsrhythmus dar, aber auch unterschiedliche individuelle Bedürfnisse nach gemeinsamem familiärem Zusammensein bzw. individuellen Freiräumen in der knapp bemessenen Freizeit. Die Wohnsituation erschwerte eine klare Trennung von Berufs- und Privatleben. Übernahm einer der Ehepartner eine zusätzliche Aufgabe, wurde der andere stärker in die Hausfrauenrolle gedrängt.

Die Theologinnen mit halben Stellen äußerten sich grundsätzlich zufrieden hinsichtlich ihrer Möglichkeiten zur Verbindung von Beruf und Privatleben. Von zeitweisen Konflikten, aber auch von Zeiten der Zufriedenheit mit der existierenden Situation berichtete eine alleinerziehende Theologin mit einer halben Gemeindestelle, die einerseits ihren Tagesablauf im beruflichen Bereich mit seinen Überraschungen schätzte, andererseits ihren individuellen Freiraum als sehr gering erfuhr. Eine junge verheiratete Theologin im gemeindlichen Bereich ohne Kinder schätzte ihre Möglichkeiten zu einer befriedigenden Verbindung von Beruf und Privatleben dagegen als sehr gut ein. Sie konnte ihre theologischen Interessen und ihre Hobbys mit ihrer Berufsausübung verbinden.

Die Theologinnen mit einer halben Stelle im übergemeindlichen Bereich schätzten die Möglichkeiten der eigenen zeitlichen Strukturierung ihrer Arbeit. Sie erleichtere ihnen eine befriedigende Gestaltung ihres Berufs- und Privatlebens. Allerdings gelte dies nur für "normale" Zeiten. Kämen dagegen zusätzliche unerwartete überraschende berufliche oder private Anforderungen hinzu, komme es in der Regel zu Entscheidungen zu Lasten des Privatbereiches. Dies sei vor allem für die Kinder schwierig.

Als Problem bezeichnete es eine Theologin außerdem, daß die Halbzeitpräsenz im Beruf in einer auf Vollzeitarbeit ausgerichteten Struktur bedeute, daß sie aus bestimmten Entscheidungsvorgängen herausfalle. Andererseits sei es manchmal auch schwierig, die andere halbe Zeit wirklich für private Interessen und nicht nur zur Regeneration für den beruflichen Bereich zu verwenden. Als ausgesprochen positiv bewertete sie aber die halbe übergemeindliche Arbeit im Vergleich zur gemeindlichen Arbeit dahingehend, daß die Wochenenden frei waren und sie keine permanente Präsenzpflicht hatte.[440]

---

440 Eine wesentliche negativere Einschätzung von halben Stellen und hinsichtlich der Verbindung von Beruf und Familie findet sich bei PROBST, Zwischenbericht, S. 44f. Sie weist dort darauf hin, daß halbe Stellen bzw. begrenzte Dienstaufträge nach dem Muster klassischer Frauenarbeitsplätze zugeschnitten sind: wenig Entscheidungsmöglichkeiten, geringere Kompetenzerfordernis, beschränkte Aufstiegsmöglichkeiten. Im Kampf um die Abgrenzung mit dem jeweiligen Kollegen würden viele Kräfte verzehrt und die Undefiniertheit der pastoralen Berufsrolle und der Arbeitsbereiche erschwere dies auch. Das labile Gleichgewicht zwischen Beruf und Familienarbeit sei immer neu in Gefahr. Brigitte Probst faßt die Ergebnisse ihrer Untersuchung auf S. 45 so zusammen: Letztlich hängt die konkrete Entscheidung jedoch immer am Partner und der sich einstellenden Familiensituation, d.h. Frauen richten sich in ihrer Lebensplanung, sofern sie eine Partnerschaft eingehen, nach Gegebenheiten, die von außen auf sie zukommen.

*Die Akzeptanz von seiten der Gemeinden, der Kollegen und der Kirchenleitung*

Ein Drittel der Theologinnen, darunter alle älteren, äußerten, daß sie sich in der Gemeinde voll akzeptiert fühlten. Eine junge Theologin sagte, daß die Gemeinde sogar erfreut gewesen sei, "endlich eine Frau" als Pfarrerin zu haben. Die Hälfte der Theologinnen, junge und mittlere gleichermaßen, gab an, daß die Reaktionen aus der Gemeinde auf sie als Frau im Pfarramt unterschiedlich gewesen seien. Von einer guten Akzeptanz berichteten Theologinnen, die in einem Dorf, in einem emanzipatorisch-städtischen Kontext sowie in Neubaugemeinden tätig waren.

Als Konfliktkonstellationen zwischen Gemeinden und Theologinnen benannten letztere eine sehr traditionelle lutherische Identität, die Begegnung mit Aussiedlerfamilien, auf männliche Amtsinhaber fixierte Rollenbilder bei Sekretärinnen, Mesnern und KirchenvorsteherInnen sowie die Reaktion von Gemeindemitgliedern, insbesondere von Hausfrauen auf die Rollenteilung bei TheologInnenehepaaren. Während die Gemeinde den Ehemann beim Einkauf oder bei der Kinderbetreuung bedauere, nehme sie die Theologin dagegen bei der Amtsausübung nicht ganz ernst. Die Theologinnen müßten oft den Unterschied zur traditionellen Pfarrfrau erst deutlich machen. Eine Theologin berichtete, daß die Gemeinde sie so lange voll akzeptierte, solange sie den männlichen Rollenbildern voll entsprach. Seit sie die Frauenfrage thematisierte, habe sie dagegen Widerstände von der Gemeinde zu spüren bekommen.

Das Verhältnis zu ihren Berufskollegen bezeichneten die älteren Theologinnen und einige jüngere Theologinnen als gut. Die Hälfte bewertete es als unterschiedlich und der Rest als schwierig.[441] Als Probleme benannten sie neben hochkirchlichen Kollegen, die prinzipiell Frauen im Pfarramt ablehnten, auch Kollegen mit einer unsichtbaren, aber immer anwesenden Pfarrfrau im Hintergrund, die ihr eigenes Modell von Privatleben und Pfarrberuf nicht zur Diskussion stellten. Als weiteres Problem äußerten sie, daß Konflikte meist nicht offen und sachlich ausgetragen würden, sondern eine versteckte Konkurrenz vorherrsche. Die befragten Theologinnen waren teilweise in ihren Pfarrkonventen die einzigen Frauen oder die einzigen Theologinnen mit vollen Stellen. Aufgrund der latenten Frauendiskriminierung gingen aber bei TheologInnenehepaaren meist die Männer zu Pfarrkonventen. Teilbeschäftigte Theologinnen äußerten sich kaum. In manchen Situationen kam es auch zu Konflikten zwischen Theologinnen mit unterschiedlichen Lebensformen.

Ihr Verhältnis zur Kirchenleitung/Kirchenverwaltung beschrieben die älteren Theologinnen prinzipiell als gut. Eine Theologin, deren Mann vollbeschäftigt im kirchlichen Dienst war, hatte mit der Kirchenleitung eine Auseinandersetzung, als sie beim Stellenwechsel ihres Ehemannes zunächst keine neue Stelle erhalten sollte. Die jungen und mittleren Theologinnen gaben an, daß sie die Akzeptanz ihrer Arbeit durch die Kirchenleitung als sehr unterschiedlich empfanden, je nachdem mit welcher Person sie es als Vertreter der Kirchenleitung zu tun hatten, wie jeweils ihre persönliche Beziehung zu dieser kirchenleitenden Person war und ob dieser aus ihrer oft paternalistischen oder patriarchalen Perspektive die Interessen der Theologin einleuchteten.

Als Problem empfanden die jungen Theologinnen, daß es im Konfliktfall meist keine offene Kommunikation gebe und im Zweifelsfall stets der herrschaftlich strukturierte kirchliche Machtapparat zum Zuge komme. Einige Theologinnen der mittleren und jungen Generation äußerten, daß sie kaum Kontakte zur Kirchenleitung hätten.

---

441 PROBST, Zwischenbericht, S. 45, stimmt darin überein. Der eigentliche Konfliktstoff sind die männlichen Kollegen, die z.T. aus theologischen Gründen mit einer Frau nicht als Kollegin beruflich zusammenarbeiten wollen.

### 4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz

*Die Entdeckung der Geschlechterdifferenz*

Eine der pensionierten Theologinnen gab an, daß ihr das Problem der Geschlechterdifferenz durch die während ihres Schulbesuches zur Zeit des Nationalsozialismus vermittelten Rollenmuster bereits in jungen Jahren deutlich geworden sei. Die anderen beiden pensionierten Theologinnen führten hingegen an, daß ihnen die Relevanz dieser Frage vor allem in der Berufsphase klargeworden sei. Bei einer geschah dies während ihrer ersten Berufstätigkeit durch die Teilnahme an Tagungen des DEFB bzw. durch die von ihr gepflegten Verbindungen zur evangelischen Frauenarbeit. Bei der anderen war besonders ihre zweite berufliche Tätigkeit, die Arbeit mit alleinstehenden Frauen, dafür wichtig. Dort lernte sie, sich als Frau zu wehren und ihre Interessen auch gegenüber Männern zu vertreten.

Zwei Theologinnen, die in den Jahren 1930-1940 geboren waren, hatten die Geschlechterdifferenz zuerst in der Familie und in der Schule wahrgenommen. Eine der Theologinnen war eines der wenigen Mädchen an einer Jungenschule und fühlte sich in dieser Situation dazu verpflichtet, ihre eigene Existenz durch besonders gute Leistungen zu rechtfertigen und nicht unangenehm aufzufallen. Eine andere Theologin dieser Altersgruppe gab an, daß die Frauenfrage bis heute für sie keine existentielle Frage sei und in ihrer Partnerbeziehung die Gleichberechtigung der Geschlechter selbstverständlich gewesen sei. Die unverheiratete Theologin aus dieser Generation sagte, daß sie die Geschlechterhierarchie vor allem in der Zeit nach dem Studium wahrnahm, als sie in ihrer Funktion als Dekanatsjugendleiterin den Diakonen und nicht den Dekanatsjugendpfarrern zugeordnet wurde, mit denen sie die gleiche Ausbildung durchlaufen hatte.

Die Hälfte der Theologinnen aus der mittleren Generation hatte die Geschlechterdifferenz während der Studienzeit entdeckt, vier andere Theologinnen erst danach, im Vikariat, im Zuge einer Dissertation oder während eines Praktikums beim ÖRK in Genf. Diejenigen, die bereits im Studium damit konfrontiert wurden, erlebten, daß Professoren und Kommilitonen sie in ihrem extremen Minderheitenstatus teilweise lächerlich machten. Eine Theologin kam zu der Konsequenz, beim Landeskirchenamt die Vermittlung einer Theologin als Gemeindepraktikumsanleiterin zu beantragen. Eine andere Theologin bekam durch Seminare der Gruppe "Christen für den Sozialismus“ am Ende ihres Studiums Zugang zu feministischer Theologie. Von denjenigen, die nach dem Studium erstmals sich mit der "Frauenfrage“ existentiell beschäftigten, erfuhren zwei ihre Rolle als Vikarin als umstritten, sowohl bei den Gemeindegliedern als auch bei ihren Mentoren. Es herrschte Unsicherheit, ob sie wie ein männlicher Vikar zu betrachten und einzusetzen seien oder wie eine weibliche Hilfskraft auf als weiblich angesehene Tätigkeiten zu beschränken wären. Eine andere Theologin erlebte im Vikariat, welche Frauenrollen in der Gemeinde festgeschrieben waren, nämlich die Vorstellung von Frauen als untergeordneten, dummen, unselbständigen Wesen, die sich nicht trauten, öffentlich in der Gemeinde zu sprechen. Andere Theologinnen der mittleren Generation begannen im Laufe anderer Tätigkeiten im Anschluß an das erste Examen die Relevanz der Geschlechterdifferenz zu erahnen und sich mit feministischer Theologie zu beschäftigen. Einer Theologin wurde beim Erstellen ihrer Dissertation die Geschlechterfrage als strukturelles Problem bewußt. Eine andere Theologin erlebte, wie ihre Minderheitensituation als Frau bei der Tätigkeit im ÖRK zu einer untergeordneten Position führte. Alle Abteilungsleiter waren Männer, und bei ökumenischen Tagungen lag die Tagungsleitung in der Regel in der Hand von Männern, da die Einschätzung vorherrschte, daß TeilnehmerInnen Frauen in dieser Funktion nicht respektieren würden. Bei

mehreren Theologinnen dieser Altersgruppe führte die Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz dazu, sich mit feministischer Theologie, meist Büchern aus den USA bzw. anderer Literatur zur Geschlechterdifferenz zu beschäftigen.

Von den jungen Theologinnen nahmen drei die Geschlechterdifferenz bereits vor dem Studium wahr, die eine durch den Schulbesuch in einer Mädchenschule, die andere durch die Beschäftigung mit sexistischer Werbung in den ersten Gymnasialjahren. Eine dritte machte die Erfahrung, daß ihr Gemeindepfarrer auf ihren Studienwunsch Theologie am Ende der Schulzeit keineswegs ermutigend reagierte, sondern ihr alle Nachteile des Pfarrberufes aufzählte. Diejenigen vier Theologinnen, die während ihres Studiums erstmals mit der Relevanz der Geschlechterdifferenz konfrontiert waren, gaben als Kontexte dieser Erfahrung an, daß sie erstmals an der Hochschule eine negative Charakterisierung der Frauenrolle, d.h. als defizitär gegenüber der Männerrolle, in dem Sinne erlebten, daß Frauen bestimmte Dinge nicht sollten tun können. Andererseits wurde ihnen vermittelt, daß sie durch besondere Fertigkeiten eine Bedrohung für Männer darstellten. Für andere Studentinnen wurde die Vermittlung der Geschichte der Frauenordination und der aktuelle kirchenpolitische Kampf um die Gleichbehandlung der Geschlechter, teilweise im Rahmen einer frauenspezifischen Gruppierung an der Hochschule, zur eindrücklichen Erfahrung hinsichtlich der Relevanz dieser Frage. Mehrere Theologinnen zogen daraus die Konsequenz, sich intensiver mit feministischer Theologie zu beschäftigen.

Insgesamt ist festzustellen, daß für einzelne Theologinnen aus allen Generationen die Geschlechterdifferenz bereits im Elternhaus bzw. der Schulzeit Relevanz gewann. Sowohl in der älteren als auch in der mittleren Theologinnengeneration erlebte die Mehrheit der Theologinnen vor allem im beruflichen Bereich Frauendiskriminierung. Dabei machte die mittlere Generation diese Erfahrung durchgängig direkt im Anschluß an das Studium, teilweise in der Vikariatsgemeinde, teilweise bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung, aber auch bei der Mitarbeit in einer Weltökumeneorganisation. Die Theologinnen der jungen Generation entdeckten dagegen die Relevanz der Geschlechterdifferenz durchgängig schon früher, teilweise in Schule und Elternhaus, zum großen Teil während des Studiums.

*Selbstverständnis als Frau in diesem Beruf*

Etwa die Hälfte der Theologinnen aus den verschiedenen Generationen gab an, daß ihrer Meinung nach Theologinnen im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen leichter näheren Zugang zu anderen Menschen gewännen. Einige vermuteten, daß von vornherein eine geringere Distanz zwischen Theologinnen und LaiInnen bestehe. Dies führten zwei Theologinnen auf das mütterliche Wesen von Frauen zurück. Fünf Theologinnen, davon drei junge Theologinnen, vermuteten vor allem eine besondere Nähe der Theologinnen als Frauen gegenüber anderen Frauen. Dies sahen sie in gemeinsamen Alltagserfahrungen, wie Ehe- und Erziehungsproblemen, sowie der gleichen Perspektive beim Erleben in diesen Lebensbereichen begründet. Zwei Theologinnen der mittleren Generation nahmen darüber hinaus eine besondere Nähe der Theologinnen zur Situation von Kindern und Familien wahr.

Eines der Arbeitsgebiete, in denen die Geschlechterdifferenz besonders zum Tragen kommen konnte, war nach Meinung von je zwei Theologinnen der alten und der jungen Generation die Seelsorge. Dies stellte eine Theologin der mittleren Generation als Klischee in Frage. Je zwei Theologinnen der älteren und der jüngeren Generation äußerten, daß ihrer Meinung nach die Predigten von Theologinnen anders seien als die ihrer männlichen Kollegen. Sie sahen die Differenz in der größeren

Lebensnähe der Theologinnen und deren stärkerer Auseinandersetzung mit Alltagsproblemem wie Einkäufen, Kindererziehung und Gartenpflege begründet. Auch Kasualien und Gottesdienste generell benannten einzelne Theologinnen als insbesondere Frauen naheliegende Arbeitsgebiete. Hinsichtlich des Umgangs von Theologinnen mit Leitungsaufgaben postulierten zwei Theologinnen der mittleren Generation, daß Theologinnen eher als männliche Theologen in der Lage seien, ihre Qualifikation im Rahmen eines Teams voll entfalten zu lassen. Je eine Theologin der älteren und der mittleren Generation erwarteten, daß Theologinnen bei der Ausübung von Leitungsfunktionen sachlicher wären, eine andere Sensibilität zeigten und einen integrativen Leitungsstil pflegten.

Als besondere Chance der Existenz von Frauen im pastoralen Beruf sahen mehrere Theologinnen aus der älteren, mittleren und jungen Generation an, daß Theologinnen weniger vom männlich-traditionellen Habitus belastet seien, die Autorität des Amtes zu verkörpern. Statt dessen könnten sie in ihrer Amtsausübung die Würde und Selbständigkeit von Frauen dokumentieren. Darin sahen einige Theologinnen auch eine innovatorische Chance, die in der Gegenwart vor allem bei katholischen ChristInnen und kirchenfernen Menschen zum Wirken komme. Je eine Theologin der mittleren und der jüngeren Generation sah die Möglichkeit gegeben, daß Theologinnen im Pfarramt neue Akzente in der theologischen Arbeit setzen können, z.B. durch eine stärkere Integration jüdischen Denkens oder durch einen deutlicheren Gesellschaftsbezug.

Spezifische Hinderungsgründe für die Existenz von Frauen im Pfarramt sahen einzelne Theologinnen der älteren und mittleren Generation in der Verbindung von Beruf, Familie und Haushalt. Dagegen wies eine jüngere Theologin den Vorbehalt gegen Theologinnen im Pfarramt zurück, dem die klischeehafte Vorstellung zugrunde liege, daß Mütter nicht ausreichend Zeit für den Beruf hätten, während bei Männern jedes Anzeichen für ein Engagement im reproduktiven Bereich extra gewürdigt werde. Ein weiteres geschlechtsspezifisches Problem der Theologin im Pfarramt sah eine Theologin der älteren Generation darin, daß sie sich immer noch bei ihrer Berufsausübung wie auf dem Präsentiertisch fühle.

Geschlechtsspezifische Anfragen an ihre Ausübung des pastoralen Berufes äußerten mehrere Theologinnen der mittleren und vor allem auch der jungen Generation. Sie erfuhren zentrale Bestandteile der bisher männlich dominierten Amtsausübung wie Talar, kirchlich-theologische Symbolsprache, Kanzelpredigt, Gottesdienstformen, Umgangsformen bei Pfarrkonferenzen sowie den Erwartungsdruck an Theologinnen in Leitungsfunktionen als Entfremdung gegenüber ihren Vorstellungen und Erwartungen. Für mehrere Theologinnen blieb die Frage: "Ist dieser Beruf so veränderbar und reformierbar, daß er für Frauen akzeptabel wird?"

*Geschlechtsspezifische Probleme*

Nahezu alle Theologinnen sahen es als gemeinsames geschlechtsspezifisches Problem an, eine befriedigende Verbindung zwischen Beruf und Privatleben zu schaffen. Viele der verheirateten Theologinnen mit Kindern, insbesondere aus der mittleren und jungen Generation berichteten von Kollisionen zwischen Beruf und Familie. Einige äußerten, daß sie in manchen Situationen oder grundsätzlich Schuldgefühle gegenüber ihren Kindern verspürten. Anderen fehlte neben ausreichend Zeit für die Familie auch Zeit für sich selbst und die theologische Weiterarbeit. Unverheiratete Theologinnen, insbesondere aus der jüngeren und mittleren Generation, äußerten, daß ihnen eine befriedigende Verbindung zwischen Beruf und Privatleben schwer falle, insbesondere die kontinuierliche und verläßliche Pflege des Kontaktes zu anderen Menschen. Den Konflikt zwischen

Beruf und Privatleben sahen viele der Theologinnen in dem bisherigen Rollenbild des Pfarrberufes begründet, das eine 50-60stündige Arbeitswoche, eine Erledigung der Familienarbeit durch eine Pfarrfrau im Hintergrund und die Mitarbeit der Pfarrfamilie bei der Gestaltung eines vielseitigen Gemeindelebens vorsah. Gegen diese Rollenerwartung der Gemeinde zu leben, hielten sowohl einige der unverheirateten als auch manche der verheirateten Theologinnen für sehr schwierig. Die Rollenunsicherheit, die Differenz zwischen eigenem Anspruch bzw. den Prämissen der feministisch-theologischen Reflexion über das Proprium der Theologinnen im Pfarramt einerseits und der eigenen Praxis andererseits sahen einige Theologinnen als Hauptproblem bei der Bildung eines eigenen Rollenbildes an. Manche empfanden einen Druck, 150% besser als die Männer sein zu müssen, und hatten Minderwertigkeitskomplexe hinsichtlich der Qualität der eigenen Arbeit. Andere wiesen darauf hin, daß die Rollenunsicherheit damit zusammenhänge, daß sowohl die Ausprägung der Pfarrerrolle als auch die der Geschlechterrollen im Fluß sei. Diese betreffe auch die Männer-Väter-Pfarrerrollen. Theologinnen seien als Frauen noch in besonderer Weise von den geschlechtsspezifischen kirchlichen Dienstideologie betroffen. Hinsichtlich der Kommunikationspartnerinnen in ihrem Arbeitsbereich sahen nur wenige Theologinnen geschlechtsspezifische Probleme. Eine Theologin bezeichnete es als Problem, mit männlichen kirchlichen Mitarbeitern partnerschaftlich umzugehen, die autoritär und frauendiskriminierend eingestellt waren. Mehrere Theologinnen der mittleren Generation gaben an, daß nach ihren Erfahrungen insbesondere der Umgang mit anderen Frauen in der Kirche einer besonderen Überlegung bedürfe, z.B. was Konkurrenz zwischen Frauen anbelange und wie ein angemessenes Raster für den Umgang mit Konflikten zu entwickeln sei.

DasVerhältnis zu ihren männlichen Kollegen bewerteten jeweils einzelne Theologinnen aus den verschiedenen Generationen als ein geschlechtsspezifisches Problem. So fühlten sich einzelne Theologinnen von ihren Kollegen abgelehnt. Eine empfand es als problematisch, daß ihr der Pfarrkonvent alle Themen zuschob, die Frauen betrafen. Eine andere wies darauf hin, daß sich Theologinnen mit ihren jeweiligen Väter- und Brüdergeschichten auseinandersetzen müßten. Hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Probleme der Theologinnen im Umgang mit der Kirchenleitung nannten mehrere Theologinnen aus der älteren und der jungen Generation das wenn auch eingeschränkte Weitergelten des Vetoparagraphen. Darin drücke sich eine Unterordnung des Stellenwertes des Gewissens und der Ordination von Frauen gegenüber dem Gewissen und der Ordination von Männern aus.

Insgesamt ist festzustellen, daß die Theologinnen als zentrales geschlechtsspezifisches Problem die Verbindung von Beruf und Privatleben betrachteten. Dies stand im Zusammenhang mit einem vor allem von den Theologinnen ausgetragenen Rollenkonflikt mit der Geschlechterrolle einerseits und dem Pfarrerbild andererseits, die beide ebenfalls im Wandel begriffen waren. Dadurch ergaben sich nach Auffassung einzelner Theologinnen jeweils auch Konflikte mit einzelnen KommunikationspartnerInnen im beruflichen Bereich. Deren Frauenbilder kollidierten mit denen der Theologinnen und mit deren eigenen Ambivalenzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Eine Theologin der mittleren Generation plädierte dafür, dies jedoch weniger als geschlechtsspezifisches Problem bei der Ausübung des Pfarramtes durch Frauen anzusehen, sondern vielmehr als eine Konfliktkonstellation im Rahmen des gerade auch das Geschlechterverhältnis angehenden Transformationsprozesses in Pfarramt, Kirche und Gesellschaft.

*Theologinnenarbeit als Innovationspotential*

Was die innovatorische Wirkung der bisherigen Theologinnenarbeit auf die hierarchische Kirchenstruktur anbelangte, äußerten sich die meisten Theologinnen eher negativ oder skeptisch. Lediglich drei Theologinnen, jeweils eine aus der alten, der mittleren und der jungen Generation, bejahten diese Frage. Dagegen verneinte sie jeweils die Hälfte der Theologinnen aus der älteren, mittleren und jungen Generation. Sie wiesen auf den hierarchischen Charakter der Kirchenstruktur hin. Ursachen für die mangelnde innovatorische Kraft sahen jeweils einzelne Theologinnen in der geringen Geschwindigkeit des Veränderungsprozesses, in der bisher geringe Anzahl von Theologinnen im Pfarramt überhaupt, in vollen regulären Pfarrstellen sowie in Leitungsämtern, wie z.B. Dekaninnen, und in der kirchlichen Verwaltung. Zwei Theologinnen der mittleren Generation äußerten, daß auch bei den Frauen selbst Ursachen zu finden sind, die ihre Innovationskraft eingeschränken. Frauen mangele es oft an Mut, Leitungsaufgaben zu übernehmen, eigene Positionen sowie Ideen in die Praxis umzusetzen sowie dafür Öffentlichkeit und Unterstützung zu suchen.

Positive Veränderungen in der kirchlichen Struktur waren für die Theologinnen vor allem auf der Gemeindeebene sichtbar, wo sie sich eher in eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern zu integrieren versuchten als nach dem Verhaltensmuster von Hirte und Herde zu agieren. Eine Gefahr sahen sie darin, daß dieses Vorgehen manche Gemeindeglieder als Unselbständigkeit und mangelnde Führungskraft interpretierten, während andere sie in die Rolle der stets verständnisvollen Gemeindemutter drängten. Eine Theologin der älteren Generation sah eine Auswirkung der quantitativ gestiegenen Teilnahme von Theologinnen an Pfarrkonferenzen, daß dort weniger hierarchische Kommunikation stattfand.

Mehrere jüngere Theologinnen führten die Veränderung des kirchlichen Frauenbildes insbesondere auf das Engagement von Theologinnenkonvent und AFiK zurück. Eine Theologin der mittleren Generation verwies auf die inzwischen möglichen Beiträge der feministischen Theologie zu einer frauengemäßen Veränderung der Spiritualität und Frömmigkeitsformen, z.B. auch in der Liturgie. Einige Theologinnen der mittleren Generation stellten in Frage, ob Veränderungsprozesse eher eine geschlechtsspezifische oder vielmehr eine generationenspezifische Frage seien, da sich auch die Männer in Richtung auf ein partnerschaftliches gleichberechtigtes Umgehen veränderten.

Insgesamt bewerteten die befragten Theologinnen die bisherige Wirkung ihres Veränderungspotentials auf die kirchliche Struktur eher skeptisch bzw. verneinend. Jedoch beobachteten sie hinsichtlich einzelner Aspekte wie Frauenbild oder Umgangsformen in den Gemeinden durchaus positive Wirkungen. Für tiefergreifende Veränderungen hielten sie eine größere Partizipation der Frauen in quantitiver und qualitativer Hinsicht, in Leitungspositionen, in vollen regulären Pfarrstellen sowie hinsichtlich der Realisierung und Publizierung eigener Konzeptionen für nötig.

Keine der befragten Theologinnen plädierte für einen Auszug aus der Institution Kirche. Die große Mehrheit sah einen Gang in die kirchliche Struktur hinein inklusive der Übernahme kirchenleitender Ämter durch Theologinnen als den geeigneten Weg an. Gleichzeitig hielt die Hälfte der Theologinnen aus der älteren, mittleren und jüngeren Generation es für nötig, daß Frauen, die diesen Weg beschritten, dabei Begleitung und kritische Rückfragen durch eine Gruppe außerhalb ihres institutionellen Ortes erhielten. Als Basis für solch eine Gruppe benannten die Theologinnen eine Supervisionsgruppe, den AFiK, den Theologinnenkonvent sowie die Frauenbewegung im allgemeinen. Je eine Theologin aus der Gruppe der pensionierten und der mittleren Generation verwiesen auf das in den USA entwickelte Konzept der women church, wonach Frauen zum einen ihre eigenen Ideen und Konzep-

tionen innerhalb ihrer eigenen geistlichen Gruppierung verfolgen sollen, dabei andererseits aber durchaus die Möglichkeit von Großinstitutionen nutzen sollen. Je einzelne Theologinnen aus allen Generationen wiesen auf die Gefahr der Anpassung von Frauen in Leitungspositionen an die dort üblichen patriarchalen Umgangsformen hin, insbesondere wenn die kirchenleitenden Männer sich in ihren Augen integrationsfähige Frauen für kirchliche Ämter aussuchten und diese in Arbeitskontexte brachten, in denen sie primär als Einzelkämpferinnen agieren müßten. Mehrere Theologinnen der mittleren Generation zogen für sich bei einer längerfristigen Verhinderung tiefgreifender kirchlicher Transformationsprozesse und sichtbarer Ergebnisse eine Option für ein Verlassen der kirchlichen Institution in Betracht.

*Erwartungen an eine geschlechtsspezifische Organisation der Theologinnen*

Mit einer Ausnahme sahen alle der befragten Theologinnen einen Bedarf für eine geschlechtsspezifische Organisation der Theologinnen, wie sie der Theologinnenkonvent darstellt. Allerdings äußerten einige der Theologinnen aus der Gruppe der pensionierten, der alten und vor allem auch der jungen Generation, daß für sie der traditionelle Termin des Konventstreffens so ungünstig liege, daß sie nur selten daran teilnähmen. Einige Theologinnen gaben an, daß für sie besonders die Regionalkonvente für das kirchenpolitische Engagement am Ort wichtig seien. Eine junge Theologin sagte, daß sie zwar nicht teilnehmen könne, aber regelmäßig die Rundbriefe des Theologinnenkonvents lese.

Als zentrale Aufgabe des Theologinnenkonventes bewertete die große Mehrheit der Theologinnen aus allen Generationen den Erfahrungsaustausch. Diesen sollten Arbeitsformen begleiten, die Bewußtseinsveränderungen bei den Pastorinnen bewirken könnten, z.B. auch Fortbildungsangebote im Bereich der feministischen Theologie. Als dritte Aufgabe des Theologinnenkonventes sahen viele Theologinnen vor allem aus der mittleren und der jungen Generation das Bemühen um Solidarität und Lobbyarbeit an. Als AdressatInnen von Lobbyarbeit und KooperationspartnerInnen von Solidaritätsaktionen faßten sie die Kirchenleitung, das Frauenreferat, die Landessynode, die evangelische Frauenarbeit sowie die Pfarrerkommission ins Auge. Unterschiedliche Auffassungen existierten bei den Theologinnen über das Verhältnis zwischen Theologinnenkonvent und Pfarrerverein. Je eine Vertreterin der älteren und der mittleren Generation der Theologinnen sah - in Übereinstimmung mit der rechtlichen Situation - den Pfarrerverein bzw. die Pfarrerkommission als rechtliche Vertreterin der Theologinnen gegenüber dem LKR und dem LSA an. Die Mehrzahl der Theologinnen der mittleren Generation und auch einzelne der jungen Generation betrachteten dagegen den Theologinnenkonvent als ihre berufsständische Gruppierung und zuständige Vertretung nach außen.

Als Inhalte der Vertretungsarbeit des Theologinnenkonvents wurden zum einen rechtlich-praktische Fragen in dem Themenfeld der Vereinbarung von Beruf, Familie, Kinder, Haushalt und Mutterschutz bei Vikarinnen genannt. Zum anderen sollten theologisch-konzeptionelle Fragen in Auseinandersetzung mit dem Ordinationsverständnis und der Amtskonzeption unter Berücksichtigung der Erfahrungen mit dem Erprobungsgesetz bearbeitet werden. Zum dritten sei eine Beschäftigung mit dem psycho-emotionalen Kontext nötig, wobei eine Theologin insbesondere eine Bearbeitung der Gefühle von Macht, Konkurrenz und Neid zwischen Frauen mit gleichen oder verschiedenen Lebensentwürfen für dringend erforderlich erachtete.

Als Kritik an der bisherigen Arbeit des Theologinnenkonventes äußerten einzelne Theologinnen vor allem der älteren Generation, daß dort zu sehr feministisch-theologische Fragestellungen vorherrschten. Eine Theologin der mittleren Generation kritisierte die gegenwärtige Kommunika-

tionsstruktur des Theologinnenkonventes als zu schwerfällig. Eine andere bedauerte das Dominieren der jüngeren Generation in der aktuellen Situation des Theologinnenkonventes, während alte und ältere Theologinnen eher ausgeschlossen seien.

*Das Verhältnis zu anderen Frauen im sozioökonomischen Kontext*

Ihre eigene Klassenzugehörigkeit bestimmte die Mehrzahl der älteren und mittleren Theologinnen als "Mittelschicht", mehrere als "alternativ“ oder zusätzlich noch als "bürgerlich“ und "akademisch“. Drei Theologinnen sahen sich der Oberschicht zugehörig, zwei bezeichneten sich als Intellektuelle. Je eine Theologin gab als Charakteristik ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse oder Schicht das elterliche Pfarrhaus an, eine ihre Herkunft aus einer ArbeiterInnenfamilie. Eine sah sich durch ihr Leben als Alleinstehende bestimmt, die keine familiären Haushaltsverpflichtungen hat. Eine Theologin der mittleren Generation bezeichnete sich als "Bürgerin dieses Landes an dem Ort, an dem ich lebe und arbeite".

Als Kriterien für ihre Selbsteinschätzung waren generationenunspezifisch insbesondere die Ausbildung und die Bezahlung ausschlaggebend. Weitere Aspekte, die einzelne Theologinnen jeweils anführten, waren die spezifischen Motive und Werte, die Arbeitszeit, das öffentliche Ansehen, die Rechtskenntnis, die Sprachebene und die Möglichkeiten zu öffentlichen Äußerungen. Als Vorteil empfanden die Theologinnen ihre eigene Schichtzugehörigkeit vor allem im Umgang mit bürgerlichen Mittelschichtsfrauen, mit denen sie einen gemeinsamen Hintergrund aufgrund von Bildung, Sprache und Interessen hatten. Dies erleichtere und intensiviere den Kontakt zu diesen. Dagegen wirkte sich nach Meinung vor allem der Theologinnen der mittleren und jungen Generation ihre eigene Schichtzugehörigkeit eher hinderlich im Kontakt mit Fabrikarbeiterinnenfamilien und Bäuerinnen aus sowie teilweise auch im Kontakt mit ehrenamtlichen Frauen, die über andere Ressourcen an Zeit und Geld verfügten und teilweise andere Prioritäten setzten. Im Umgang mit diesen Frauen bzw. im fehlenden Zugang zu ihnen erlebten die Theologinnen die bestehende Distanz in bezug auf die Sprache oder die Kenntnis der jeweiligen Alltagserfahrungen als schwierig und die eigene Orientierung auf bürgerliche Werte und Umgangsformen als schmerzhaft. Bestimmte politische Ziele waren kaum kommunikabel. Auch der traditionelle Gottesdienst mit Reden und Hören im Zentrum entspreche stärker bürgerlichen Präsentationsformen und beanspruche in der Vorbereitung viel Zeit. Die Theologinnen der verschiedenen Generationen benannten verschiedene Wege, mit deren Hilfe sie einen adäquaten Umgang mit der Differenz der Klassen- bzw. Schichtzugehörigkeit auch zwischen Frauen suchten.

Eine gab an, daß sie sich bemühe, bürgerliche Werte und Motive nicht mit Glaubensaussagen zu vermischen. Mehrere Theologinnen versuchten, die Distanz durch das Rekurrieren auf gemeinsame geschlechtsspezifische Probleme als Frauen oder Mütter zu überwinden. Zwei junge Theologinnen sahen es als Möglichkeit an, die Privilegien ihres Herkunftmilieus, ihre Bildung und ihr Selbstbewußtsein als Mittelschichtsfrauen einzusetzen, um die Situation von Frauen insgesamt zu verbessern. Zwei Theologinnen der mittleren Generation setzten sich für die Wiedereröffnung nichtakademischer Zugänge für Menschen mit anderer Ausbildung zum Pfarramt bzw. in die kirchenleitende Struktur ein. Mehrere Theologinnen aus den verschiedenen Generationen plädierten dafür, die Differenzen der Schichtzugehörigkeit bewußt wahrzunehmen und sich keine Illusionen über die Zusammengehörigkeit mit allen Frauen zu machen, sondern bewußt und eindeutig die eigene Rolle zu finden und diese in Offenheit für alle zu leben. Eine Theologin gab an, daß sie die Wahrnehmung der Differenz ihrer Situation zu der Situation der Mehrzahl anderer Frauen in der Gemeinde dazu geführt habe, mit direkten und indirekten Ansprüchen gegenüber diesen Frauen vorsichtiger zu sein. Sie berücksichtige nun stär-

ker die Gründe für deren schlechte Beteiligung und stelle sich immer wieder die Frage: "Welche Angebote bräuchte es, die in dieser Situation entlastend wirken könnten?" Eine Theologin bezeichnete es als einen in ihr wirkenden großen Konflikt, der mit schlechtem Gewissen begleitet sei, da viel Zeit nötig sei, um die Situation der anderen besser kennenzulernen.

*Die Arbeit mit Frauen*

Für fast alle bayerischen Theologinnen bildete die Arbeit mit Frauen verschiedenen Alters das Zentrum ihrer pastoralen Arbeit. Dies begann mit den Mädchen, mit denen sie in meist geschlechtsspezifischen Gruppen im Rahmen von Schule, KonfirmandInnenunterricht und Jugendarbeit zu tun hatten. Theologinnen verschiedener Generationen, vor allem jedoch mehrere aus der jungen Generation, die selbst junge Mütter waren, richteten für die jungen Mütter in ihren Gemeinden Mutter- und Kind-Gruppen ein, in denen diese über für sie aktuelle Themen sprachen, wie Absprache mit dem Partner, z.B. über Erziehungsurlaub, oder Bemühungen, ein Stück Freiheit vom Kind zu kriegen. Für die Frauen mittleren Alters, Hausfrauen, Bäuerinnen und andere berufstätige Frauen existierten in vielen Gemeinden, in denen die Theologinnen arbeiteten, Gesprächskreise, die sich ihre Themen teilweise selbst aussuchten und vorbereiteten. Gruppen dieser Art wie Frauengesprächskreise oder Frauenstammtische, die gerade auch junge Theologinnen initiierten, arbeiteten manchmal selbsterfahrungsbezogen, teilweise auch in Form von Bibliodrama mit biblischen Frauengeschichten und unter Einbeziehung der Überlegungen zu einer frauengemäßen Spiritualität und Frömmigkeit. In anderen Gruppen mit Frauen mittleren Alters wurden allgemeine und theologische Themen besprochen sowie Bastelarbeiten angefertigt. In einer dritten Form von Gruppen mit Frauen meist mittleren Alters standen ökologische, politische, ökonomische, aber auch kommunale Themen auf der Tagesordnung, wobei sich die Gruppe als Initatorinnenkreis für Aktionen mit einem größeren Wirkungskreis verstand. Theologinnen aus den verschiedenen Generationen regten jüngere Frauen an, an der Kindergottesdienstteamarbeit sowie der Vorbereitung der Kinderbibelwoche teilzunehmen. Als weitere Gruppe von Frauen tauchten ältere Frauen, oft Rentnerinnen, z.T. eher aus der Unterschicht, z.T. mit unterschiedlichem sozialem Hintergrund, in Seniorinnenkreisen auf. Insbesondere junge Theologinnen nannten auch kirchliche MitarbeiterInnen wie Gemeindesekretärinnen und Erzieherinnen im Kindergarten als Frauen, mit denen sie in der alltäglichen Arbeit viel zu tun hatten. Gemeinsam war diesen verschiedenen Gruppen von Frauen, daß es sich weitgehend um deutsche evangelische Frauen handelte. In manchen Fällen handelte es sich um einen ökumenischen Gesprächskreis, an dem auch katholische Frauen teilnahmen. Von der Teilnahme ausländischer Frauen war jedoch selten die Rede.

Mit spezifischen Gruppen von Frauen bzw. spezifischen Arbeitsformen hatten es die Theologinnen zu tun, die in frauenspezifischen kirchlichen Arbeitsbereichen tätig waren bzw. dies zu einem Schwerpunkt ihrer übergemeindlichen/allgemeinkirchlichen Tätigkeit machten. So hatte die im AFiK tätige Theologin es in sehr vielfältiger Weise mit verschiedenen Frauen zu tun, wobei es sich überdurchschnittlich oft um Mittelklassehausfrauen mittleren Alters mit erwachsenen Kindern handelte, die entsprechende finanzielle und zeitliche Ressourcen für solch ein ehrenamtliches Engagement hatten. Die Arbeit der Theologin im AFIK selbst war zum einen Schreibtischarbeit, Organisation, Repräsentation sowie Kontakte und Gespräche mit anderen kirchenleitenden Funktionären. Vor allem intellektuelle feministische Theorie und Theologiearbeit wurde von einer in der evangelischen Erwachsenenbildung tätigen Theologin mit Studentinnen initiiert. Dagegen suchte eine in der Ökumenenarbeit des

bayerischen Mütterdienstes stehende Theologin vor allem personennahe Zugänge zu Themen und Texten im Rahmen von Halbtages-, Tages- und Wochenendseminaren.

Als Zielsetzungen für ihre Arbeit mit Frauen betonte die Mehrzahl der Theologinnen, daß es ihnen wichtig sei, daß die Frauen sich als selbständig denkende und handelnde Personen erfahren, die sich nicht vom Mann her definieren lassen. Sie sollen Raum bekommen, über ihre eigene Situation nachzudenken, Prioritäten zu setzen und dazu ermutigt werden, ihre Gedanken, Ideen, Fähigkeiten und ihre Spiritualität in die Gemeinde einzubringen und dort verantwortliche Ämter und Aufgaben zu übernehmen. Diese beiden Schwerpunkte, die männergelöste Selbstbestimmung und die Ausrichtung auf die eigenen Potenzen als Beitrag zu einer Transformation der kirchlichen Strukturen, betonten vor allem die Theologinnen der jungen und der mittleren Generation im Gemeindepfarramt. Eine junge Theologin lehnte eine frauenspezifische Arbeit in der Gemeinde mit der Begründung ab, daß frauenspezifische Erfahrungen in allen Bereichen der kirchlichen gemeindlichen Arbeit wesentlich stärker einzubringen und zu thematisieren seien. Die Theologinnen in der übergemeindlichen Arbeit favorisierten die Beschäftigung mit feministischer Theologie und frauenspezifischer Spiritualität. Die Theologinnen der älteren Generation formulierten die Ziele ihrer Arbeit mit Frauen stärker informativ-sachlich als erfahrungsbezogen.

Nahezu alle befragten Theologinnen äußerten, daß die Bibel in ihrer Arbeit eine sehr wichtige Rolle spiele, insbesondere für die eigene Reflexion und Meditation sowie im gottesdienstlichen Bereich. Ein wichtiger Ort des Umgangs mit der Bibel war für viele Theologinnen die Schule, wo sie im Dialog mit den SchülerInnen versuchten, die biblische Botschaft in deren persönliche Situation zu übersetzen. Mehrere der jüngeren Theologinnen erlebten, daß in gemeindlichen Gesprächskreisen die Bibel im Zentrum stand. Insbesondere Theologinnen aus der mittleren Generation, aber auch einzelne aus der jungen Generation plädierten für einen kritischen Umgang mit der Bibel, z.B. in bezug auf deren männerzentrierte Interpretation und legitimatorische Verwendung. So wollten sie bei der Bibellektüre danach suchen, wo Perspektiven auftauchten für Befreiendes und Aufrichtendes für Frauen, insbesondere auch in Auseinandersetzung mit biblischen Frauengestalten und weiblicher Spiritualität. Mehrere Theologinnen betonten, daß sie weniger die Lehrstücke, sondern vielmehr biblische Lebenserfahrungen ins Zentrum stellten. Den von großer Hochachtung und persönlicher Liebe zur Bibel bestimmten Umgang der Theologinnen machten auch ihre Assoziationen deutlich: "unerschöpfliches Stück Literatur“, "großes Reservoir verdichteter Erfahrung“, "sehr reicher Bild- und Symbolgehalt“, "Schatzkästlein“ und "Repräsentation der Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden, die auf uns zukommt".

*Die Einschätzung der Frauensituation in der ELKiB*

Das Frauenbild in den Gemeinden der ELKiB schätzten die älteren Theologinnen teilweise als verändert ein, z.B. was die Selbstverständlichkeit des ehrenamtlichen Engagements von Frauen anbelangte. Die Theologinnen der mittleren Generation sahen in ihren Gemeinden stärker das Beharren auf alten Frauenrollen und die traditionelle Arbeitsteilung der Geschlechter in Kraft, so daß sich Frauen mehr in der gemeindlichen Arbeit engagierten, vor allem was die praktische Umsetzung betraf. Männer nahmen eher die Leitungs- und Entscheidungspositionen ein. Allerdings sahen sie auch schon Veränderungsprozesse in Gang kommen. Frauen wurden in zunehmendem Maße in die Kirchenvorstände gewählt und brachten sich dort auch mehr und mehr eigenständig ein. Die mittlere Generation der Theologinnen sah zwar in der Gemeinde noch sehr stark das traditionelle Frauenbild vorherrschen, wonach der Mann die Familie nach außen vertritt und den Frauen die Rolle

der unentgeltlich dienenden Mutter und Hausfrau zukommt. In der Gemeinde übernehmen Frauen wiederum insbesondere Arbeitsfelder wie Mitarbeit in der Krabbelgruppe und Vorbereitung von Familiengottesdiensten sowie die Sorge für das leibliche Wohlergehen bei Festen. Gleichzeitig wiesen sie aber auf die starken Widersprüche hin, die bei Frauen gegenüber der selbstverständlichen Fortführung dieser Rollen existierten. Vor allem jüngere Frauen würden sich als unterdrückte Gruppe in der Kirche wahrnehmen und mehr Gleichberechtigung, Ämter und Mitsprache einfordern. Der AfiK und auch die Existenz erwerbstätiger Pfarrfrauen wirkten als Unterstützung dieser Veränderungsforderungen. Gleichzeitig führe diese Haltung von Frauen, die sich einen neuen Handlungsspielraum erkämpften. Teilweise kam es aber auch zu Konkurrenzsituationen zwischen Frauen, z.B. zwischen berufstätigen Frauen und Hausfrauen. Ähnliche Widersprüche zwischen beharrenden Momenten und Aufbruchsaktionen von Frauen in der Kirche nahmen auch die jungen Theologinnen wahr. Einige äußerten, daß zwar inzwischen der Kirchenvorstand in ihrer Gemeinde oft paritätisch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis besetzt sei. Die Frauen hätten jedoch weniger Mut, sich ebenso ausführlich zu äußern wie Männer und sie übernähmen weiterhin eher die ausführenden bzw. die seelsorgerlichen Aufgaben.

Hinsichtlich des Frauenbildes ihrer männlichen Kollegen äußerten sich die Theologinnen durchgehend eher kritisch. Nur einige Theologinnen der mittleren und der älteren Generation gaben an daß diese eine egalitäre Auffassung hatten. Vor allem bei älteren Kollegen erlebten es die Theologinnen oft, daß diese vom traditionellen kirchlichen Frauenbild, der Frau als Hausfrau, Mutter und ehrenamtlicher Mitarbeiterin, ausgingen. Sie hätten im Zweifelsfall lieber eine "liebe kleine Vikarin" oder eine Theologin mit halber Stelle neben sich als eine alleinstehende Theologin mit einer ganzen Stelle. Unterschwellig gebe es viel Minderwertigkeitsdenken der Männer gegenüber den Frauen. Sie nähmen deren Gleichberechtigungsanliegen nicht ernst, sondern machten die Frauen lächerlich. Bestenfalls räumten sie den Frauen einen Spielraum für ihre feministische Mode ein. Eine Bereitschaft zur eigenen Beschäftigung mit dem Geschlechterverhältnis sei bei ihnen kaum anzutreffen. Allerdings betonten auch einige Theologinnen aus der mittleren und der jungen Generation, daß es insbesondere unter den jungen Kollegen auch solche gebe, die offener gegenüber Frauen eingestellt seien und bewußt Frauen in den Kirchenvorstand zu bringen suchten. Mehrere Theologinnen vermuteten, daß das von ihren Kollegen selbst praktizierte Lebensmodell eine wichtige Rolle spiele bei der Bewertung des Geschlechterverhältnisses. Wenn in deren Ehe die Rolle der Pfarrfrau als perfekter Hausfrau und aufopfernder ehrenamtlicher Mitarbeiterin ideologisiert werde, stelle dies oft den Maßstab zur Bewertung anderer Frauen dar.

Das Frauenbild der Kirchenleitung beschrieb die Mehrzahl der Theologinnen als ambivalent. Einerseits wiesen vor allem Theologinnen der älteren und mittleren Generation auf die Tendenz zur Modernisierung und Integration von Frauen in kirchliche Entscheidungs- und Leitungspositionen, wie z.B. Dekanin, hin sowie auf die Einrichtung des Frauenreferates. Andererseits nahmen dieselben Frauen auch die beharrenden Momente wahr. Frauen wurden in den traditionellen Frauenrollen als Diakonisse oder Kleinfamilienhausfrau festgehalten oder mit dem Maßstab der traditionellen Männerrolle gemessen und der Anspruch erhoben, daß Frauen in einer leitenden Postitionen 150% besser sein sollten, daß sie keine Schwäche aufzuweisen und auf unsichtbare Weise Beruf und Reproduktionsarbeit verbinden sollten. Dadurch sollten keine Überlegungen zu einer anderen Art von Lebensführung in kirchenleitenden Ämtern nötig werden.

Theologinnen aus der mittleren und jungen Generation wiesen auf das Problem hin, daß infolge des Widerspruches zwischen dem Wunsch nach Modernität und eigenen Ängsten oft untergründig große Vorbehalte und Unsicherheiten existierten, die im Konfliktfall auf der persönlichen statt auf der sachlichen Ebene ausgetragen würden. Es fehle noch ein neuer Modus der Kommunikation, da sich das väterliche Wohlwollen oft als nicht ausreichend erweise. Auch hier bewerteten die Theologinnen der verschiedenen Generationen wiederum den unmittelbaren Erfahrungshorizont der kirchenleitenden Männer im Umgang mit Frauen als bedeutsam, sowohl was deren eigene Lebenspraxis als auch deren beruflichen Bereich anbelange. Sie merkten kritisch an, daß bisher Frauen im Landeskirchenamt vor allem in den Funktionen als Putzfrauen und Sekretärinnen arbeiteten und erst in letzter Zeit dort auch einzelne Sachbearbeiterinnen, Juristinnen und Pfarrerinnen anzutreffen seien. Mit männlichen Synodalen als Mitgliedern eines anderen kirchenleitenden Organs sei oft eher ein lebendiges offenes Gespräch möglich.

Das Frauenbild in kirchlichen Dokumenten beurteilte die mittlere Generation eher als zwiespältig. Eine Theologin der älteren Generation verwies auf die ÖRK-Veröffentlichungen, z.B. von der Vollversammlung in Vancouver oder von dem Treffen in Sheffield, sowie auf die Beschlüsse der EKD-Synode 1989 in Bad Krotzingen, in denen neue Tendenzen sichtbar würden. Auch zwei Theologinnen der mittleren Generation merkten an, daß in letzter Zeit differenziertere Stellungnahmen mit einer eher integrativen Sprache erschienen seien. Allerdings kämen trotz des Bemühens um eine gleichberechtigte Sprache oft die traditionellen Bilder und Sprache wieder zum Vorschein. Eine junge Theologin machte darauf aufmerksam, daß diese Umorientierung des Frauenbildes in kirchlichen Dokumenten weniger freiwilliger Einsicht entspringe als der mit knirschenden Zähnen festgestellten Analyse, daß rasche Veränderungen nötig seien, um nicht die Frauen als bisher starke Gruppe in der Kirche auch noch zu verlieren.

*Die Erwerbsarbeitsbedingungen für Frauen in der ELKiB*

Nur jeweils eine pensionierte Theologin und eine Theologin der mittleren Generation äußerten sich positiv über die Erwerbsarbeitsverhältnisse für Frauen in der ELKiB. Die pensionierte Theologin wies darauf hin, daß sich die Situation gegenüber früheren Zeiten erheblich verbessert habe, nicht zuletzt, weil sich inzwischen viele Organisationen dafür einsetzten. Die Theologin der mittleren Altersgruppe sah es als besondere Chance von Diakoninnen und Religionspädagoginnen an, daß diese nicht mit festgelegten Rollenbildern für ihren Beruf konfrontiert würden.

Als schlecht beurteilten die Erwerbsarbeitsbedingungen für Frauen in der ELKiB durchgängig die mittlere Generation und einigen Theologinnen aus der älteren und jungen Generation. Sie kritisierten, daß Frauen in der Regel nicht in höhere Positionen, wie z.B. als Chefin einer Verwaltungsstelle, kämen, wenn noch die "Gefahr" einer Schwangerschaft bestehe. Die älteren Theologinnen wiesen besonders auf die schlechte Bezahlung der Putzfrauen hin. Die mittleren Theologinnen hielten die Bezahlung der Sekretärinnen für unzureichend, von denen darüber hinaus oft noch unentgeltliche Überstunden erwartet würden, da das im Stellenplan vorgesehene Stundenbudget teilweise nicht ausreiche. Als weiteres Problem der Sekretärinnentätigkeit sahen einige Theologinnen das Verhältnis von deren Tätigkeit zu ihrer Ausbildung. In Zeiten des Personalmangels seien minderqualifizierte Personen eingestellt worden, die teilweise nicht die nötige Kompetenz aufwiesen, während in den letzten Jahren eingestellte Personen oft für die anliegende Arbeit überqualifiziert seien.

Grundsätzlich kritisierten vor allem die Theologinnen der mittleren Generation, daß es sich bei den Frauenarbeitsverhältnissen in der Kirche oft um ungeschützte Teilzeitarbeitsplätze handele, teilweise

noch in einer Mischung aus ehren- und nebenamtlicher Arbeit. Diese Anstellungsform gewähre Frauen nicht den gesetzlich vorgesehenen Arbeitsschutz, wie Erziehungsurlaub, und keine Löhne, mit denen der Unterhalt einer Familie, etwa als Alleinerziehende, gesichert werden könnte. Dies gelte in gewisser Weise auch für die Frauen mit akademischer Ausbildung in der Kirche. Deren Status sei allerdings durch die Angleichung ihrer Arbeitsbedingungen an die des öffentlichen Dienstes gesicherter und schwerer einschränkbar.

Die jungen Theologinnen und einige der mittleren und älteren Generation wiesen darauf hin, daß die Erwerbsarbeitsbedingungen von Frauen in der Kirche weitgehend der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung in der Gesellschaft entsprächen, z.B. hinsichtlich Bezahlung, Arbeitsrecht, inklusive Mutterschutz und Erziehungsurlaub, Arbeitszeit sowie der Tendenz, die Vergabe qualifizierter Leitungsaufgaben an junge Frauen im gebärfähigen Alter zu vermeiden. Es herrsche in der Kirche das gleiche materialistische und kapitalistische Denken bei der Bewertung der Arbeitskraft vor wie in der Gesellschaft.

Auf eine positiv zu bewertende Differenz zwischen einer Erwerbsarbeit außerhalb der Kirche und innerhalb des Tendenzbetriebes Kirche wiesen einige Theologinnen der älteren und mittleren Generation hin. Sie äußerten die Erwartung, daß die kirchliche Erwerbsarbeit mehr als ein bezahlter Job wie Sprechstundenhilfe oder Sekretärin in einem Industriebetrieb sein sollte. Das Besondere bestehe in der Bereitschaft der kirchlichen Angestellten zu einer Höherbewertung der kirchlichen Inhalte als der eigenen Bedürfnisse, der Bereitschaft zu eigenem ehrenamtlichem Engagement über die bezahlte Arbeitszeit hinaus und der Geringschätzung arbeitsrechtlicher Fragen. Die Kirche als Arbeitgeberin sollte sich dafür ihrerseits um frauen- und familienfreundliche Arbeitszeiten bemühen, die Würde und den Wert der Arbeit der Angestellten anerkennen und ihnen ein Gefühl ihrer Bedeutung vermitteln.

Einzelne Theologinnen aus der mittleren und jüngeren Generation äußerten sich dagegen kritisch hinsichtlich des Propriums kirchlicher Frauenerwerbsarbeit. Sie stellten insbesondere die Erwartung ehrenamtlichen Engagements und die damit verbundene Ideologie des Dienens ohne Grenze über die bezahlte Arbeitszeit hinaus in Frage. Ebenfalls kritisierten sie die Forderung nach Kirchenmitgliedschaft für die Mitarbeit in einem der vielen kirchlichen Arbeitsfelder, in denen die Kirche quasi eine Monopolstellung hat. Als besonderen Widerspruch innerhalb der kirchlichen Äußerungen empfanden sie, daß die Kirche einerseits die Frau auf die Mutterrolle festlege, andererseits keinerlei utopische Projekte einer familiengerechten Arbeitsstruktur entwerfe. Sie räume im Gegenteil Frauen im gebärfähigen Alter keine qualifizierten Stellen ein und verhindere teilweise die Umwandlung von Voll- in Teilzeitstellen, in anderen Fällen umgekehrt die Übernahme einer vollen Stelle durch eine junge Frau.

*Der Vergleich der Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft*

Etwa ein Drittel der älteren, mittleren und jungen Theologinnen schätzte das Frauenbild in Kirche und Gesellschaft als weitgehend übereinstimmend ein. Sie bezogen sich darauf, daß in beiden Bereichen eine wirkliche Arbeitsteilung der Geschlechter fehle und es oft zur Doppelbelastung der Frauen komme. Gleichzeitig käme es in beiden Bereichen immer noch oft zur Identifizierung der Frauenrolle mit der Rolle einer Hausfrau und Mutter, während Frauen selten in höheren Stellungen anzutreffen seien und in manchen Situationen nicht ernst genommen würden. Als weitgehend übereinstimmend bewerteten einzelne Theologinnen den rechtlichen Status von Frauen sowie den Typ der sich engagierenden Frauen und die von Frauen in Kirche und Gesellschaft behandelten Fragestellungen.

Etwa die Hälfte der Theologinnen aus allen vier Generationen schätzten dagegen die Situation von Frauen in der Kirche als rückständiger im Vergleich zur Gesellschaft ein. Als Indizien dafür benannten sie, daß Pfarrerinnen immer noch etwas Außergewöhnliches seien, während Frauen in anderen akademischen Berufen, wie Ärztinnen oder Richterinnen, schon länger als "normal" gälten. Außerdem seien die Tabus in der Kirche härter und beständiger, z. B. was die Akzeptanz anderer Lebensformen als die von Ehe und Familie anbelange, sei es als alleinstehende Frau, als lesbische oder heterogene Wohngemeinschaft im Pfarrhaus. Das geschlechtshierarchischen und traditionellen Ordnungen verpflichtete Denken sei gerade auch bei kirchlichen Frauen anzutreffen und werde religiös fundamentalistisch zu zementieren gesucht. Bisher sei in der Kirche der Typus der Karrierefrau noch kaum anzutreffen, sondern bei den Frauen in hervorgehobenen Positionen sei noch viel eher die Angst anzutreffen, Teil des kirchlichen Machtapparates zu werden. Die kirchlichen Frauenerwerbsarbeitsbedingungen seien durch niedrige Löhne, das Verlangen nach Überstunden und nach ehrenamtlichem Engagement gekennzeichnet. Einige Theologinnen konstatierten ein Desinteresse mancher kirchlich orientierten Frauen an gesellschaftlichen Fragestellungen.

Als positiv beurteilten die Differenz zwischen der Frauensituation in Kirche und Gesellschaft zwei Theologinnen der jüngeren und drei der mittleren Generation. Zum einen äußerten sie, sei die Kirche ein relativ geschützter Arbeitsbereich, etwa hinsichtlich sexueller Anmache. Zum zweiten stelle sie auch eine Art Schutzraum für Frauen dar, um ihre Begabungen zu entdecken, Sprachfähigkeit zu entwickeln und Verantwortung zu übernehmen. Außerdem schätzten sie die Chance der christlichen Botschaft, zu einem gerechten und ehrlichen Verhältnis der Geschlechter zu kommen, unter Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit von Männern und Frauen als positiv ein und bewerteten dies auch als eine Konflikte erleichternde Hoffnung und Motivation. Als weitere Differenz sprachen sie den inhaltlichen Aspekt der in der Kirche von Frauen bearbeitbaren Fragestellungen an, die Suche nach einer anderen Spiritualität und das bei einem Teil der Frauen bestehende Interesse, die Kirche zu verändern.

### *Träume und Perspektiven für das Leben von Frauen*

Die pensionierten Theologinnen äußerten, befragt nach ihren Perspektiven für das Leben von Frauen, die christologisch begründete Auffassung, daß jede Frau den Platz ausfüllen sollte, an den sie von Gott gestellt sei, und zunächst nicht nach ihren eigenen Wünschen fragen sollte, sondern nach dem, was für andere nötig sei, bzw. was andere von ihr wollten. Als weiteren Aspekt führten sie an, daß Frauen sich hüten sollten, die frühere Männerrolle zu übernehmen.

Die Theologinnen der älteren, mittleren und jungen Generation betonten vor allem zwei Aspekte hinsichtlich des Personseins von Frauen. Zum einen sollten Frauen die Möglichkeit haben, ihre jeweils eigenen Begabungen und Fähigkeiten zu entwickeln. Zum anderen - dies äußerten vor allem auch die jungen und mittleren Theologinnen - sollten sich Frauen in ihrem jeweils unterschiedlichem Lebenskontext gegenseitig akzeptieren und nicht nach neuen Rollenbildern funktionieren müssen. Um diese zwei Hauptaspekte zu erreichen, sahen sie es als wesentlich an, daß Frauen grundsätzlich den Männern gegenüber gleichberechtigt waren, d.h. auch selbstverständlich in Positionen kommen konnten, für die sie die nötige Kompetenz hatten. Sie sollten außerdem auch genug Mittel, Räume und Geld in den Institutionen bekommen, um an eigenen Themen zu arbeiten. Für den Umgang der Frauen untereinander erhofften vor allem die jungen Theologinnen Solidarität und eine gemeinsame Reflexion auch über problematische Aspekte.

Bezüglich des gesellschaftlichen Bereiches forderten die Theologinnen der mittleren Generation vor allem eine grundsätzliche Veränderung der Erwerbsarbeit in ihrem zeitlichen Ausmaß wie in ihrem Charakter als entfremdeter Arbeit und zugleich als Maßstab für die Bewertung von Personen. Die Theologinnen der älteren und mittleren Generation forderten eine Verbesserung des gesellschaftlichen Angebots an Kinderbetreuungseinrichtungen und deren bessere materielle Ausstattung, z.B. was die Entlohnung von Kindergärtnerinnen anbelangt. Allerdings sollten auch die familiär geleisteten Kindererziehungszeiten besser anerkannt und finanziell abgesichert werden. Einzelne Theologinnen aus allen drei Altersgruppen strebten eine umfassende qualitative Verbesserung der städtischen Infrastruktur, z.B. hinsichtlich Verkehr und Wohnen, als einen Beitrag zur Verbesserung der Situation von Frauen an.

Perspektiven für die Situation von Frauen in der Kirche entwickelten vor allem die Theologinnen der mittleren Altersgruppe. Sie bezogen sich zum einen auf die angemessene proportionale Partizipation von Frauen auf allen Ebenen kirchlichen Lebens, sei es Gremien oder kirchenleitende Funktionen, und zum anderen auf der sprachlichen Ebene in der Gesetzes-, liturgischer und gottesdienstlicher Sprache. Im gottesdienstlich-spirituellen Bereich sollte auch Frauen mit kleinen Kindern eine Teilnahme möglich sein. Sie wollten mit den Frauen Ausdrucksmöglichkeiten für ihre Spiritualität entwickeln. Neben der Kirche nannten die Theologinnen der mittleren Generation insbesondere auch die Familie als Lebensbereich, in dem Veränderungen nötig waren. So wünschte sich über die Hälfte der Theologinnen der mittleren Generation, daß eine Lebensgestaltung mit Kindern und Beruf möglich sein sollte, ohne als Frau eine "Flickwerkbiografie" zu haben oder z.B. mit einer halben Stelle als eine Art Sozialfall behandelt zu werden. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Frauen und Männern wünschten einige Theologinnen der jungen und mittleren Generation ein partnerschaftliches Verhältnis. Eine Theologin der mittleren Generation präzisierte das dahingehend, daß sie sich von den Männern mehr Offenheit erwartete in ihrem Umgang mit Frauen. Eine jüngere Theologin forderte von den Männern, daß sie auch schon während der Schwangerschaft mehr Verantwortung übernähmen.

*Theoretische und feministisch-theologische Reflexionen über das Leben von Frauen*

Vor allem Theologinnen der mittleren Generation, aber auch einzelne aus der jungen Generation hatten sich neben einer Beschäftigung mit der feministischen Theologie auch mit feministischer Theorie bzw. Frauenforschung befaßt. Dabei hatten sich einige eher mit Frauengeschichte, z.B. Lebensformen und Wertsystemen von Frauen im Mittelalter, der Entstehung der ersten Frauenbewegung in Deutschland und dem Kampf um das Frauenwahlrecht und die Frauenerwerbsarbeitsbedingungen beschäftigt. Andere hatten sich mit Aspekten der aktuellen Existenzbedingungen von Frauen, z.B. mit dem Mütter-Töchter-Verhältnis, mit der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch, mit der Lebenssituation älterer Frauen und mit der neuen Armut von Frauen auseinandergesetzt. Einige hatten Fragestellungen der feministischen Theorie aufgegriffen, z.B. verschiedene Ansätze über das Zusammenspiel der Geschlechter.

Das Interesse der verschiedenen Generationen an feministischer Theologie konzentrierte sich vor allem auf den Aspekt der Sprache und exegetische Neuentdeckungen bei einer Relektüre der Bibel aus feministisch-theologischer Perspektive. Je einzelne Theologinnen äußerten darüber hinaus noch spezifische Interessen an feministisch-theologischen Überlegungen im Blick auf die systematische Theologie, die Frage der Spiritualität und die Infragestellung des traditionellen Gottesbildes. Mehrere Theologinnen verschiedener Generationen erachteten es für wichtig, daß es in der feministischen Theologie nicht zu einer neuen Dogmenbildung und Verketzerung von Außenseiterinnen

komme, sondern die enorme Bandbreite an verschiedenen Entwürfen und die komplexe prozeßhafte Entwicklung erhalten bleibe. Um dies zu fördern, suchten einige Theologinnen bewußt auch den Dialog mit katholischen und jüdischen feministischen Theologinnen. Zur Charakterisierung ihrer feministisch-theologischen Richtung nannten je zwei bayerische Theologinnen Marga Bührig, Dorothee Sölle, Elisabeth Moltmann-Wendel und je eine Luise Schottroff, Bärbel von Wartenberg-Potter, Christa Mulack, Rosemary Radford-Ruether, Catarina Halkes, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Carter Heyward und Ursula Krattinger. Die meisten Theologinnen unterstützten eher eine feministisch-befreiungstheologische Richtung, wie sie auch der ÖRK mit seiner Sheffield-Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche vertrat.

Einzelne stellten jedoch auch den kämpferischen Charakter dieser Richtung in Frage. Sie wählten für die eigene Orientierung eher eine Anlehnung an matriarchale Ausdrucksformen, Metaphern und Symbole. Einzelne bayerische Theologinnen lehnten explizit die Ansätze feministischer Theologinnen wie Gerda Weiler, Mary Daly, Christa Mulack oder Jutta Voß ab, die sie als zu stark esoterisch, als antijudaistisch oder als jenseits der christlichen Theologie stehend bewerteten. Die Theologinnen sahen Impulse der feministischen Theologie für eine Bewußtseinsveränderung bei den Frauen - ohne eine pauschale Kritik an den Männern - und Impulse zu einer Veränderung von Kirche und Theologie, z.B. der Bildersprache. Als Ort der Auseinandersetzung mit feministischer Theologie nannten einige Theologinnen die Gemeindearbeit, einige auch übergemeindliche kirchliche Institutionen. Eine Reihe jüngerer Theologinnen hatte sich während des Studiums mit feministisch-theologischen Fragen konfrontiert. Für einige Theologinnen spielte sich die Beschäftigung mit der feministischen Theologie lediglich in der individuellen Lektüre ab. Einige wenige Theologinnen aus allen drei Generationen setzten sich mit ihr auch wissenschaftlich-systematisch auseinander.

### 4.4. Konfessionelle und ökumenische Aspekte

*Die Relevanz der lutherischen Konfessionalität*

Besonders im Bereich der lutherischen Theologie sah die Mehrzahl der Theologinnen Aspekte, die sie positiv mit ihrer konfessionellen Identität verbanden. Besondere Zustimmung fand dabei die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade in Christus ohne den Erweis eigener Leistungen. Dies könnte eine Veränderung der Tendenzen zur Selbstrechtfertigung bewirken. Ebenfalls Relevanz für die Theologinnen aus allen Generatioen hatte die lutherisch-theologische Aussage, daß die Bibel - und nicht andere kirchliche Autoritäten wie Bischöfe, Päpste, Maria oder Heilige - eine direkte Kommunikation mit Gott ermöglicht. Die Kreuzestheologie sahen sie als Chance zur Auseinandersetzung mit einer charismatischen Theologia gloriae, auch in dem Sinne, daß auf das Leid des menschlichen Gesichtes Gottes gesehen werden sollte und nicht nur auf das Bild des triumphalistisch herrschenden Gottes im Himmel. Die Zwei-Regimenter-Lehre bewerteten eine alte und eine junge Theologin als Chance für einen angemessenen Umgang mit der Realität in dem Sinne, daß die real existierende Kirche und Gesellschaft wie der Einzelmensch durch sie ihre Situation als Sünde erkennen könnten, ohne damit ihre gleichzeitige Bestimmung als "neue Schöpfung“ entsprechend der Verheißung, Gnade und Gerechtigkeit Gottes zu verlieren. Damit könne die Realität in ihrer Schwere und Abtrünnigkeit benannt werden und trotzdem an der Utopie festgehalten werden.

Von besonderer Bedeutung war darüber hinaus noch für mehrere mittlere und junge Theologinnen Luthers Gemeindekonzeption als Priestertum aller Gläubigen mit einer nichthierarchischen Gemeindestruktur und einem entsprechenden Amtsverständnis. Auch die Gewissensfreiheit hoben mehrere Theologinnen als wichtig hervor.

Als Anfragen an die lutherische Theologie formulierte eine Theologin an die Zwei-Reiche-Lehre, daß diese aus heutiger Sicht die Bereiche zu stark trenne und nicht mehr geeignet sei, die heutige gesellschaftliche Wirklichkeit angemessen wahrzunehmen und dafür eine Ethik zu entwickeln. Kritik übten auch mehrere Theologinnen der jüngeren und mittleren Generation an der Rechtfertigungslehre als "totaler Gnadenlehre“. Diese scheine einerseits alles von Gott vergebbar und gleichgültig zu machen. Andererseits empfanden sie an ihr als problematisch, daß Gott eigentlich mit Christus durch den Menschen hindurch kommuniziere in dem Sinne, daß Gott schafft, was er liebt, statt den Menschen so zu lieben, wie er ist. Insofern gelte es eher, eine Theologie der Wechselseitigkeit zu entwickeln, die dem Menschen Verantwortung und Würde als Individuum zutraue. Auch die Abendmahlsliturgie sah eine Theologin als korrekturbedürftig an, da sie mehr einer Einzelkommunion denn einer Abendmahlsgemeinschaft angemessen sei.

So wie bei der Bestimmung der positiven Akzente der lutherischen Identität bei den Theologinnen die theologischen Aspekte dominierten, standen bei der Benennung der negativen Charakteristika die praktischen Fragen im Vordergrund. Sie wiesen vor allem auf die Differenz zwischen Verkündigung und realisierter Praxis im Gemeindeleben hin, z.B. auf den Widerspruch zwischen der Verkündigung des Evangeliums als Befreiung von Leistungserweisen und einer Pfarramtspraxis in Form von 14 Stunden täglicher Arbeitszeit. Einen anderen Widerspruch sahen sie darin, daß das Priestertum aller Gläubigen verkündet werde, aber es nur schwer gelinge, die Gemeindeglieder in den Gottesdienst oder in die Predigtvorbereitung einzubeziehen und sich im Kirchenvorstand auch mit geistlichen Fragen zu beschäftigen. Die Theologinnen kritisierten betont konfessionalistische Erscheinungsformen von Pfarrern, die ihr Amt und ihre Kreuz stark vor sich her trügen. Außerdem werde weiterhin ein Bild des lutherischen Pfarrhauses gepflegt, das kaum mehr Lebensrealität sei. Die Rechtfertigung aus Gnade trete wenig als Freude in Erscheinung. Als negative Assoziationen zur lutherischen Konfessionalität nannten sie: dumm, geradeheraus, arbeitsam, deutsch, polternd, muffig, düster.

Nur wenige Theologinnen gaben an, daß für sie ihre Konfessionalität völlig gleichgültig sei. Die meisten wollten sie in Differenz, Kooperation und Reflexion mit anderen Konfessionen wie der reformierten und der katholischen Kirche leben. Die theologischen Unterschiede zur katholischen Kirche bewerteten einzelne Theologinnen durchaus als erheblich in Aspekten wie dem direkten Kontakt zu Gott, den Sakramenten und der Kirchenlehre.

*Erfahrungen mit der ökumenischen Kooperation auf lokaler Ebene*

Nahezu alle befragten Theologinnen sahen in der ökumenischen Frage einen wichtigen Aspekt ihrer Arbeit. Sie begründeten diese Einschätzung damit, daß sie zum einen mit Menschen aus vielen verschiedenen Konfessionen in ihrer beruflichen Praxis und in ihrer Familie zu tun hätten. Zum anderen hing für eine Reihe von Theologinnen die Glaubwürdigkeit der ChristInnen davon ab, sich um eine Kenntnis der Weltsituation zu bemühen und sich nicht gedanklich auf einen kleinen Bereich zu beschränken. Dabei nahmen die Theologinnen der jungen und mittleren Generation unterschiedliche Positionen ein, ob der Begriff "ökumenisch" lediglich die interkonfessionellen Bemühungen bezeichnete oder auch die interreligiösen bzw. interkulturellen Aspekte einschließen sollte. Grundsätzlich bestand jedoch bei mehreren besonderes Interesse an der interkulturellen Arbeit und

nicht nur an evangelisch-katholischen Begegnungen und Gesprächen. Eine junge Theologin wies auf die biblische Motivation zur ökumenischen Dimension der kirchlich-theologischen Arbeit hin, wie sie Paulus hinsichtlich der Kollektensammlung für Jerusalem als Verpflichtung den eigenen Wurzeln gegenüber reflektiert hatte. Für sie resultierte daraus eine Verwurzelung der Kirchen im Befreiungsgeschehen. Dies bedeutete für sie die Bereitschaft zum Austausch mit Kirchen, in denen Befreiung konkret erfahrbar war und die nicht so sehr von der Angst beherrscht waren, ihren Wohlstand zu verlieren. Aus diesem Grunde war die ökumenische Dimension in der kirchlichen Arbeit nach ihrer Meinung auch keine periphere, sondern eine existentielle Frage.

Als Perspektive für die ökumenische Arbeit äußerten mehrere Theologinnen die Hoffnung, daß das gemeinsame Abendmahl erfahrbar werde. Außerdem erhofften sie sich durch die liturgisch lebendigeren Spiritualitätsformen anderer christlicher Kirchen eine Auflockerung der stark auf dogmatische Begriffe reduzierten bzw. konzentrierten westlich-abendländischen Theologie und Frömmigkeit. Viele Theologinnen erwarteten eine Relativierung der eigenen Probleme und teilweise beschränkten Weltsicht durch die Auseinandersetzung mit dem, was andere ChristInnen beschäftigt, und eine christliche Herangehensweise an die weltweiten Ungerechtigkeiten der Verteilung von Lebenschancen.

Eine Theologin aus der mittleren Generation plädierte für interkulturelle Arbeit, um andere Kulturen in ihrem Selbstverständnis und mit ihren symbolischen Systemen ernstzunehmen. Ihr habe z.B. die Beschäftigung mit der afrikanischen Kultur die Augen für die Schönheit der Natur geöffnet, während die Texte des konziliaren Prozesses bei ihr kaum einen Lernprozeß ausgelöst hätten.

Aus ihren konkreten Arbeitsvollzügen berichteten die Theologinnen in besonderen Stellen folgende Erfahrungen mit ökumenischer Arbeit: Eine Theologin hatte in der Schule die Erfahrung gemacht, daß es schwierig war, Schulabschlußgottesdienste gemeinsam zu gestalten, weil oft die katholischen Kollegen eine katholische Messe abhalten wollten. Dagegen hatte eine andere Theologin in einem Seniorenheim und in einem Krankenhaus aufgeschlossene katholische PartnerInnen gefunden, mit denen eine sinnvolle Zusammenarbeit und Arbeitsteilung, aber auch gemeinsame ökumenische Veranstaltungen möglich waren. Eine Theologin, die in der evangelischen Erwachsenenbildung tätig war, berichtete von relativ wenig ökumenischen Aspekten in ihrer bisherigen Arbeit. Zwar habe es einmal einen Arbeitskreis “Ökumene und Entwicklungsbewußtsein” sowie sporadische Kontakte mit dem ÖRK in Genf gegeben, aber dies habe nicht sehr intensive Auswirkungen auf die weitere Arbeit gehabt.

Die beiden Theologinnen der mittleren Generation, die speziell mit Frauen zusammenarbeiteten, berichteten von intensiven ökumenischen Kontakten und teilweise selbstverständlicher Kooperation zwischen katholischen und evangelischen Frauen vor Ort. Auch sie hielten eine Ökumene der Religionen über die Konfessionen hinaus für notwendig, z.B. in Form eines interreligiösen Dialog-Frauenseminars.

Diejenigen Theologinnen, die auf der Ebene der Kirchengemeinden ökumenische Arbeit zu verwirklichen suchten, benannten als zwei wichtige Faktoren für das Gelingen dieser Arbeit zum einen die Bereitschaft des jeweiligen katholischen Gegenübers und zum anderen das quantitative Verhältnis der Konfessionen im konkreten Kontext. So formulierte eine Theologin der mittleren Generation als These, daß die interkonfessionelle Zusammenarbeit dort funktioniere, wo die evangelische Kirche stark und die katholische Kirche schwach sei. Wo sich dies umgekehrt verhalte, hänge es sehr stark von dem jeweiligen katholischen Kollegen ab.

Die Abhängigkeit von dem jeweiligen katholischen Kollegen am Ort nannten vor allem diejenigen Theologinnen als Kriterium für die Möglichkeiten lokaler ökumenischer Arbeit, die im dörflichen Umfeld arbeiteten und keine Ausweichmöglichkeiten hatten. Dabei berichteten die in einer Diasporasituation in Dörfern tätigen Theologinnen in der Mehrzahl von guten Kontakten mit ihren katholischen Kollegen und auch positiven Reaktionen der katholischen Dorfbewohnerinnen, z.B. auf von der evangelischen Theologin gehaltene Beerdigungen. Andere Theologinnen beklagten, daß ökumenische Trauungen oft im Prinzip als katholische Trauungen unter Gestattung der Anwesenheit der evangelischen Pfarrerin stattfanden. Mehrere mittlere und jüngere Theologinnen erwähnten allerdings auch, daß katholischen Kollegen, die sich kooperationsbereiter zeigten, der zuständige Bischof eine entsprechende Weiterarbeit verboten hatte.

Eine junge Theologin, die in einem Kontext mit lediglich acht Prozent evangelischer Bevölkerung tätig gewesen war, berichtete von einem guten ökumenischen Arbeitskreis, in dem sie und ihr katholischer Kollege kontroverse Themen wie Abendmahl, Frauen, die Macht des Papstes diskutierten. Von den Theologinnen, die in der Diasporagroßstadt München tätig waren, berichteten zwei von sehr intensiven ökumenischen Erfahrungen vor Ort. Eine andere junge Theologin sah dagegen grundsätzliche Vorbehalte hinsichtlich der Kooperation mit einem katholischen Kollegen, der ihr Amt nicht theologisch anerkannte und sie als minderwertiger ansah.

Von intensiven ökumenischen Erfahrungen in der Lokalgemeinde berichteten zwei Münchner Theologinnen. Die eine Theologin berichtete zum einen von der interkonfessionellen Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in Form gemeinsamer Gottesdienste und sozialen Engagements. Als weiteres Gebiet ökumenischer Arbeit war ihre Gemeinde außerdem unter dem Aspekt der weltweiten ökumenischen Arbeit in der El-Salvador-Arbeit tätig, in Kontakt mit dem Ökumenischen Büro in München. Dies bedeutete, die dortigen Kirchen im Gebet und durch Fürbittgebete in jedem Gottesdienst zu unterstützen und auf politischer Ebene für die Menschenrechte einzutreten. Die Erfahrung älterer Theologinnen war, daß diese Arbeit allmählich Wirkung in den Gemeinden zeigte. Dies sei aber in der Volkskirche immer ein langsamer Prozeß, in dem vorsichtig und nicht dogmatisch mit den Gemeindegliedern umgegangen werden müsse.

Von einer sehr intensiven ökumenischen Zusammenarbeit berichtete auch eine weitere Münchner Theologin, die in einem Neubaugebiet tätig war, wo neben der evangelisch-lutherischen Gemeinde acht katholische Gemeinden, eine reformierte Gemeinde, eine serbisch-orthodoxe Gemeinde und eine Freikirche existierten. Die Absicht enger ökumenischer Beziehungen kam in der Planung der beiden Gemeindezentren dadurch zum Ausdruck, daß der katholische und der evangelische Gebäudeteil aneinandergebaut wurden. In der Mitte lag eine von der Caritas und der Inneren Mission gemeinsam getragene Sozialstation. Die Wirkung dieses Verhaltens beschrieb die betreffende Theologin so, daß die konfessionellen Grenzen verschwänden und z.B. die Kinder dorthin gingen, wo es ihnen mehr Spaß mache. Außerdem existierte ein ökumenischer Frauenstammtisch. Fasching und Freizeiten veranstalteten beide Gemeinden oft gemeinsam. Einmal im Jahr kämen alle in dem Neubaugebiet tätigen SeelsorgerInnen zusammen Eine andere Form der ökumenischen Kooperation fände auf kommunalpolitischer Ebene statt, z.B. in Auseinandersetzung mit den entsprechenden Wohnungsbaugesellschaften, in ökumenischen Gesprächsreihen und Gottesdiensten.

Von den Theologinnen in Gebieten mit einem relativ ausgeglichenen Verhältnis zwischen evangelischen und katholischen ChristInnen berichteten vor allem zwei Theologinnen, die in einer mittelgroßen Stadt bzw. in einem großstädtischen Neubaugebiet tätig waren, von sehr intensiver ökumenischer

Zusammenarbeit. So bestand in der mittelständischen Gemeinde ein ökumenisches Seniorenzentrum mit einem ökumenischen Mitarbeiterkreis. Aufgrund des guten persönlichen Kontaktes zum katholischen Kollegen kam es auch zu gemeinsamen Feiern und Glaubensgesprächen.

Über besonders intensive ökumenische Zusammenarbeit, die wiederum von dem guten Verhältnis zum katholischen Kollegen und der Gemeindereferentin abhing, berichtete eine in einem Neubaugebiet tätige junge Theologin. So existierten verschiedene ökumenische Gemeindekreise, die abwechselnd VertreterInnen verschiedener Konfessionen leiteten. Ökumenische Trauungen waren dort kein Problem, allerdings besuchten vorwiegend KatholikInnen die ökumenischen Gottesdienste. Andere Erfahrungen hatten zwei Theologinnen zum einen in einer Kleinstadt und zum anderen in einem Dorf mit etwa paritätischer Konfessionalität gemacht. Die in der Kleinstadt tätige Theologin berichtete von einem durch Konkurrenzdenken bestimmten Verhältnis. Ihr katholischer Kollege weihe sogar den Altar der Kirche neu, wenn sie an ihm Gottesdienst gefeiert habe. Die Dorfpfarrerin gab an, daß in der älteren Generation das Verhältnis eher gegeneinander gerichtet sei, die Jugend sich aber ganz gut verstehe.

Die jungen Theologinnen, die in von evangelisch-lutherischen ChristInnen dominierten Gebieten arbeiteten, berichteten durchweg von relativ guter ökumenischer Zusammenarbeit. Allerdings spielte auch hier die Aufgeschlossenheit des jeweiligen katholischen Priesters eine große Rolle. Teilweise fühlten sich jedoch einzelne Theologinnen der mittleren Generation in sehr traditionellen lutherischen Gebieten von ihren katholischen Kollegen eher akzeptiert als von konservativen Berufskollegen in der eigenen Kirche. Fast überall waren ökumenische Trauungen konfessionsverschiedener Paare selbstverständlich. An manchen Orten wurde darüber hinaus z.B. die Kinderarbeit ökumenisch gestaltet oder in einem ökumenischen Arbeitskreis das Trennende und das Spezifische jeder Konfession diskutiert, aber auch z.B. anläßlich des Golfkrieges gemeinsame ökumenische Friedensgottesdienste gehalten.

*Partizipation am ökumenischen Austausch auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene*

Von einer Beteiligung an ökumenischen Initiativen auf regionaler Ebene berichteten eher Theologinnen der älteren Generation, die in größeren Städten tätig waren. Eine pensionierte Theologin war Mitglied im ökumenischen Netz Bayern. Eine ehrenamtlich tätige Theologin schilderte ihre Mitarbeit an einer ökumenischen Jubiläumsfeier einer Stadt, an der Gruppen ganz unterschiedlicher Konfessionen teilnahmen, wie z.B. die syrisch-orthodoxe Kirche, eine altkatholische Gemeinde, die italienische katholische Mission und eine freie evangelische Gemeinde. All diese Gemeinden hielten in ökumenischer Kooperation Gottesdienste, Gesprächskreise, Bibelarbeiten und Frauengruppen.

Auf überregionaler und internationaler Ebene engagierten sich vor allem Theologinnen aus der älteren Generation in diversen ökumenischen Gremien und Institutionen, wie z.B. im Ökumene-Fachausschuß der Landeskirche, im Gustav-Adolf-Werk, im Vorbereitungsteam ökumenischer Studienkurse in Josefstal und als Teilnehmerin von ÖRK-Vollversammlungen. Einige jüngere Theologinnen hatten einige Kontakte zu Institutionen, die sich für ökumenische Gerechtigkeit einsetzten, wie z.B. der Gossner Mission oder dem bayerischen Missionswerk. Eine Theologin der mittleren Generation hatte durch einen einjährigen Aufenthalt in Genf und die mehrmalige Teilnahme an interkonfessionellen Delegationen Erfahrungen mit der internationalen Ökumene. Eine ältere Theologin verfügte durch einen mehrjährigen Aufenthalt in Beirut über gute Kontakte zu den Kirchen im Nahen Osten. Eine andere Theologin der älteren Generation, die bei der Vollversammlung in Vancouver war, äu-

ßerte sich kritisch zum dortigen Umgang mit der gleichberechtigten Partizipation und Artikulation aller TeilnehmerInnen. Diese Kritik an einer relativ wirkungslosen Jet-Set-Ökumene und die Frage nach der Rückkoppelung der dort diskutierten Themen und praktizierten Spiritualitätsformen teilte auch eine andere ökumenisch stark engagierte ältere Theologin. Den Kontakt mit den orthodoxen Kirchen empfand eine jüngere Theologin wegen der dort vorherrschenden patriarchalen Denkstruktur als sehr schwierig. Enttäuschung herrschte bei einer jungen Theologin, daß das zuerst mit großen Hoffnungen begleitete Friedenskonzil in Seoul nicht richtungweisende Wirkung entwickelt habe. Als lohnend empfand sie dagegen die Verbindungen zum Ökumenischen Büro in München und die konkrete Partnerschaftsarbeit mit der lutherischen und der katholischen Kirche in El Salvador.

Insgesamt ist festzustellen, daß für nahezu alle bayerischen Theologinnen die ökumenische Kooperation einen wichtigen Aspekt in ihrer lokalgemeindlichen Arbeit vor allem mit ChristInnen der katholischen Kirche darstellte. Besonders intensive Beziehungen, auch mit weiteren Kirchen und Konfessionen, gab es vor allem in den Neubaugebieten größerer Städte sowie in einer großstädtischen Durchschnittsgemeinde. Insbesondere in Dörfern schien die Kooperationsbereitschaft der jeweiligen katholischen Kollegen sowie der Spielraum, den die katholische Hierarchie ihm ließ, ausschlaggebend für die Möglichkeiten einer ökumenischen Kooperation vor Ort zu sein. Auf regionaler, überregionaler und internationaler Ebene bzw. im institutionalisierten ökumenischen Kreise engagierten sich vor allem Theologinnen der älteren Generation, insbesondere auch Theologinnen, die bereits pensioniert waren, sich ehrenamtlich engagierten oder eine Teildienststellung hatten. Viele Theologinnen der jungen und mittleren Generation hielten die weltweite und interkulturelle, auch die interreligiöse Dimension ökumenischer Arbeit für wichtig. Andererseits stellten sie aber die geringe Wirkung der internationalen ökumenischen Zusammenkünfte und Institutionen in Frage.

*Das Verhältnis zum Weltgebetstag der Frauen und zur Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen*

Den Weltgebetstag der Frauen bewerteten fast alle bayerischen Theologinnen positiv. Er stellte in manchen Dörfern die einzige kontinuierliche evangelisch-katholische Kooperation dar und war manchmal die einzige öffentliche Veranstaltung im Dorf von Frauen. So gingen an manchen Orten die Frauen anschließend gemeinsam ins Wirtshaus und eroberten sich damit öffentlichen Raum. Positiv beurteilten mehrere Theologinnen die Tradition des Weltgebetstages, seine weltweite Ausstrahlung und den geringen Aufwand für Beteiligungsmöglichkeiten infolge des Vorbereitungsmaterials. Viele Theologinnen begrüßten dessen undogmatischen lebensweltlichen Zugang zu anderen Kulturen und insbesondere zur Lebensrealität von Frauen in völlig unterschiedlichen Kontexten. Zur Vertiefung der durch den Weltgebetstag für Frauen entstehenden Beziehungen zu den Frauen anderer Kontexte regten sie an, z.B. aus der Kollekte heraus weitere Initiativen der Konvivenz zu entwickeln, wie Partnerschaften oder gegenseitige Besuche.

Als kritische Punkte an der bisherigen Weltgebetstagspraxis - meist bei prinzipiell positiver Würdigung von dessen Intention - beurteilten mehrere Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation, daß die durch die Weltgebetstagsarbeit entstehende Gemeinschaft jedes Mal wieder sehr schnell zerfalle und keine festen Kreise daraus entständen. Dadurch fördere er nicht wirklich die Entwicklung von Frauenbewußtsein, sondern er bleibe ein den Frauen von Männern zugestandener Raum. Als Problem bezeichneten mehrere Theologinnen, daß Frauen immer weniger Interesse an einer gemeinsamen

Vorbereitung bzw. Gestaltung des Gebetsgottesdienstes ausschließlich durch Laiinnen hätten, sondern eher die Beteiligung zumindest für den Abschlußsegen von Geistlichen erwarteten. Eine Theologin berichtete, wenn Laiinnen die Vorbereitung übernähmen, dann seien dies oft Charismatikerinnen. Auch würden oft keine Konsequenzen aus der Konfrontation mit fremdem Frauenleben für das eigene Leben gezogen. Eine Theologin kritisierte die Aneinanderreihung verschiedener Gebetsformen ohne liturgischen Zusammenhang.

Die Mehrzahl der befragten bayerischen Theologinnen wußte von der Existenz der ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen. Etwa ein Drittel hatte davon jedoch noch nichts gehört oder verwechselte sie mit dem konziliaren Prozeß. Von speziellen Aktivitäten im Rahmen der Frauendekade berichteten vor allem Frauen, die in institutionellen Zusammenhängen auf leitender Ebene beschäftigt waren und Vorschläge für Frauenförderungsprogramme einbrachten. Sie traten z.B. für die Regelung ein, bei jedem Projekt nach der spezifischen Beteiligung der Frauen zu fragen. Die im AFiK beschäftigte Theologin hatte eine Konzeption für den Dekadenausschuß der Synode vorgelegt, damit sich Männer und Frauen der Synode verantwortlich und kontinuierlich mit dem Thema beschäftigten. Andere Theologinnen sprachen das Thema in ihren gemeindlichen Veranstaltungen an, z.B. in Gottesdiensten und im Frauenkreis. Eine berichtete von Frauentagen auf Dekanatsebene, die der AFiK angeregt hatte. In besonderer Weise griff die Themenstellung eine ehrenamtlich tätige bayerische Theologin auf, die im Ökumenischen Forum christlicher Frauen Europas für die deutsche Situation leitende Mitverantwortung trug. Zur Vertiefung schlugen je einzelne Theologinnen aus verschiedenen Generationen vor, sich feste Ziele zu setzen, z.B. sich nach dem Ende des Golfkrieges mit muslimischen Frauen zusammenzusetzen, bzw. an existierenden Gruppen in der Gemeinde anzuknüpfen, wie dem Kreis der Alleinerziehenden oder einer mit Umweltfragen befaßten Frauengruppe. Ziel sollte sein, daß die Frauen das Bewußtsein bekommen, Teil der ökumenischen Bewegung zu sein und daß sie gleichzeitig die relevanten Aspekte im eigenen Kontext bearbeiten, z.B. das Arbeitgeberverhalten der Kirche, den Zusammenhang von Sexismus und Rassismus sowie einen vorsichtigen und bewußten Umgang mit Sprache.

Als Kritik an dem Konzept der Frauendekade äußerten mehrere Theologinnen, daß die mit dem konziliaren Prozeß teilweise übereinstimmenden Problemfelder nicht frauenspezifische Aufgaben seien. Das Motto mache den Eindruck, als ob es ein Gegenüber von Kirchen und Frauen gebe. Als Hindernisse für eine Beteiligung an der Frauendekade sahen mehrere Theologinnen an, daß die Menschen in der Gemeinde jede Verbindung zwischen christlichem Glauben und politischem Engagement ablehnten. Die Frauen in ihren Kirchengemeinden hätten oft andere Interessen, während die Frauen mit feministischem Bewußtsein nicht in der Kirche anzutreffen seien. Die Beschäftigung z.B. mit der Situation von AsylbewerberInnen hielt eine Theologin der mittleren Generation nicht für eine Aufgabe der Konvivenz für die Kirchengemeinde, sondern für einen Versorgungsauftrag durch das diakonische Werk. Eine pensionierte Theologin berichtete dagegen von ersten Kontakten mit AsylbewerberInnenfamilien vor Ort.

### 4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen

*Die subjektive Bewertung der Berufskonzeption, insbesondere auch der Stellenteilung*

Mehr als die Hälfte der Theologinnen aus der älteren, mittleren und jungen Generation hoben als ausgesprochen positiven Aspekt der Arbeit im Pfarramt die Vielseitigkeit an Arbeitsfeldern, Aufgaben und Menschen aus verschiedenen Generationen, Herkunften und Schichten hervor. Als

zweiten positiven Aspekt benannten vor allem Theologinnen der mittleren und jungen Generation die Eigenständigkeit der Arbeit im Pfarramt, die Möglichkeit, eigene Ideen und Vorstellungen einzubringen, für sich selbst neue Möglichkeiten und Fähigkeiten zu entdecken. Positiv bewerteten mehrere junge Theologinnen die flexible Arbeitszeitgestaltung sowie den überraschungsreichen Berufsalltag, der die Arbeit nie zur völlig vorhersehbaren Routine werden lasse. Etwa die Hälfte der Theologinnen aus der alten, mittleren und jungen Generation betonten die theologische Arbeit, das exegetische Bemühen um den biblischen Text und seine Übersetzung in die heutige Lebenswirklichkeit in der Verkündigung als positive Aspekte der Arbeit im Pfarramt. Insbesondere pensionierte und ältere Theologinnen sowie einzelne Theologinnen anderer Generationen wollten vor allem spirituelle Fragen thematisieren. So formulierte z.B. eine pensionierte Theologin als ihr Ziel, Menschen zum Glauben zu helfen, daß sie Nähe erfahren und im gemeinsamen Feiern Gemeinschaft erleben. Zwei jüngere Theologinnen beurteilten als positiven Aspekt der Arbeit im Pfarramt die Möglichkeit, bestimmte Rollen und Kirchenbilder aufzusprengen.

Befragt nach den schwierigen Seiten des Pfarramtes äußerten zwei Drittel der Theologinnen aus allen Generationen, daß die Vielseitigkeit schwer zu verkraften sei. Zum einen fehle ihnen an bestimmten Punkten die Kompetenz bzw. die Zeit, sich diese gezielt zu erwerben oder ausreichend Freiraum zu haben, um mit anderen bestimmte Fragen und Probleme zu reflektieren. Die Vielseitigkeit führe zum anderen oft zu einem raschen Wechsel zwischen völlig verschiedenen Arbeitsfeldern, die aufgaben-, sprach- und gefühlsmäßig völlig unterschiedlich besetzt seien, z.B. von der Beerdigung zum Taufgespräch. Als ein Problem nannten mehrere Theologinnen verschiedener Generationen die fehlende Begrenzung der Arbeitszeit. Ein Aspekt, den vor allem junge Theologinnen ins Spiel brachten, war die Diffusität des Rollenbildes "PfarrerIn" in einer Volkskirche im Umbruch. Diese berge in sich gleichzeitig traditionelle und nachindustrielle Lebens- und Glaubensformen, aber verfüge kaum über Konzepte für die Arbeit in diesen verschiedenen Kontexten. Dies gelte auch für den Umgang mit den Lebensformen im Pfarrhaus, mit dem kirchlichen Frauenbild und dem Pfarrfamilienbild. Bei Gemeindegliedern und den PfarrerInnen beständen sehr unterschiedliche Vorstellungen über den Zusammenhang zwischen Lehre und Verkündigung. Theologinnen aus allen Generationen bezeichneten es als höchst schwierig, sich gegenüber der Gemeinde und ihren Erwartungen abzugrenzen. Als weitere Herausforderung sahen viele Theologinnen aller Generationen den eigenen Anspruch an eine angemessene Amtsausübung, den Umgang mit den eigenen Schwächen und Fehlern sowie das Durchsetzen begrenzter Arbeitszeiten an.

*Die subjektive Einschätzung der Stellenteilung durch TheologInnenehepaare*

Vorteile bot die Möglichkeit der Stellenteilung von TheologInnenehepaaren nach Meinung der Theologinnen der mittleren und jungen Generation mit Kindern vor allem für die Zeit, in der Kleinkinder zu betreuen waren. Zum einen sei es für Kinder angenehmer, abwechselnd von einem Elternteil betreut zu werden, das diese Arbeit als Abwechslung zum Berufsalltag erlebe. Zum zweiten sei die Flexibilität dieses Modells ein Pluspunkt, da es relativ unkomplizierte Veränderungen entsprechend der wechselnden Familienkonstellationen erlaube. Als dritten Vorteil für Ehepaare sahen sie es an, daß beide eine qualifizierte Berufsarbeit ausüben können. Die Gemeinden profitierten davon, da ein Ehepaar mehr Kapazitäten aufweise als ein Mensch auf einer Stelle und außerdem beide Ehepartner ihre Arbeitskraft nicht jeweils vollständig verausgaben. Dieses letzte Argument sahen auch die Theologinnenehepaare ohne Kinder als Chance für die Gemeinde an. Für sich selbst sahen sie den Vorteil dieses Modells darin, daß sie stärker ihre jeweiligen Neigungen

und Schwierigkeiten bei der Aufgabenverteilung berücksichtigen konnten und der Ehepartner die Nöte des Berufsbereiches kannte.

Als Problem des Modells Stellenteilung bei TheologInnenehepaaren hoben die Theologinnen mit Kindern die ungeheuer intensive Kooperationsnotwendigkeit mit dem Ehepartner hervor. Sie mußten zeitliche Absprachen treffen und einhalten, mit Konkurrenz- und Konfliktsituationen umgehen und sich bei zusätzlichen Projekten einschränken, die auf Kosten des Ehepartners gehen könnten. Die Erholungsphasen verwendeten sie bei abwechselnder Kinderbetreuung fast vollständig für Haushalt und Kinder. Ihr individueller Spielraum war ziemlich gering. Gleichzeitig richtete sich auch die Gemeindeerwartung auf die Kapazitäten von zwei und nicht einer Person.

Manche Theologinnen stellten die Frage, ob dieses Modell in der Praxis nicht doch dahin tendiere, die Theologinnen wieder aus dem Beruf herauszudrängen. Manche Gemeindemitglieder und die Kirchenleitung verständen dieses Modell als Chance zur Wiederholung des alten Pfarrhauses, in dem der Pfarrer und die theologisch vollausgebildete Pfarrfrau anzutreffen ist, die den Ehemann voll vertreten kann, deren Berufstätigkeit jedoch nicht voll zählt.

Die TheologInnenehepaare auf einer Stelle ohne Kinder beurteilten als Nachteil dieses Modells die Gefahr der permanenten dienstbezogenen Kommunikation, die auch den Privatbereich beherrsche. Außerdem sei es schwierig, mit Konkurrenzsituationen umzugehen. Eine psychologische Begleitung sei dringend notwendig, da teilweise unbewußte Symbiosewünsche und hilflose Abgrenzungsversuche die Partnerschaftsbeziehungen überforderten, wodurch es gerade bei TheologInnenehepaaren in den letzten Jahren verstärkt zu Scheidungen gekommen sei.

*Veränderungsvorschläge für die pastorale Arbeit*

An erster Stelle der geäußerten Veränderungsvorstellungen stand bei zwei Dritteln der Theologinnen aus allen Generationen der Vorschlag, die Arbeit der Theologinnen im Gemeindepfarramt jeweils auf bestimmte Arbeitsgebiete zu konzentrieren. Dies sollte in Abstimmung mit anderen kirchlichen MitarbeiterInnen, mit Rücksicht auf deren Fähigkeiten und den Kompetenzen der jeweiligen TheologInnen geschehen. Gegebenenfalls sollten auch Arbeitsbereiche aufgegeben werden. Als bisher selbstverständliche und zeitintensive Arbeitsbereiche, die in Zukunft reduziert werden sollten, nannten je einzelne Theologinnen vor allem aus der älteren Generation den Verwaltungsbereich, die Gemeindeleitung, insbesondere die Mitarbeiterbetreuung, den Vorsitz im Kirchenvorstand sowie den schulischen Religionsunterricht.

Das Problem der ebenfalls von vielen TheologInnen im Pfarramt beklagten unabgegrenzten Arbeitszeit sollte nach Meinung vor allem der jungen und der mittleren Theologinnengeneration durch eine rechtliche Begrenzung der Arbeitszeit, die Aufhebung der Präsenzpflicht bzw. die Institutionalisierung von Notdiensten, VertreterInnen und SpringerInnen angegangen werden. Dadurch erhofften sich die jüngeren Theologinnen mehr Freiraum für die Gestaltung ihres Privatlebens. Eine pensionierte Theologin sah die Arbeitszeiteinschränkung auch für eine geistige und geistliche Erneuerung der Theologinnen durch freie Zeit für Reflexion, Meditation und die Vertiefung theologischer Fragen als notwendig an.

Ein gutes Drittel der Theologinnen aus der mittleren und jüngeren Generation und fast alle Theologinnen der älteren Generation äußerten als Veränderungsvorschlag, die pastorale Arbeit in Teams von Haupt- und Ehrenamtlichen zu gestalten statt in EinzelkämpferInnenmanier. Davon erhofften sie eine längerfristige Veränderung der in der Gemeinde vorhandenen Rollenbilder für die TrägerInnen des geistlichen Amtes. Sowohl die hierarchische Überordnung der Theologinnen gegenüber den anderen

MitarbeiterInnen als auch die Vorstellung einer omnipräsenten Pfarramtsinhaberin sowie die geschlechtsspezifischen Vorstellungsraster seien zu ändern. Sie schlugen vor, auf Gemeindeebene den Kirchenvorstandsvorsitz in bestimmten Abständen zwischen PfarrerInnen und Gemeindegliedern zu wechseln. Die Leitungsfunktionen auf der Ebene ab der Dekanatsebene sollten in regelmäßigem zeitlichem Abstand neu besetzt werden und grundsätzlich die Informationsflüsse in den Gemeinden gezielter gestaltet werden.

*Die Konzeption der pastoralen Tätigkeit*

Im Zentrum der pastoralen Tätigkeit sollte nach Meinung der meisten Theologinnen aus den verschiedenen Generationen die Gemeindeleitung stehen. Die Theologinnen der mittleren und älteren Generation betonten, daß diese sich im Rahmen von Teams vollziehen sollte. Die jüngeren Theologinnen hoben eher den Aspekt der Fortbildung der MitarbeiterInnen bzw. die Gestaltung der Gemeinde als konfliktfähiger Gemeinschaft hervor, in der unterschiedliche Menschen zu Wort kommen sollen. Als zweiten Schwerpunkt nannten viele Theologinnen aus verschiedenen Generationen, insbesondere der mittleren Generation, die theologische Arbeit. Mit ihr wollten sie die Verbindung zur Tradition lebendig halten, die Sprachfähigkeit der LaiInnen in Glaubensfragen entwickeln und den Transfer zwischen Bibel und Gegenwart vollziehen. Als dritten Schwerpunkt hoben je einzelne Theologinnen aus verschiedenen Altersgruppen die seelsorgerliche Aufgabe, die Begleitung von Menschen in Schwellensituationen, hervor. Nur je einzelne Theologinnen nannten die Aspekte kommunalpolitische Einmischung und Schärfung des politischen Gewissens.

Auf die Frage nach der Bezeichnung ihrer pastoralen Tätigkeit als Amt, Dienst, Arbeit oder weiterer alternativer Begriffe zeigte sich, daß ein Viertel der befragten Theologinnen, überwiegend aus der jungen Generation, ihre Arbeit als "Amt" bezeichnete. Den damit verbundenen Sinngehalt, die Repräsentation einer anderen Symbolwelt und eines anderen Sinnzusammenhangs empfanden diese Theologinnen in bestimmten besonderen Situationen als hilfreich. Wenn sie ihre persönlichen Grenzen spürten, erlebten sie das Amt und ihre Ordination, den Auftrag zu Verkündigung und Gottesdienst, als tragend. Drei Viertel der Theologinnen lehnten diesen Amtsbegriff jedoch ab. Eine pensionierte Theologin - aus dieser Generation wandte keine einzige Theologin den Amtsbegriff positiv für sich an - sah hinter dem Amtsbegriff das traditionelle Amtsverständnis der Männer stecken. Andere kritisierten diesen Begriff als falsche Übersetzung von diakonia als "Amt“ statt "Dienst“. Die Mehrzahl, vor allem die mittleren und jungen Theologinnen, lehnte den Amtsbegriff ab. Er hob nach ihrer Meinung die PfarrerInnen als Autoritätspersonen aus der Gemeinde heraus und führte zu einer in der Gesellschaft nicht mehr nachvollziehbaren Selbststilisierung. Er schüre falsche Rollenerwartungen, die eher denen entsprächen, die Fernsehserien und Kollegen pflegten, die ihre Person hinter Amt und Talar versteckten.

Den Dienstbegriff bewertete etwa je die Hälfte der Theologinnen aus den verschiedenen Generationen als positiv. Die andere Hälfte lehnte ihn als Selbstbezeichnung für ihre pastorale Arbeit ab. Positiv griffen ihn vor allem pensionierte Theologinnen auf. Eine erläuterte dazu: "Ich stehe nicht im Dienst des Landeskirchenrates, sondern im Dienst des Herrn da oben, wie es Philipper 1,1 ausdrückt!" Für eine Theologin der älteren Generation verband sich mit dem Dienstbegriff die neutestamentliche Sorge des einzelnen um das Ganze. Einen ähnlichen Akzent setzten auch die anderen Theologinnen aus der mittleren und vor allem der jungen Generation, die den Dienstbegriff bejahten. Sie sahen darin eine Ausrichtung der eigenen Antwort auf die Gemeinde, den anderen, wie es durch die Taufe allen ChristInnen von Gott aufgetragen ist. Eine junge Theologin sah den Dienstbegriff als Herausforderung

an ihre Arbeit an, diese so zu strukturieren, daß sie für andere tauge. Die negativen Voten von Theologinnen aus allen Generationen gegen den Dienstbegriff richteten sich vor allem auf das ideologische Moment, das in der Verwendung dieses Begriffes steckt, wie z.B. die Verschleierung von Macht- und Herrschaftsstrukturen, wenn kirchenleitende Funktionäre diesen Begriff als scheinbare Gleichheit erzeugende Formel benutzten: "Wir dienen ja so gern, vor allem in leitender Funktion!". Als eine andere Verschleierungstradition im Zusammenhang mit dem Dienstbegriff benannten sie den Neuendettelsauer Diakonissenspruch: "Mein Lohn ist, daß ich dienen darf." sowie die Ideologie: "Ein Christ ist immer im Dienst". Mit diesen Parolen werde berufliches und sonstiges Leben gegeneinander ausgespielt. Der mit der geschlechtshierarchischen Verwendungsweise dieses Begriffes verbundene Bedeutungsgehalt (Hausfrauisierung der Arbeit, Arbeit als Liebe, Liebe als Arbeit, umsonst, freiwillig, unbegrenzt, liebevoll ) betreffe besonders Frauen.

Nahezu alle Theologinnen hießen den Begriff "Arbeit" als funktionalen Begriff gut. Sie sahen darin eine Chance, die eigene Arbeit in einen nichthierarchischen oder separierenden Bezug zur Arbeit anderer kirchlicher MitarbeiterInnen und der Gesellschaft insgesamt zu stellen. Er eröffne auch die Möglichkeit, über das Verhältnis von Arbeit und Freizeit, Lohn und Alimentation, kollektive Interessenvertretung sowie Möglichkeiten und Grenzen der subjektiven Gestaltung und Prioritätensetzung nachzudenken. Daraus könnten eine bessere Zeiteinteilung, ein gelassenes Verhältnis zu unerfreulichen und belastenden Tätigkeitsaspekten erwachsen. Eine Theologin grenzte sich jedoch dagegen ab, die pastorale Arbeit als Job anzusehen. Es bleibe eine Größe, die ihr Leben ausfüllt und prägt. Als weiteren Begriff nannten je eine pensionierte und eine ältere Theologin sowie zwei Theologinnen der mittleren Generation den Begriff "Auftrag". Er bringe den inhaltlichen Aspekt der pastoralen Arbeit, die Verkündigung der Befreiungsbotschaft Jesu Christi, stärker zum Ausdruck.

## 5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der ELKiB

### 5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in Deutschland, ab 1949 in der Bundesrepublik Deutschland

*Ausbildung*

Den Ausbildungsweg zum Beruf "evangelische Theologin" eröffnete das Engagement der Frauenbewegung für eine Verbesserung der Bildungsmöglichkeiten von Frauen, inklusive ihrer Zulassung zu Abitur und Universitäten. Zunächst studierten nur wenige Frauen Theologie, und die ELKiB hatte offensichtlich keine Probleme, einzelne Frauen zum ersten und zweiten kirchlichen Examen zuzulassen. Von der für männliche Theologen vorgesehenen praktischen und theoretischen Ausbildung in Predigerseminaren zwischen diesen beiden Examina blieben Frauen hingegen ausgeschlossen. Als die nationalsozialistischen Herrscher geschlechtshierarchische Einschränkungen der Frauenbildung einführten, übernahm die ELKiB diese für ihren eigenen Bereich. So ließ sie Theologinnen in den Jahren 1935 bis 1938 nur in Ausnahmefällen zu kirchlichen Examina zu. Die Ausbildung nach dem ersten Examen blieb der Eigeninitiative der Theologinnen überlassen. Manche besuchten Kurse des Burckhardthauses in Berlin. Das Vikarinnengesetz von 1944 verlangte von ihnen zusätzliche Voraussetzungen für ihre Aufnahme auf die landeskirchliche Vikarinnenliste, die eher dem Berufsbild Gemeindehelferin entsprachen, sowie ein Vorpraktikum in kirchlich-diakonischen Einrichtungen - analog zum staatlichen Hauswirtschafts- bzw. Pflichtjahr für studierwillige Abiturientinnen.

Diese zusätzlichen Voraussetzungen verlangte die ELKiB auch in den 50er und 60er Jahren. Sie begründete dies damit, daß sie die Theologinnen vor "Lebensfremdheit" und "Abstraktheit" schützen wollte. Weibliche Theologiestudierende nahm die in der Nachkriegszeit neu gegründete Kirchliche Hochschule in Neuendettelsau Anfang der 50er Jahre zunächst nicht auf. Noch Mitte der 60er Jahre berichteten Studentinnen von demotivierenden Auseinandersetzungen im Studienalltag. Die zweite Ausbildungsphase fand in den Jahren nach 1945 bis zur Integration in das Pfarrerdienstrecht 1975 in der Form statt, daß die examinierten Theologinnen wie ihre männlichen Kollegen ins Gemeindevikariat eingewiesen wurden. Dort sollten sie offiziell nach den Einschränkungen des Vikarinnen- und Theologinnengesetzes arbeiten. In der Praxis hielten sie jedoch aufgrund des Pfarrermangels der 50er und 60er Jahre teilweise auch Gottesdienste. Sofern das Landeskirchenamt Kenntnis davon bekam, erfolgte eine Versetzung der Vikarin. Ihre theoretische Begleitung erhielten die Theologinnen in dieser zweiten Ausbildungsphase gemeinsam mit den Kriegsheimkehrern in einem Zweimonatskurs im Katechetischen Amt Heilsbronn. Der bayerische Landeskirchenrat hielt die Teilnahme an spezifischen Vikarinnenseminaren der VELKD bzw. der EKU für überflüssig angesichts der den bayerischen Theologinnen zugedachten Arbeitsfelder. Für die Weiterbildung der Theologinnen dienten in dieser Zeit die jährlichen Vikarinnentreffen, die diese als eine Art "Pfarrkolleg" ansahen. Entsprechend seinem Konzept eines geschlechtsspezifischen, nach Arbeitsfeldern differenzierten Berufsbildes der Theologinnen strebte der bayerische Landesbischof in den 60er Jahren auch spezifische Ausbildungswege an. Dabei sollten Studienschwerpunkte und Praktika in je einem der Arbeitsfelder liegen. Die Theologinnen lehnten diese Einengung ihrer Arbeitsfelder durch eine entsprechende Ausbildungskonzeption ab. Eine Theologiestudentin wies auf die Überqualifizierung der Theologiestudentinnen angesichts der für sie vorgesehenen Arbeitsfelder hin.

Mit der Integration der Theologinnen ins Pfarrerdienstrecht 1975 erfolgte die im gesellschaftlichen Bereich bereits seit Kriegsende übliche Gleichstellung der Geschlechter im Ausbildungsbereich. Allerdings zeigte sich im gesellschaftlichen wie im kirchlichen Bereich, daß die quantitativ und qualitativ enorm gestiegene Partizipation von Frauen am akademischen Bildungsweg nicht automatisch zu einer gestiegenen Präsenz im akademischen Berufsalltag führen mußte, insbesondere nicht auf der höheren Ebene. So ging von der großen Zahl der Vikarinnen nur ein Teil in den Probedienst und später in den Pfarrdienst. Der Theologinnenkonvent hat darauf hingewiesen, daß dies eine frauendiskriminierende Auswirkung der in den 80er Jahren geschlechtsunspezifisch formulierten Regelungen war, die insgesamt zu einer Verlängerung der Ausbildungszeit und zu einem reduzierten Berufseinstieg führten. Die bayerische Sonderpraxis der Übernahme in den Probedienst bei gleichzeitiger Beurlaubung aus familiären Gründen wurde aufgegeben. Der Übernahme einer vollen Stelle im Probedienst und anschließend dem vollen Pfarrdienst stand für verheiratete Frauen der 100%-Grundsatzbeschluß entgegen. Bei einer halben Stelle verlängerte sich die z.A.-Zeit von drei auf fünf Jahre. Gleichzeitig wurden Altersgrenzen für den Antritt des Vikariates (35 Jahre) und des Probedienstes (40 Jahre) beschlossen, von denen geschlechtsspezifische Ausnahmen möglich waren. Zur inhaltlichen Gestaltung der Ausbildung schlug der bayerische Theologinnenkonvent vor, daß das Praxisjahr in einem feministischen Projekt geleistet werden könne und feministisch-theologische Inhalte in die Predigerseminarausbildung integriert werden sollten.

Insgesamt ist festzustellen, daß die durch die Frauenbewegung erkämpfte Verbesserung der weiblichen Bildungschancen die Voraussetzung für die Existenz akademisch gebildeter Theologinnen war. Von der bayerischen Landeskirche gingen durchgehend keine eigenen Anstrengungen aus. Sie übernahm im Gegenteil die geschlechtshierarchischen Restriktionen der nationalsozialistischen Regierung und führte sie teilweise, z.B. hinsichtlich des geschlechtsspezifischen Vorpraktikums, nach 1945 bis Anfang der 70er Jahre fort. Ihre kirchliche Hochschule ließ erst Mitte der 50er Jahre weibliche Studierende zu. Die geschlechtsspezifische Ausbildungskonzeption des Landeskirchenrates für die Theologinnen bestand in einer nicht bzw. später notdürftig geregelten theoretischen Begleitung bei gleichzeitiger Vernutzung ihrer praktischen Kompetenz. In den 80er Jahren erschwerten vor allem ausbildungsverlängernde Maßnahmen der quantitativ enorm gewachsenen Anzahl examinierter Theologinnen, auch im vollen Dienstverhältnis ihre Ausbildung abzuschließen und adäquat zu arbeiten. So griff der Landeskirchenrat zur Zeit des "TheologInnenbergs" sogar wieder auf die Idee eines nun geschlechtsunspezifischen "Vorpraktikums" zurück, das er Anfang der 40er Jahre damit begründet hatte, daß es ungeeignete Bewerberinnen vom Studium abhalten sollte.

*Anstellungsformen*

Hinsichtlich des Verhältnisses der gesellschaftlichen Anstellungsformen für Frauen und den landeskirchlichen Regelungen der Arbeitsformen von Theologinnen läßt sich eine ähnliche Tendenz wie bei der Ausbildung feststellen. Die restringierenden Tendenzen im gesellschaftlichen Bereich übernahm die Kirche, während sie die auf Gleichheit und Uneingeschränktheit orientierten gesellschaftlichen Impulse nur zögerlich aufgriff.

So verstand sie die 1920 in der Weimarer Republik vorgenommene Außerkraftsetzung aller Ausnahmebestimmungen für weibliche Beamtinnen zunächst nicht als Anregung für die Gestaltung der Theologinnenarbeit. Der Landeskirchenrat versuchte vielmehr, die Integration von Theologinnen auf landeskirchlicher Ebene zu vermeiden. So verwies er die ersten examinierten Theologinnen

auf den staatlichen und städtischen Schulbereich. Andere Theologinnen fanden bestenfalls auf kirchengemeindlicher Ebene oder im Bereich der kirchlichen Werke bzw. der kirchlichen Verwaltung eine Anstellung, die in der Regel nicht ihrem Ausbildungsstand entsprach, sondern eher dem einer Gemeindehelferin. Die in der Weimarer Republik begonnene und im Nationalsozialismus bis 1938 fortgesetzte Tendenz des Ausschlusses verheirateter Frauen von Beamtinnenstellen und von Frauen insgesamt aus dem Leitungsbereich von Institutionen, z.B. Schulen, übernahm die bayerische Kirchenleitung in die Vikarinnengesetze von 1944 und 1954, indem sie nur mit ledigen Frauen ein Anstellungsverhältnis einging. Verheirateten Theologinnen ermöglichte sie offiziell erst 1970 die Fortsetzung ihrer Berufsausübung über Verlobung und Heirat hinaus. Noch zu diesem Zeitpunkt konnte entsprechend den kirchlichen Bedürfnissen ihre Anstellung jederzeit geändert und beendet werden, sofern "infolge Änderung der Organisation der kirchlichen Arbeit" keine Verwendung mehr bestand. Letzteres war auch dann möglich, wenn kein gedeihliches Wirken mehr zu erwarten war - selbst wenn die Theologin selbst dafür keine Veranlassung bot. Noch im Theologinnengesetz von 1970 waren Theologinnen von dem Wohlwollen ihrer männlichen Vorgesetzten abhängig, welche Arbeitsgebiete sie in den Gemeinden übernehmen konnten. Ab Mitte der 60er Jahre nahm der Landeskirchenrat den in der Gesellschaft aufgrund des Bedarfs an Arbeitskräften nach der Mauerschließung propagierten Gedanken der Teilzeitarbeit auf, um damit eine geschlechtsspezifische Konzeption der Theologinnenarbeit im Sinne einer Kirchenbeamtinnenarbeit zu legitimieren. Manche SynodalInnen vertraten dagegen die Ansicht, daß Theologinnen, die grundsätzlich Teilzeit arbeiten wollten, nicht ordiniert werden und nicht im Beamtinnenverhältnis arbeiten sollten.

Für die Gestaltung der Anstellungsverhältnisse der Theologinnen ab der zweiten Hälfte der 70er Jahre und vor allem in den 80er Jahren übernahm die Kirche das gleichzeitig entwickelte gesellschaftliche Modell der partnerschaftlichen Arbeitsteilung in Ehe und Familie. Dabei rezipierte sie es in der Form, daß als Idealform die jeweils halbierte Berufstätigkeit beider Ehepartner galt. Insbesondere für die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse von Theologinnen in der zweiten Hälfte der 80er Jahre wurde das gesellschaftliche Modell der Flexibilisierung von Frauenarbeitsplätzen maßgeblich. Leitender Gesichtspunkt für die Gestaltung der rechtlichen Regelungen der Theologinnenarbeit in dieser Phase war die "flexible" Handhabung des Landeskirchenrates als Arbeitgeber, so z.B. bei der 100%-Regelung, bei der Anwendung des Erprobungsgesetzes und bei den Regelungen des Erziehungsurlaubes.

Das Ergebnis waren eingeschränkte Arbeitsverhältnisse für TheologInnen, die im gesellschaftlichen Bereich überproportional Frauen einnahmen. Sie waren geprägt von einem Abbau sozialer Leistungen, zerstückelter Zeitökonomie, Ausschluß von Leitungsaufgaben, nicht existenzsicherndem Einkommen, die bezahlte Arbeitszeit deutlich überschreitendem Arbeitsumfang, Abhängigkeit auf Gewährung statt Anspruch auf Erziehungsurlaub bis hin zur ehrenamtlichen Wahrnehmung professioneller Aufgaben. Die Beibehaltung des BeamtInnenstatus auch bei Teilstellen - wenn auch primär aus Interesse des Landeskirchenrates, arbeitsrechtliche Konfliktfälle innerhalb des kirchlichen Arbeitsrechts auszutragen - war einer der wenigen positiven Akzente des Teildienstes von Theologinnen gegenüber anderen flexiblen Arbeitsverhältnissen von Frauen. Dem stand gegenüber, daß durch die Einführung der Ordination für den ehrenamtlichen Dienst Theologinnen ohne kirchliches Anstellungsverhältnis zur Wahrnehmung professioneller pastoraler Arbeit veranlaßt werden konnten. Die Sozialversicherung der Theologinnen richtete sich nach ihrem Anstellungsverhältnis als Angestellte, Beamtin oder über ihren Ehemann Versicherte. Auswirkungen im Sinne einge-

schränkter Altersbezüge waren für TheologInnenehepaare noch drastischer als für andere Teildienstleistende, da ihnen maximal soviel wie einem traditionellen Pfarrerehepaar zugebilligt wurde.

*Arbeitsfelder*

Die selbst gefundenen und ihnen angebotenen Arbeitsfelder der Theologinnen bis 1944 lagen mehrheitlich im Bereich der Jugendarbeit, Schule und Mütterarbeit. Sie entsprachen damit dem von der bürgerlichen Frauenbewegung angestrebten Ideal, als ledige Frauen in der Erwerbsarbeit die "Mütterlichkeit" zum Zuge bringen zu können. Anders als in anderen Landeskirchen und in der nationalsozialistischen Gesellschaft blieben für die bayerischen Theologinnen diese dem "weiblichen Wesen" entsprechenden Arbeitsgebiete auch in den Kriegsjahren dominant. Zu einer vollen Pfarrvertretungsarbeit in Gemeinden durch Theologinnen ist es nur in wenigen Ausnahmefällen gekommen. Auch in dem 1944 verabschiedeten Vikarinnengesetz blieb es bei dem pädagogischen Schwerpunkt, ergänzt um Seelsorge und Verkündigungstätigkeit an Personen weiblichen Geschlechts sowie um die Mitwirkung an pfarramtlichen Geschäften. Die letzten beiden Schwerpunkte haben eine gewisse Nähe zu den in der Weimarer Republik verstärkt auftretenden neuen Frauenberufen, der Wohlfahrtsgehilfin bzw. der Bürogehilfin.

Nach 1945 gab es Tendenzen, die Theologinnen zugunsten der männlichen Theologen für überflüssig zu erklären. Theologinnen wurden dann jedoch auch in vielen der neuen kirchlichen Aufgabenbereiche eingesetzt, z.T. in Verbindung mit Gemeindearbeit. Ähnlich wie im gesellschaftlichen Bereich bei mittelständischen Geschäftsleuten halfen die verheirateten Theologinnen oft als Pfarrfrauen im Arbeitsfeld ihres Mannes mit. Eine Theologin schuf als neues kirchliches Arbeitsfeld die Arbeit mit alleinstehenden berufstätigen Frauen.

Ab 1961 verschärfte sich auch in der bayerischen Landeskirche der Pfarrermangel, und die Theologinnen arbeiteten verstärkt in Gemeinden, z.B. relativ selbständig in Stadtrandsiedlungen. Aus dieser Praxiserfahung wuchs bei ihnen die Überzeugung, daß Frauen prinzipiell zur Übernahme aller pastoralen Arbeitsfelder fähig seien. So wurde ihnen nach langen Auseinandersetzungen 1970 unter bestimmten Voraussetzungen auch Predigt und Sakramentsverwaltung anvertraut. Ab 1975 standen ihnen - wie seit den 50er Jahren im gesellschaftlichen Bereich - prinzipiell alle Tätigkeiten des Pfarramtes offen. Allerdings machte die Arbeitsaufteilung bei ErproberInnenehepaaren deutlich, daß die Theologinnen in dieser Konstellation häufig genau die Arbeitsbereiche übernahmen, die ihnen vor der Gleichstellung als frauenspezifisch zugewiesen worden waren, nämlich die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen sowie die Gruppenarbeit mit Erwachsenen. Ein ähnliches Bild ergab die Nennung der von den Theologinnen in der Gemeindearbeit bevorzugten und der weniger begehrten Arbeitsfelder. Auch hier war eine Vorliebe für Berufsbilder in Übereinstimmung mit den weiblichen Geschlechterstereotypen festzustellen. Dagegen empfanden sie den Arbeitsanfall in den Arbeitsfeldern, die eher den männlichen Geschlechterstereotypen entsprachen, wie im Bereich von Finanzen, Bau und Verwaltung, auffällig oft als problematisch. Dies entsprach der in der Gesellschaft herrschenden Neigung von Frauen zu Berufen im Bereich von Lehren, Erziehen, Heilen und zu den verschiedenen Dienstleistungsberufen.

*Arbeitsbedingungen (Besoldung, Wohnung, Lebensform, Amtsstellung)*

Die Besoldung der bayerischen Theologinnen bis 1944 hing von ihrem Arbeitsbereich und dem jeweiligen Anstellungsträger ab. So verdienten Theologinnen im Bereich der Jugendarbeit sehr wenig. Die Gemeinden, die Theologinnen als Gemeindehelferinnen oder Katechetinnen anstellten,

bezahlten ihnen niedrige Löhne. Eine wesentlich bessere Besoldung, auch im Verhältnis zum Pfarrgehalt, hatten dagegen die wenigen Theologinnen, die im staatlichen Schuldienst als Studien-, Oberstudienrätin oder Studienprofessorin tätig waren.

In den Jahren nach 1944 erhielten die Theologinnen laut Vikarinnengesetz 80% des Pfarrergrundgehalts, und auch dies nur bis zu einer bestimmten Stufe. Diese geschlechtshierarchische Lohndifferenz bei gleicher Tätigkeit wurde Mitte der 50er Jahre in der Gesellschaft verboten. Der bayerische Landeskirchenrat begründete die kirchliche Beibehaltung damit, daß ledige Theologinnen aufgrund ihrer Lebensform weniger benötigten als ihre verheirateten männlichen Kollegen. Dieses Argument erkannten die bayerischen Theologinnen an, auch wenn sie darauf hinwiesen, daß ledige männliche Theologen keine Lohnreduzierung hinzunehmen hatten. Das zweite Argument, daß sich die Aufgaben von Männern und Frauen im Pfarramt nicht entsprechen würden, lehnten die Theologinnen im Laufe der Zeit aufgrund ihrer Arbeitserfahrungen ab. Anfang der 60er Jahre hob die Kirchenleitung die geschlechtsspezifische Lohndifferenz auf und besoldete die Theologinnen wie ihre männlichen Kollegen. Die Begrenzung bei den Gehaltsstufen behielt sie bei, so daß auch Theologinnen in Leitungspositionen nicht das entsprechende Gehalt bekamen. Innerhalb der Gesellschaft herrschte offiziell seit der Weimarer Republik das Prinzip der gleichen Entlohnung. Es konnte sich jedoch bis heute nicht allgemein durchsetzen. Im öffentlichen Dienst galt seit der kriegsbedingten Gleichbezahlung der Geschlechter im Nationalsozialismus der Grundsatz "Gleicher Lohn für gleiche Arbeit“.

Für die bayerischen Theologinnen kam nach der Gleichstellung 1975 durch den 100%-Beschluß 1984 von neuem eine Lohnbeschränkung zum Tragen, indem ihnen nur noch ein volles Gehalt pro Familie zustand. Dies billigte 1986 bei der Überarbeitung des Erprobungsgesetzes die Landessynode als kirchliches Recht. Die Kirchenleitung begründete diese restriktive Maßnahme mit der mangelnden gesellschaftlichen Vermittelbarkeit, wenn ein Ehepaar über zwei Gehälter verfüge, während andere Familien vom Arbeitslosengeld leben müßten. Als zweiten Grund gab sie 1986 bei der Überarbeitung des Erprobungsgesetzes an, die TheologInnenehepaare nicht besser als traditionelle Pfarrfamilien stellen zu wollen. Dies legte sie auch hinsichtlich des maximalen Pensionsbetrages für TheologInnenehepaare fest. Das Ergebnis dieser Regelung war, daß beide Ehepartner beim Scheitern der Ehe über kein existenzsicherndes Einkommen im Alter oder bei Krankheit verfügten.

Entsprechend der unterschiedlichen Lohnhöhe und der jeweiligen subjektiven Positionen schätzten die befragten Theologinnen ihre Besoldung unterschiedlich ein. Die voll verdienenden Theologinnen bezeichneten ihre Besoldung als gut im Verhältnis zu anderen kirchlichen MitarbeiterInnen, der Mehrheit der Frauen in der Gesellschaft, der Besoldung von PfarrerInnen in der DDR und angesichts ihrer durchschnittlich geringen Wohnkosten. Die jungen Theologinnen mit einer halben Stelle und einem Vollzeit arbeitenden Ehemann empfanden ihr Gehalt als Zusatzeinkommen, das nur wenig zum Familieneinkommen beitrug. Allerdings sahen sie auch, daß z.B. Sekretärinnen für den gleichen Verdienst Vollzeit arbeiten mußten. Als ausgesprochen gering bezeichneten die Stellenteilerinnen ihr Einkommen angesichts ihrer Arbeitszeit, Ausbildung und dem Aufwand, z.B. unter Umständen zwei Dienstwagen zu unterhalten. Eine Theologin mit einer halben Stelle bewertete jedoch auch ihr halbes Gehalt als ausreichend, um sich sicher zu fühlen. Schon diese Gehaltshöhe sei ein Privileg gegenüber Gemeindegliedern. Eine Theologin mit halber Stelle empfand ihre Gehaltshöhe als ethisch gerecht, da sie Korruption verhindere.

Die Wohnverhältnisse der Theologinnen waren bis 1944 völlig ungeregelt. In den 50er Jahren wurde ihnen einerseits ein Rechtsanspruch auf eine Dienstwohnung gegenüber dem Anstellungsträger eingeräumt. Andererseits zeigte es sich in der Praxis, daß es erhebliche Probleme gab. Die den Theologinnen vom Landeskirchenrat zugestandenen Raumbedürfnisse waren sehr bescheiden. Teilweise gelang es den Theologinnen, durch ihre Privatinitiative zu befriedigenden Lösungen zu kommen. Seit der rechtlichen Gleichstellung 1975 hatten die Theologinnen den gleichen Anspruch auf eine Dienstwohnung wie ihre männlichen Kollegen. TheologInnenehepaaren stand verständlicherweise nur eine Dienstwohnung zu. Wie andere Aspekte tauchte die Dienstwohnungsfrage wieder im Zusammenhang mit der Überarbeitung des Erprobungsgesetzes auf. So benannte sie der Landeskirchenrat als Problem für die Stellenteilung zweier voneinander unabhängiger Menschen, da durch den Unterhalt zweier Dienstwohnungen auf die Gemeinden zusätzliche Kosten zukämen. Umgekehrt erklärte das Landeskirchenamt aus dieser Perspektive die Stellenteilung von ErprobeInnenehepaaren zur idealen Lösung. Auf den Widerspruch der in dieser Form arbeitenden Theologinnen stieß die 1989 vom Landeskirchenrat verordnete Aufhebung der zweiten Amtszimmerpauschale für TheologInnenehepaare, die der Landeskirchenrat damit begründete, Gemeinden aufgrund ihrer Akzeptanz der TheologInnenehepaare nicht zu benachteiligen. In der Praxis lebten manche der befragten Theologinnen in Privatwohnungen. Einige wohnten in der Dienstwohnung des Ehemannes, in der ihnen zugewiesenen Dienstwohnung oder in einer privat angemieteten Wohnungen im Gemeindegebiet, für die sie einen Mietzuschuß erhielten. Den Wert der Dienstwohnung versteuerten sie. Manche ledige Theologinnen bezeichneten die ihnen zugewiesenen Dienstwohnungen als erheblich zu groß für ihre Bedürfnisse. Eine Theologin teilte sie mit Frauen, die an einer Fachschule ihre Ausbildung machten. Manche TheologInnenehepaare mit mehreren Kindern beklagten dagegen das Fehlen eines zweiten Arbeitszimmers.

Hinsichtlich ihrer Lebensform sahen sich die bayerischen Theologinnen bis 1970 vor die Alternative Beruf oder Familie gestellt. Damit war für akademisch gebildete Frauen in kirchlichen Berufen die "Zölibatsregelung" Jahrzehnte länger gültig als im staatlichen Bereich, wo 1932 das Lehrerinnenzölibat abgeschafft worden war. Die Zölibatsregelung entsprach dem bürgerlichen Frauenbild, das eine Erwerbstätigkeit nur für ledige Mittelstandsfrauen vorsah, während sich die Ehefrauen und Mütter dem Haushalt und der Kindererziehung widmen sollten. Für die beiden Landesbischöfe Meiser und Dietzfelbinger war als Alternative dazu lediglich die Existenz als Diakonisse denkbar, die durch ihre Zugehörigkeit zu einem Diakonissenmutterhaus unter männlichem Schutz stand. Die Theologinnen verstanden sich dagegen als selbständige berufstätige Frauen. Ein großer Teil der verheirateten Theologinnen wirkte als Pfarrfrau. Die kirchliche Rechtslage entsprach der gesellschaftlichen Diskriminierung erwerbstätiger Mütter in den Nachkriegsjahren. Sie brachte wenig hilfreiche Impulse für den Lebensalltag der Mütter, die als Arbeiter- oder Angestelltenfrauen auf ihre Erwerbsarbeit angewiesen waren. Positiv, wenn auch mit einigen Vorbehalten und Kontrollmechanismen versehen, bewertete die bayerische Kirchenleitung ab der zweiten Hälfte der 60er Jahre die neue Vermittlungsform von Beruf und Familie durch Teildienststellen. Aufgrund fehlender Stellenausschreibungen und anderer Sonderregelungen kam es jedoch zu keiner rechtlichen Gleichstellung der Teilbeschäftigten mit den Vollbeschäftigten. Die Teilbeschäftigung blieb der jeweils individuell mittels Dienstordnung und Absprache mit den anderen KollegInnen zu klärende Ausnahmefall.

Dies galt ebenso - wenn auch in beschränkter Weise - für die Beschäftigungsverhältnisse nach dem Erprobungsgesetz. Das Ideal, für das dieses Gesetz eine Grundlage schaffen sollte, war das TheologInnenehepaar als Fortführung der traditionellen Pfarrfamilie mit anderen Mitteln. Das Bedürfnis beider Ehepartner nach einer offiziellen Berufstätigkeit wurde anerkannt und zugleich auf einen halben Stellenanspruch reduziert. In Differenz zur gesellschaftlichen Praxis galt dies für beide Ehepartner. Im gesellschaftlichen Bereich ging die Tendenz dagegen - als geschlechtsspezifische Regelung - dahin, daß der Ehemann eine volle Stelle hatte und die Ehefrau eine flexible ungesicherte Teilbeschäftigung, ggf. in Kombination mit Erziehungsurlaub.

In den Befragungen zeigte sich ein großer Teil sowohl der ledigen als auch der verheirateten Theologinnen unzufrieden mit ihrer Vermittlung von Beruf und Privatleben. Die ledigen Theologinnen wiesen angesichts der Verpflichtung zu permanenter Präsenz auf die Schwierigkeiten eines befriedigenden Privatlebens hin. Die TheologInnenehepaare, die sich eine Stelle teilten, beklagten, daß ihnen neben Beruf und Familie kaum individuelle Freiräume oder entspannte Begegnungen mit dem Ehepartner möglich waren. Verheiratete Theologinnen mit halben Gemeindestellen oder übergemeindlichen Stellen, die mit Nichttheologen verheiratet waren, sahen für sich die besten Möglichkeiten, beide Lebensbereiche in befriedigender Weise zu verbinden.

Die Dienststellung der Theologinnen war bis Anfang/Mitte der 70er nicht die des Amtes, sondern die einer geschlechtshierarchisch untergeordneten Dienstleisterin im Ausbildungsstatus. Dies kam zum einen in der Amtsbezeichnung "Vikarin, Pfarrvikarin" zum Ausdruck. Zum andern durften die bayerischen Theologinnen bis 1975 keine Amtstracht tragen. Die geistliche Einführung in den kirchlichen Dienst geschah durch eine Einsegnung, bei der biblische Texte im Spannungsfeld zwischen Dienst und Amt zur Sprache kamen. Erst ab 1975 wurden sie ordiniert. Noch immer ist ihre Autorität der von männlichen, bis 1989 in Bayern ordinierten Pfarrern in Bayern untergeordnet, die weiterhin ein Vetorecht gegen die Bewerbung von PfarrerInnen in ihrem Amtsbereich haben.

*Die Interpretation der Geschlechterdifferenz*

In den Jahren bis 1945 finden sich in den Quellen über die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKiB nur relativ wenig explizite Äußerungen zum Geschlechterverhältnis. Die Denkschrift des Theologinnenkonvents aus dem Jahre 1938 entwickelt unter Hinweis auf 1. Kor 14 und 1. Tim 2 ein Frauenbild, das wesentlich durch die Unterordnung der Frauen gegenüber den Männern bestimmt ist, denen aufgrund der biblischen Weisung die Leitungspositionen zukämen. Diese geschlechtshierarchische Rollenteilung stellte jedoch der Hinweis auf eigenverantwortlich verkündigende Frauen im Alten und Neuen Testament im gleichen Dokument bereits ein Stück weit in Frage. Eine komplementäre Auffassung von der Geschlechterdifferenz äußerte das LSA-Mitglied und Rektor der Neuendettelsauer Anstalten Lauerer, der von der Gleichwertigkeit und Verschiedenartigkeit der Frau gegenüber dem Mann sprach. Egalitäre Geschlechterdifferenzmodelle, die in der Weimarer Republik durchaus verschiedene Gruppierungen vertraten, und Mütterlichkeitsbilder, wie sie im Nationalsozialismus den Raum beherrschten, fanden sich in den kirchlichen Reflexionen nicht.

In der zweiten Phase der Entwicklung der Theologinnenarbeit in den Nachkriegsjahren dominierte auch in der Kirche das gesellschaftlich vorherrschende Bild von der Frau als gefühlsbetontem, häuslichem Wesen. Die Theologinnen betonten das Moment der komplementären Ergänzung verschiedener gleichberechtigter Menschen. Sie strebten nicht Leitungspositionen über Männer an.

Für die bayerische Kirchenleitung war das geschlechtshierarchisch-patriarchale Modell maßgeblich, wonach sich Frauen unter dem Schutz und der Aufsicht des Mannes betätigen. Sie sahen das Pfarramt als ein männliches Leitungsamt an und befürchteten Verweiblichungstendenzen im Pfarrerbild. Das gottgemäße Wirkungsfeld für Frauen war ihrer Meinung nach Ehe und Familie. Als alternatives Lebensmodell für Frauen blieb nur die Diakonissensexistenz. Das komplementäre, auf den häuslichen Bereich konzentrierte Frauenbild verstanden sie auch als Differenz gegenüber dem Frauenbild von Gesellschaft und Kirche in der sozialistischen DDR. Die Lebensrealität der ledigen und verwitweten Frauen fand weder im gesellschaftlichen noch im kirchlichen Frauenbild Niederschlag. Eine Theologin gründete jedoch einen spezifischen Bereich kirchlicher Arbeit für Frauen in dieser Lebensform.

In den 60er Jahren vollzog sich gesellschaftlich und in Teilen der Kirche ein radikaler Wechsel des Frauenbildes bzw. der Auffassung der Geschlechterdifferenz. Der bayerische Theologinnenkonvent brachte dies in seiner Stellungnahme zu dem Referentenentwurf für ein neues Theologinnengesetz aus dem Jahre 1966 deutlich zum Ausdruck. Er wies traditionalistische und psychologische Argumentationen zurück und forderte eine theologische Argumentation, die von der Begnadung und Befreiung beider Geschlechter zu gemeinsamer, uneingeschränkter Gliedschaft am Leib Christi zeugte. Die thomistische Lehre von der Zweitrangigkeit der Frau erklärte er für überwunden. Die Äußerungen Luthers zur Geschlechterfrage seien durch seinen gesellschaftlichen patriarchalen Kontext bedingt gewesen und könnten keine Verbindlichkeit für die Gegenwart haben. Auch neuere psychologische Untersuchungen über das Geschlechterverhältnis verträten die Auffassung, daß bestimmte Persönlichkeitsmerkmale, Persönlichkeitsstrukturen oder Lebensaufgaben nicht nur einem Geschlecht zukämen. Vielmehr bestände die Herausforderung, die Verhaltensweisen und Aufgabenteilung entsprechend unserem Zeitalter und unserer Kultur vorzunehmen. Exemplarische Lösungen oder Vorbilder aus früheren Zeiten existierten nicht. Der Maßstab müßte sein, daß die vorhandenen Möglichkeiten beider Geschlechter zum Einsatz kommen und sich in positiver Wechselwirkung aneinander entfalten können. Dies entspräche auch wiederum der Veränderung des Frauenbildes in der urchristlichen Gemeinde, indem durch die Teilnahme der Frauen an den gottesdienstlichen Zusammenkünften, durch ihre diakonischen, missionarischen und prophetischen Tätigkeiten sich neue Ordnungen in der christlichen Gemeinde herausbildeten. Die Leiterin des bayerischen Mütterdienstes, die Synodale Nold, wies in einem Beitrag über den gesellschaftlichen Kontext der Theologinnenfrage darauf hin, daß der Wandel der Gesellschaftsstruktur auch bedeute, daß die zentrale Stellung des Mannes verlorengegangen sei. Die Reduzierung von Frauen auf den Bereich der Mutterschaft und ihre Ausblendung aus dem öffentlichen Raum entspräche nicht der Realität. Die entscheidende Frage sei, wie die Kirche auf den gesellschaftlichen Wandel reagiere.

Manche Synodale brachten verstärkt psychologische Frauenbilder ins Spiel, in denen Frauen als äußerst empfindsame und schwierig zu behandelnde Wesen erschienen. Andere SynodalInnen zweifelten allerdings an der männlichen Kompetenz zu Aussagen über die Frauen angesichts der vorangegangenen Entwicklung des Geschlechterverhältnisses. So warnte der Alterspräsident der bayerischen Landessynode Lentrodt vor einer archaischen und patriarchalischen Selbstüberschätzung des Mannes und der Sakralisierung seiner männlichen Würde. Die Gegner der Frauenordination hielten an einem psychologisierenden Frauenbild fest, wonach der Frau die Mutterschaft und dem Mann das Hirte-Sein entspreche. Auch manche Unterstützer der Theologinnenarbeit bezogen

sich auf Geschlechterstereotypen. Sie waren der Meinung, daß das Pfarramt weibliche, therapeutische, seelsorgerliche Eigenschaften verlange.

In der letzten Phase von 1975 bis 1990 wurde das im gesellschaftlichen Bereich vorherrschende partnerschaftliche Familienmodell auch für den kirchlichen Diskurs über das Geschlechterverhältnis maßgeblich. Die Theologinnen sollten als Frauen die Möglichkeit erhalten, Familie und Beruf zu vereinbaren. Im Unterschied zum dominierenden gesellschaftlichen Diskurs sah der Landeskirchenrat auch für männliche Theologen als Lebensmodell vor, beide Bereiche vereinbaren zu können. Manche SynodalInnen hatten dagegen noch die Vorstellung, daß für den Mann im Unterschied zur Frau die Berufstätigkeit Vorrang vor der Familie habe. Sie suchten dies "biologisch“ zu begründen. Die Gegner der Frauenordination vertraten weiterhin ein Frauenbild, das auf biblisch verordneter Unterordnung im Sinne einer Schöpfungsordnungstheologie beruhte.

In den Befragungen gaben die Theologinnen an, daß ihnen die Frage der Geschlechterdifferenz teilweise schon in ihrer Schulzeit, teilweise erst in ihrer Arbeit begegnet war. Sie profitierten von dem gesellschaftlichen Transformationsprozeß der Frauensituation zur Zeit der Weimarer Republik, der die Geschlechtergleichheit proklamierte. Die mittlere Generation begegnete der Frage der Geschlechterdifferenz vorwiegend während ihres Studiums oder Vikariats, d.h. im kirchlich-theologischen Milieu. Für die jüngeren Theologinnen waren wiederum sowohl Erfahrungen in der Schulzeit als auch während des Studiums ausschlaggebend, grundsätzliche Überlegungen zum Geschlechterverhältnis anzustellen. Ihr geschlechtsspezifisches Selbstverständnis entsprach in weiten Zügen einem Frauenbild mit Caring-Akzenten, wonach Frauen einen leichteren Zugang zu Menschen, insbesondere zu Frauen, Kindern und Familien, auf der Grundlage gemeinsamer Alltagserfahrung haben. Ihrer Selbsteinschätzung nach predigten sie lebensnäher, waren teamfähiger, integrierter und sensibler in Leitungspositionen. Als gemeinsames frauenspezifisches Problem hatten sie die Vermittlung von Beruf und Privatleben.

Das kirchliche Frauenbild beschrieben viele von ihnen als verändert. Es sei nicht mehr selbstverständlich von der ehrenamtlichen Sammlerin geprägt. Die älteren Theologinnen wiesen darauf hin, daß in den Gemeinden oft eine traditionelle Arbeitsteilung herrsche, daß Frauen praktische Arbeiten übernähmen und Männer Leitungsfunktionen, obwohl inzwischen viele Frauen in den Kirchenvorständen vertreten seien. Die mittlere Generation wies auf die Widersprüche im kirchlichen Frauenbild hin. Die Kirchenleitung habe eine eher patriarchale Vorstellung vom Geschlechterverhältnis. In offiziellen Stellungnahmen seien viele Ambivalenzen anzutreffen. Das Bemühen der Frauen für die Modernisierung der Kirche werde als nötig angesehen, aber die Norm sei im Zweifelsfall doch der männliche Lebensentwurf. Progressive Äußerungen zum Geschlechterverhältnis in der Kirche würden außerdem oft nicht dem von der Kirche selbst praktizierten Umgang mit Frauenerwerbsarbeit entsprechen.

Das Verhältnis zwischen dem Frauenbild in Gesellschaft und Kirche schätzte etwa ein Drittel der befragten Theologinnen so ein, daß sie sich weitgehend entsprächen. Etwa die Hälfte vertrat die Auffassung, daß das kirchliche Frauenbild rückständiger sei als das gesellschaftliche. In der Kirche fehle der Typ der weiblichen Karreriefrau, dagegen stehe die Ehefrau im Zentrum. Von einer positiven Qualität des kirchlichen Frauenbildes im Verhältnis zum gesellschaftlichen Bild sprachen einige Theologinnen mit Hinweis darauf, daß die Kirche die Frauenfrage aufgenommen habe. Sie biete ihnen eine Schutzraum, um ihre Begabungen zu entdecken und nach einem gerechten Geschlechterverhältnis zu suchen. Auf die Frage nach den Perspektiven für die Frauenexistenz in Kir-

che und Gesellschaft strebten die meisten Theologinnen eine Transformation in Kirche und Gesellschaft an. Frauen sollten mehr Möglichkeiten zur Partizipation bekommen.

*Organisation und Kooperation*

Eine Organisierung und Kooperation der bayerischen Theologinnen in Form des Theologinnenkonvents wurde offensichtlich erst aktuell, als eine gewisse Anzahl examinierter bayerischer Theologinnen existierte, die durch die neue politische Situation des Nationalsozialismus vermutlich noch größere Schwierigkeiten hatte, im nichtkirchlichen Bereich, z.B. in städtischen oder staatlichen Schulen, einen adäquaten Arbeitplatz zu finden. Liesel Bruckner regte 1935 die Gründung eines Theologinnenkonvents auf landeskirchlicher Ebene an. Seine Existenz zu nationalsozialistischer Zeit widersprach dem für die ganze Gesellschaft gültigen Rechtsgrundsatz, Berufsverbände in die staatlichen Strukturen einzuordnen.

Der Theologinnenkonvent entsprach in seiner Konzeption hinsichtlich der Teilnehmerinnen und seiner Arbeitsform den schon seit der Kaiserzeit bestehenden Berufsverbänden von Frauen. Sie boten ihnen die Möglichkeit, miteinander über ihr eigenes Berufsverständnis zu beraten, Fortbildung zu organisieren, als kollektive Größe ihrem Arbeitgeber gegenüberzutreten und an die Gesetzgeber Forderungen nach einer Überarbeitung der rechtlichen Grundlagen ihrer Arbeit zu stellen.

So waren im bayerischen Theologinnenkonvent jedenfalls bis zur Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht 1975 vor allem die Theologinnen regelrechte Mitglieder, die im aktiven Dienst der bayerischen Landeskirche standen. Studentinnen, verheirateten und nicht im kirchlichen Dienst stehenden Theologinnen sowie solchen Theologinnen, die in eine andere Landeskirche gewechselt waren, stand die Teilnahme an dem jährlichen Vikarinnenkolleg offen. Eine offizielle Anerkennung des Theologinnenkonvents als berufsständischer Vertretung von seiten des Landeskirchenrates erfolgte mit der Verabschiedung des Vikarinnengesetzes 1944 und endete mit der Integration in das Pfarrergesetz 1975. Allerdings beteiligten sich Vertreterinnen des Theologinnenkonvents auch weiterhin an Ausschüssen, z.B. auf Initiative des Pfarrervereins bei der Personalplanungsdiskussion und bei den Überlegungen für ein Erprobungsgesetz.

In den letzten Jahrzehnten erhielt der Theologinnenkonvent neue Impulse von der Frauenbewegung zur Organisierung und Kooperation von Frauen, auch zur Diskussion feministisch-theologischer Fragen. So wurde er inzwischen zu einer berufsständischen Organisation, die eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen erreichen und zum Erfahrungaustausch anregen will. Er dient auch als Diskussionsforum für kirchen- und frauenpolitische Fragen und sucht die Kooperation mit anderen kirchlichen und frauenspezifischen Institutionen und Gruppierungen, wie z.B. mit der landeskirchlichen Frauenarbeit, mit dem AFiK, aber auch mit dem PfarrerInnenverein, mit der Pfarrkommission, mit der Landessynode und und mit dem Landeskirchenrat.

*Das Verhältnis zu anderen/fremden Frauen*

Die bayerischen Theologinnen bezogen sich in den Konzeptionen ihrer Arbeit durch alle Phasen hindurch auf die positiven Erfahrungen und die Rechtssituation von Theologinnen in anderen Landeskirchen und den Kirchen der Ökumene. Zur Zeit des Nationalsozialismus halfen manche Theologinnen beim Verstecken jüdischer Menschen bzw. bei deren illegaler Ausreise ins sichere Ausland.

Nach 1945 unterhielt der bayerische Theologinnenkonvent eine Art Patenschaft für einige Theologinnen in der DDR. Einige Theologinnen arbeiteten in Flüchtlingslagern mit Frauen, die aus ehemaligen ostdeutschen Gebieten vertrieben worden waren. Einige wenige Theologinnen waren, z.B. im Rahmen des bayerischen Mütterdienstes, permanent mit der Situation von Frauen aus anderen Kontexten beschäftigt. Direkte Kontakte mit ArbeitsmigrantInnen und politischen Flüchtlingen erwähnten einige wenige Theologinnen. Manche berichteten von Problemen mit dem traditionellen Frauenbild in Aussiedlerfamilien. Vorwiegend arbeiteten die Theologinnen jedoch mit einheimischen Frauen, oft ihrer eigenen Bildungs- und Einkommensstufe, teilweise auch mit Bäuerinnen, Arbeiterinnen und Angestellten. Viele Theologinnen äußerten, daß sie durch Lohn, Ausbildung, Sprache, ihre bürgerlichen Werte und Normen eine Sonderstellung in der Gemeinde einnähmen. Diese erleichterte den Kontakt zu mittelständischen Frauen, schuf aber Barrieren zu anderen Frauen. Ziel in der Arbeit mit diesen war der Erfahrungsaustausch, der zur Befreiung tendierende Prozeß der Selbstbewußtwerdung und der Wahrnehmung von Widersprüchen zwischen Ideologie und Praxis sowie die Solidarisierung mit anderen Frauen. Diesen Aspekt hoben sie auch bei den Weltgebetstagen hervor und bei der Ökumenischen Dekade der Solidarität der Kirche mit den Frauen sowie hinsichtlich der Einladungen an Theologinnen anderer Kirchen zum Konvent. Die bayerischen Theologinnen arbeiteten mit Frauen unterschiedlicher Altersstufen. Dies reichte von der Arbeit in Mutter-und-Kind-Gruppen über die Arbeit mit Hausfrauen und berufstätigen Frauen aus der mittleren Generation bis hin zu Frauen im Seniorenalter.

*Explizite Äußerungen zum Verhältnis zwischen Theologinnenarbeit und der sozioökonomischen Situation von Frauen in der Gesellschaft*

Bis in die 60er Jahre dominierte in den Stellungnahmen des bayerischen Theologinnenkonvents zur Entwicklung der Theologinnenarbeit die Auffassung, daß die gesellschaftliche Entwicklung der Frauenemanzipation und der Frauenerwerbsarbeit als Maßstab für die Gestaltung der Theologinnenarbeit abzulehnen sei. Der damals neu gewählte bayerische Landesbischof Hanselmann vertrat diese Auffassung noch in der Begründung der Entscheidung für die Frauenordination 1975. Diese Position war teilweise auch mit einer Ablehnung der patriarchalen, männlich dominierten und die männliche Würde als Norm voraussetzenden Tradition verbunden. Daraus resultierte die Forderung nach theologisch-ekklesiologischen Kriterien für die Beurteilung der Theologinnenarbeit. So sollte nach der Erbauung der Gemeinde, den Notwendigkeiten der kirchlichen Lage sowie der Übereinstimmung von Schrift und Bekenntnis gefragt werden. Diese Haltung vertraten auch manche SynodalInnen in den 60er Jahren.

Davon zu unterscheiden war die Ablehnung der gesellschaftlichen Entwicklung als theologisch inakzeptablem Zustand, der dem Evangelium widerspreche. Die Auseinandersetzung mit ihm lehnten sie als Schwärmerei und Säkularisierungstendenzen ab. Damit wollten sie sich auch gegenüber der Situation von Frauen in der DDR abgrenzen. Die Tradition der patriarchalen Lebensform versuchten sie biblisch zu untermauern.

Ab Mitte der 60er Jahre mehrten sich in den Beiträgen der SynodalInnen und auch in den Stellungnahmen des Theologinnenkonvents die Stimmen, die für eine positive Rezeption des Wandels des gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisses von einem patriarchalen, paternalistischen Modell zu einer partnerschaftlichen Umgangsform eintraten und letzteres mit Verweis auf Jesus und die urchristliche Gemeinde für evangeliumsgemäß erklärten. Theologinnen sollten z.B. hinsichtlich der Bezahlung nicht schlechter als andere Akademikerinnen gestellt werden. Sie sollten wie andere

Mütter und Ehepaare das Problem der Doppelbelastung durch Familie und Beruf selbst lösen. Die staatlichen Mutterschutzbestimmungen und die geschlechtsspezifisch frühere Ruhestandsregelung übernahm die Kirche für die Gestaltung der Theologinnenarbeit. In der Partizipation der Theologinnen an der gesellschaftlichen Lebenssituation von Frauen sahen die Theologinnen und Synodalinnen und seit der Einführung der Frauenordination 1975 auch der Landeskirchenrat eine Chance, daß die Theologinnen als "Salz der Erde" im Sinne eines beispielgebenden Verhaltens für andere berufstätige Ehefrauen wirken könnten. Dazu sollte die Kirche durch das Angebot besonderer Schutz- und Hilfsmaßnahmen in größerem Ausmaß beitragen statt sich weiterhin restriktiv gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung zu verhalten.

Ab Ende der 70er Jahre war der Diskurs der Theologinnen, der Synodalinnen und des Landeskirchenrates mehrheitlich von der Anerkennung der gesellschaftlichen Trends zur veränderten innerfamiliären Arbeitsteilung im Sinne einer Übernahme familiärer und beruflicher Aufgaben durch beide Elternteile geprägt. Der Gleichberechtigungsgrundsatz des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland galt - im Unterschied zu den 50er Jahren - als maßgeblicher Grundsatz auch für die kirchliche Gesetzgebung. Die Theologinnen erwarteten von der bayerischen Kirchenleitung exemplarische Äußerungen und Regelungen zum Thema Lebensform, § 218 und Erziehungsurlaub, nicht zuletzt auch aufgrund der kirchlichen Stellungnahmen für eine kinder- und familiengerechte Gesellschaftsentwicklung. In den Argumentationsmustern und Regelungen hinsichtlich der Übernahme staatlicher Regelungen für die Gestaltung der Theologinnenarbeit zeigten der bayerische Landeskirchenrat und auch die Mehrheit der SynodalInnen jedoch wieder eher restriktive Tendenzen im Vergleich zum gesellschaftlichen Kontext. Sie übernahmen konservative Argumentationen. So sollte als Norm für die Gestaltung der Regelungen für junge TheologInnenehepaare die Orientierung an der Situation alter Pfarrfamilien gelten. Dies prägte das neue Erprobungsgesetz, z.B. den Maßstab für das Höchstmaß an Versorgungsleistungen. Der Landeskirchenrat sah in der Emanzipation der Frau den Grund dafür, daß nicht mehr ausreichend Arbeitsplätze für alle zur Verfügung standen. Die Gewährung des Erziehungsurlaubs blieb der flexiblen Handhabung des Landeskirchenrates überlassen.

### 5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Struktur auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Die Partizipation kirchlich-institutioneller Organe*

In der Weimarer Republik fand lediglich auf der Verwaltungsebene des Landeskirchenrates eine Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit statt. Sie zielte auf die Ablehnung eines kirchlichen Berufsbildes für Theologinnen und verwies theologisch interessierte junge Frauen auf den Diakonissenberuf. Die in der 1921 eingeführten Kirchenverfassung vorgesehene Beteiligung synodaler Organe hielt der Landeskirchenrat offensichtlich nicht für angemessen.

Während des Nationalsozialismus lag der Umgang mit der Theologinnenarbeit vor allem in den Händen von Landesbischof Meiser, dem durch das kirchliche Ermächtigungsgesetz nahezu uneingeschränkte Entscheidungskompetenz zustand. Auf seine Initiative erfolgte in den Jahren 1935 bis 1938 die Einschränkung der Zulassung von Theologinnen zu kirchlichen Prüfungen. 1938 reagierte er ablehnend auf die Denkschrift der Theologinnen mit dem Verweis auf "allgemein-kirchliche" Bedenken. Als zuständigen Referenten für die Theologinnen nannte er auf Drängen der Theologinnen 1938 den Referenten für nichtständige Geistliche, mit dem erst 1943 ein erster Kontakt zustan-

de kam. Das bayerische Vikarinnengesetz von 1944 ging auf einen Entwurf Meisers aus dem Jahre 1940 zurück. Er wurde 1943 in einer geistlichen Sitzung des Landeskirchenrates behandelt. Der Landessynodalausschuß, der seit 1940 die Landessynode als Gesetzgebungsorgan vertrat, stimmte trotz Einwänden dem Gesetz zu.

Die Dominanz des bayerischen Landesbischofs bei der Gestaltung der Theologinnenarbeit setzte sich bis 1960 fort und ging somit von Meiser auf Dietzfelbinger über. Durch mehrmaligen Referentenwechsel im Ausbildungsreferat kam das Vikarinnengesetz erst 1946 zur Anwendung. Einige Verbesserungen und Klärungen der Arbeitsbedingungen nahm der Ausbildungsreferent auf Drängen des Theologinnenkonvents in den 50er Jahren vor. Landesbischof und Landeskirchenrat wünschten keine grundlegende Neukonzeption der Theologinnenarbeit in Bayern. Dies zeigte auch die Novellierung des Vikarinnengesetzes im Jahre 1954.

Zu einem Wechsel des Einflusses der kirchenleitenden Organe vom Landesbischof und teilweise dem Landeskirchenrat hin zur Landessynode kam es in den 60er Jahren bis zur Verabschiedung der Frauenordination 1975. So stellten 1961, als Landesbischof Dietzfelbinger zum ersten Mal das Thema in die Landessynode einbrachte, sofort vier SynodalInnen einen Antrag auf Weiterbehandlung. Mehrere synodale und gemischte Ausschüsse behandelten die Theologinnenfrage unter Berücksichtigung der theologischen, gesellschaftlichen und ökumenischen Aspekte. Ausbildungsreferent, Landesbischof und auch Vertreterinnen des Theologinnenkonventes wurden beteiligt. Als Abschluß der ersten Phase der Ausschußarbeit stellte die Landessynode fünf Grundsätze auf, die für die Weiterentwicklung der gesetzlichen Regelungen der Theologinnenarbeit maßgeblich sein sollten. Auf die Erfüllung dieser Vorgaben drängten die Landessynode und vor allem der mit der Entwicklung der Theologinnenarbeit befaßte synodale Ausschuß insbesondere, als in den Jahren 1966 bis 1970 Referenten aus dem Landeskirchenamt wiederholt Entwürfe für ein neues Theologinnengesetz vorlegten, die diesen Vorgaben nicht entsprachen, vor allem was die Sakramentsverwaltung anbelangte. Um sich mit dieser Taktik nicht abzufinden, gründete sich 1969 ein neuer gemischter Ausschuß mit dem Namen "Amt und Ordination".

Als sich der mit Landeskirchenrat und Landesbischof gefundene Kompromiß "eingeschränkte Sakramentsverwaltung im Dienstbereich nach Genehmigung im Einzelfall", so das Theologinnengesetz von 1970, durch die Verweigerungshaltung des Landeskirchenamtes nicht bewährte, war ein großer Teil der SynodalInnen zu einer Neubehandlung der Frage mit Zielrichtung Frauenordination und Integration der Theologinnen ins Pfarrerdienstrecht bereit. Die Landessynode setzte diese Auffassung auch gegen den Willen des Landesbischofs durch, der vorzeitig in Ruhestand ging. Ihm waren bei der Novellierung der Kirchenverfassung 1971 spezielle bischöfliche Rechte eingeräumt worden. Er zögerte jedoch, die Synode aufzulösen. Der neue Landesbischof erklärte vor seiner Wahl, daß er die Frauenordination aus theologischen Gründen befürworte.

In der Phase seit der Einführung der Frauenordination 1975 übernahm der Landeskirchenrat, vor allem der Ausbildungs- und der Personalreferent, von neuem die Initiative zu einer Regelung der Theologinnenarbeit im Zuge einer Erneuerung der pastoralen Arbeitsstruktur. Es wurde eine Personalplanungsgruppe unter Beteiligung verschiedener Berufsgruppen einberufen. Lediglich die erste sehr vage Vorlage des Landeskirchenrates für ein Erprobungsgesetz akzeptierte die Landessynode nicht. Alle folgenden Vorlagen des Landeskirchenrates für eine Überarbeitung des Erprobungsgesetzes, für die Anwendung des staatlichen Erziehungsurlaubs sowie die zeitliche Begrenzung des Vetoparagraphen verabschiedete die Landessynode in einer höchstens gering modifizierten Form,

wenn auch teilweise nach längerer Diskussion. Der Landeskirchenrat setzte z.B. mit dem 100%-Grundsatzbeschluß 1984 Maßstäbe, die später die Synode übernahm.

Einzelne Dekanate und Gemeinden beteiligten sich seit den 60er Jahren durch Eingaben an die Landessynode an der Diskussion. Sie plädierten mehrheitlich für eine Verbesserung des Theologinnenstatus, indem sie z.B. das Vorpraktikum und der Lohndifferenz für Theologinnen in Frage stellten.

Insgesamt ist festzustellen, daß bis 1960 vor allem der bayerische Landesbischof, von 1960 bis 1975 die bayerische Landessynode und ab 1975 der bayerische Landeskirchenrat die jeweils entscheidenden Impulse von seiten der kirchlich-institutionellen Organe für die Entwicklung der Theologinnenarbeit gaben.

Erstaunlicherweise bezeichneten die meisten älteren Theologinnen trotz dieser jahrzehntelangen Auseinandersetzungen ihr Verhältnis zum bayerischen Landeskirchenrat prinzipiell als gut. Die junge und mittlere Generation wies teilweise auf sehr unterschiedliche Erfahrungen hin. Dies hing von der konkreten kirchenleitenden Person und der zu ihr bestehenden Beziehung ab. Einige berichteten, daß sie kaum Kontakt zur Kirchenleitung hatten. Andere berichteten von Konflikten, z.B. aufgrund der 100%-Regelung, der Nichtberücksichtigung von Wünschen und Begabungen bei der Stellenzuweisung und der Erfahrungen eines patriarchalen, paternalistischen und herrschaftlichen Machtapparates.

*Die Einmischung kirchlicher Gruppierungen, Institutionen und Einzelpersonen*

In der Zeit der Weimarer Republik stellten einzelne Männer, die als Lehrer, Pfarrer, Väter oder Universitätsprofessoren mit theologisch interessierten Frauen Kontakt hatten, Anfragen an den Landeskirchenrat nach den Perspektiven eines kirchlichen Berufsbildes für Theologinnen. Während der nationalsozialistischen Herrschaft unterstützten Arbeitszweige, die durch die Umstrukturierung kirchlicher Arbeit entstanden, wie z.B. das Landesjugendpfarramt und der bayerische Mütterdienst, sowie einzelne Dekane und Pfarrer die weitere Entwicklung der Theologinnenarbeit. Sie boten Arbeitsmöglichkeiten an. Der Münchner Kreisdekan fragte 1940 den bayerischen Landesbischof nach seinen Überlegungen für die Gestaltung der Theologinnenarbeit und erhielt eine konkrete Antwort. Der bayerische Theologinnenkonvent brachte seine Vorstellungen auf Anregung des Theologieprofessors Wolfgang Trillhaas in einer Denkschrift 1938 zur Sprache. In den Nachkriegsjahren bis 1960 engagierte sich vor allem der bayerische Theologinnenkonvent für eine Verbesserung der Theologinnenarbeit in kleinen Schritten. Ein Kreisdekan gestattete den Theologinnen die Teilnahme an Pfarrkonferenzen .

Den größten Umfang erreichte die Beteiligung kirchlicher Gruppierungen und Institutionen Ende der 60er Jahre, als gleichzeitig im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich eine "außerparlamentarische" Einflußnahme propagiert und praktiziert wurde. So brachten sowohl die Gegner der Theologinnenarbeit (Gruppe um Dekan Reissinger; Theologischer Ausschuß der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche; das Pfarramt Holzkirchen; die Kommunität Casteller Ring; die Evang.-Luth. Gebetsbruderschaft) als auch die BefürworterInnen (Arbeitskreis Evangelische Erneuerung; Evang. Akademikerschaft; evangelische Fakultäten an den Universitäten Erlangen/Nürnberg und München) in Stellungnahmen, Unterschriftensammlungen und Eingaben an die Synode ihre jeweilige Position zum Ausdruck. Die Gruppe KRIBS (Kritische Begleitung der Synode) mischte sich durch Kommentare der synodalen Diskussion auf Flugblättern in die synodale Diskussion ein. Die Landessynode versuchte, durch Gespräche mit den Gegnern zu

einer für alle akzeptablen Entscheidung zu kommen, die gleichzeitig eindeutig der Entwicklung der Theologinnenarbeit förderlich war.

In der Phase vor der Entscheidung für die Frauenordinaton 1975 brachten die BefürworterInnen und Gegner ihre Positionen in die Synode vor allem durch die synodalen Arbeitsgruppen ein. Sie stellten auf Flugblättern wechselseitig die eigenen Argumente unter Bezug auf die Argumente der Gegenseite dar. Der Theologinnenkonvent arbeitete in dieser Phase eng mit dem AEE zusammen, z.B. bei der Erstellung des "Theologinnenreports.“ Auch der Evangelische Presseverband Bayern beteiligte sich daran. Gegen den synodalen Entscheid für die Frauenordination legte die Gruppe um Dekan Reissinger Rechtsverwahrung ein, da ihrer Meinung nach diese Entscheidung einen Eingriff in das Bekenntnis der ELKiB darstellte, der der Synode laut Verfassung nicht zustand.

In der Phase nach 1975 unterstützten vor allem berufsständische Verbände wie der Pfarrerverein, die Pfarrerkommission, der Landeskonvent bayerischer Theologiestudierender (LabeT), die Vereinigung der bayerischen VikarInnen (VbV), der Verband bayerischer PfarrerInnen z.A. (VBB) sowie das Pfarrfrauenteam die Intentionen des Theologinnenkonvents nach einer Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen und einer Neugestaltung der pastoralen Arbeitsbedingungen. Die Gegner der Frauenordination, insbesondere der Theologische Ausschuß der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche und die Evang.-Luth. Gebetsbruderschaft, brachten in die Diskussion um die Aufhebung des Vetoparagraphen erneut ihre Einwände gegen die Frauenordination ein. Manche der Gruppen aus diesem Spektrum lehnten auch die Wahl einer Theologin zur Dekanin ab.

Insgesamt ist festzustellen, daß der Theologinnenkonvent seit seiner Gründung in allen Phasen die Themen für die weitere Berufsentwicklung benannte und in kollektiven Stellungnahmen theologisch reflektierte. In der Zeit bis 1945 unterstützten vor allem Einzelpersonen und einige kirchliche Institutionen die Theologinnenarbeit. Nach 1945 haben einige Dekane den Theologinnen Arbeitsmöglichkeiten angeboten und einige diskriminierende Regelungen auf ihre Notwendigkeit befragt. Ende der 60er Jahre mischten sich verschiedene kirchenpolitische Gruppierungen in einen intensiven Prozeß der Auseinandersetzung ein, der bis zur Androhung der Kirchenspaltung führte und einige Gegner der Sakramentsverwaltung von Frauen zum Wechsel in die katholische Kirche bewegte. In der letzten Phase kooperierte der Theologinnenkonvent vor allem mit berufsständischen kirchlichen Gruppen sowie kirchlichen Frauenorganisationen.

Hinsichtlich der Akzeptanz ihrer Arbeit an der kirchlichen Basis berichteten die Theologinnen von guten und von schlechten Erfahrungen mit den Gemeinden und mit ihren Kollegen. Vor allem die älteren Kolleginnen fühlten sich von den Gemeinden sowie von den Kollegen gut akzeptiert. Die Theologinnen der jungen und mittleren Generation berichteten etwa je zur Hälfte von guten und schlechten Erfahrungen. Dies hing zum einen vom Kontext ab. Über eine gute gemeindliche Akzeptanz berichteten vor allem die Theologinnen, die in Dörfern, in emanzipierten städtischen Gemeinden sowie in Neubaugemeinden arbeiteten. In anderen Fällen erwiesen sich eine traditionelle Prägung der Frömmigkeit, z.B. bei Aussiedlerfamilien, oder die Fixierung der MitarbeiterInnen auf einen männlichen Vorgesetzten und die Rollenteilung bei Ehepaaren als problematisch. Zu Konflikten mit den Kollegen kam es nach der Erfahrung der Theologinnen vor allem dann, wenn diese hochkirchlich geprägt waren oder an der traditionellen Pfarrfamilie als einzig möglichem christlichem Familienideal festhielten und somit mit der abweichenden Arbeitsteilung bei TheologInnenehepaaren Schwierigkeiten hatten.

*Das Verhältnis zu gesamtkirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüssen*

Der bayerische Landeskirchenrat antwortete Ende der 20er Jahre auf eine Anfrage der DEK, daß er bisher weder Theologinnen ordiniert habe noch deren Ordination oder die Übertragung der Sakramentsverwaltung in Erwägung gezogen habe. In der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft verstand sich der bayerische Theologinnenverband nicht als Teil der Bekennenden Kirche oder des Burckhardthauses, sondern vor allem als Landesgruppe, die im Kontakt mit dem deutschen Gesamtverband stand. In Theologinnentreffen auf gesamt- und süddeutscher Ebene erfuhren die bayerischen Theologinnen von den Arbeitsmöglichkeiten für Theologinnen in anderen Landeskirchen. Einzelne bayerische Theologinnen gingen in dieser Zeit wie auch schon früher und dann in den 60er Jahren in andere Landeskirchen, weil sie dort bessere Arbeitsmöglichkeiten sahen. Ihre Ausbildung organisierten sie oft selbst in Form von Burckhardthauskursen.

Der bayerische Landeskirchenrat, der als Verwaltung einer intakten Kirche mit der BK, der DEK und dem Lutherrat eine kirchenrechtliche Verbindung hatte, erkundigte sich 1943 bei der Erstellung eines Entwurfs für ein Vikarinnengesetz bei den anderen lutherischen Landeskirchen. In der Grundform geht das bayerische Vikarinnengesetz von 1944 auf das APU-Gesetz von 1927 und das Hannoversche Gesetz zurück, was die Aufteilung in erlaubte und nicht gestattete Arbeitsgebiete sowie die weitgehende Beschränkung auf einen weiblichen Adressatinnenkreis anbelangte. Gleichzeitig setzte er durch zusätzliche Vorbedingungen auch eigene Akzente. Die Anfrage der BK hinsichtlich der Teilnahmebeschränkungen an den kirchlichen Examina beantwortete er negativ - und dies blieb der einzige offizielle Kontakt der bayerischen Landeskirche mit der BK zur Theologinnenfrage. Die Erwartung der DEK, daß die Theologinnen nicht nur Hilfstätigkeiten übernehmen könnten, sondern in der Kriegszeit auch ausnahmsweise die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, berücksichtigte die endgültige Formulierung des Vikarinnengesetzes nicht. Lediglich der Theologinnenkonvent in seiner Denkschrift und das LSA-Mitglied Lauerer brachten das weitere Tätigkeitsspektrum von Vikarinnen in anderen evangelischen Kirchen zum Ausdruck.

In ähnlicher Weise ignorierte der Landeskirchenrat in den 50er Jahren alle von seiten der VELKD und EKD ergehenden Anregungen zu einer Verbesserung der Bedingungen für die Theologinnenarbeit. Trotz der bei der VELKD-Gründung feierlich bekundeten Absicht, sich um gemeinsame theologische Stellungnahmen und Angleichung der Gesetzgebung zu bemühen, suchte der Landeskirchenrat die in anderen Kirchen gegangenen Wege bis hin zur Sakramentsverwaltung zu verhindern und dies auch auf VELKD-Ebene bei der Erarbeitung von Richtlinien 1956 durchzusetzen. Er hatte damit jedoch keinen Erfolg.

Die bayerischen Theologinnen kooperierten in jenen Jahren eng mit dem deutschen Gesamtverband und setzten ihre Hoffnung darauf, daß durch die VELKD-Angleichung auch in Bayern Verbesserungen kämen. 1965 erhielten sie durch die Tagung des deutschen Theologinnenkonvents in Rummelsberg Unterstützung.

Der bayerische Landesbischof Dietzfelbinger stellte hingegen angesichts der Tendenzen in Hannover und anderen VELKD-Kirchen hin zur Frauenordination die Existenz der VELKD in Frage. Eine Verabschiedung neuer gemeinsamer VELKD-Richtlinien Anfang der 60er Jahre scheiterte nicht zuletzt auch am Einspruch Bayerns, daß völlig offene und alle Formen der Theologinnenarbeit ermöglichende VELKD-Richtlinien sinnlos seien. Die bayerischen Theologinnen wiesen in ihren Stellungnahmen umgekehrt auf die Entwicklung zur Sakramentsverwaltung und Ordination von Frauen in anderen Landeskirchen, in den Kirchen Europas und der Ökumene hin. Auch der

Schlußbericht des ersten synodalen Ausschusses, der sich mit der Theologinnenordination befaßte, stellte 1965 fest, daß sich fast alle Kirchen in fast allen Ländern mit der Frage der Frauenordination beschäftigten. Auch in der katholischen Kirche stände solch eine Entwicklung an, wie ein Schreiben eines katholischen Theologieprofessors deutlich machte. Die Gegner der Frauenordination wiesen dagegen darauf hin, daß 1970 nach einer Umfrage des ÖRK erst etwa ein Drittel seiner Mitgliedskirchen Frauen ordinierten. Der Stillstand der Entwicklung der Theologinnenfrage in den 60er Jahren und die Entscheidung für die Frauenordination 1975 führten dazu, daß zuerst Theologinnen und dann einige Pfarrer die bayerische Landeskirche verließen. Von letzteren konvertierten manche sogar zur katholischen Kirche und zogen mit ihren Familien in katholische Pfarrhäuser ein.

Die VELKD begrüßte 1975 die Entscheidung für die Frauenordination in Bayern als Möglichkeit für eine gemeinsame Rechtsentwicklung und übernahm das bayerische Vorgehen, nur noch die Aspekte zu regeln, die geschlechtsspezifisch waren. Der bayerische Landeskirchenrat bestand dabei auf gliedkirchlichen Spielräumen und nutzte diese in der Regel auch. Dies galt sowohl bei der Übernahme staatlicher Mutterschutzbestimmungen als auch bei der Gewährung des Erziehungsurlaubs. Die Streichung des Vetoparagraphen, die das lutherische Kirchenamt empfohlen hatte, führte er nicht durch. Die Ökumene und die EKD spielten in dieser Zeit keine erkennbare Rolle bei der Gestaltung der Theologinnenarbeit in Bayern.

Die Gegner der Frauenordination wiesen auch bei der Diskussion um die Aufhebung des Vetoparagraphen darauf hin, daß die Frauenordination noch immer in der Ökumene umstritten sei. Sie empfahlen als Modell das ostkirchliche Diakonissenamt, zu dem ordiniert werden könne. Ein katholischer Theologe beteiligte sich an dieser Diskussion mit einem Beitrag, in dem er das Kriterium einer größtmöglichen biologischen Identität mit den Jüngern ablehnte. Einzelne katholische Theologen mißbrauchten den Vetoparagraphen dagegen als Argument gegen ökumenische Trauungen.

Insgesamt ist hinsichtlich der Einmischung der gesamtkirchlichen und der ökumenischen Zusammenschlüsse auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Bayern festzustellen, daß solche Einflüsse für die Entwicklung der Konzeptionen des Theologinnenkonvents und auch der BefürworterInnen in der bayerischen Landessynode wichtig waren. Der bayerische Landeskirchenrat wies eine direkte Einflußnahme oder Orientierung an anderen Landeskirchen, der VELKD, der EKD oder der Ökumene zurück. Er versuchte umgekeht, Einfluß auf die Richtlinien der VELKD zur Theologinnenarbeit zu nehmen. Als er damit keinen Erfolg hatte, lehnte er das Bemühen um einen gemeinsamen Weg ab bis dahin, daß er die Weiterexistenz der VELKD in Frage stellte. Auch nach der Entscheidung für die Frauenordination suchte Bayern einen Spielraum für gliedkirchliche Regelungen. Meistens, so z.B. beim Erziehungsurlaub und dem Vetoparagraphen, waren die bayerischen Regelungen restriktiver als die VELKD-Empfehlungen und Richtlinen. Landesbischof Dietzfelbinger betonte die Rolle der lutherischen Kirche als Vermittlerin zur katholischen Kirche, offensichtlich ohne daß er einen Dialog mit der katholischen Kirche und mit den dort vorhandenen unterschiedlichen Meinungen führte. Auch dem Hinweis von Gegner der Frauenordination auf ostkirchliche Traditionen des ordinierten Diakonissenamtes scheint kein intensiver Dialog mit VertreterInnen der orthodoxen Kirchen über die Frauenordination gefolgt zu sein. In den ab Mitte der 80er Jahre geförderten Begegnungen mit den Partnerkirchen in der Ökumene scheint die bayerische Kirche die Theologinnenarbeit offiziell nicht thematisiert zu haben.

Die Theologinnen selbst zeigten seit ihrem ersten Treffen Interesse an der Theologinnenarbeit in anderen Landeskirchen und außerhalb Deutschlands. Durch ihr Engagement in der Jugend- und

Frauenarbeit hatten sie intensive ökumenische Kontakte. Zu ihren Konventstreffen luden sie auch katholische Theologinnen und Theologinnen aus anderen Ländern ein. Auch mit Theologinnen aus der DDR hielten sie Kontakt. So lud der bayerische Theologinnenkonvent z.B. zum 10jährigen Jubiläum der Frauenordination 1985 eine mecklenburgische Theologin ein und befürwortete eine Intensivierung der Kontakte. Mit katholischen und jüdischen Referentinnen erweiterten die bayerischen Theologinnen Ende der 80er Jahre auch weiterhin ihren ökumenischen Horizont.

In der Reflexion ihrer subjektiven Erfahrungen wiesen sie darauf hin, daß das Gelingen der Ökumene vor Ort sehr stark von dem Engagement des konkreten katholischen Gegenübers abhing. In Diasporasituationen war es einfacher als wenn beide Konfessionen etwa gleich stark waren. Auch in Neubaugebieten gab es oft eine erfreulich selbstverständliche ökumenische Kooperation. Probleme gab es teilweise bei ökumenischen Trauungen hinsichtlich der Partizipation evangelischer Theologinnen. Die Theologinnen der älteren und mittleren Generation arbeiteten in vielfacher Form in ökumenischen Zusammmenhängen mit. Manche der jungen Theologinnen hatten einige Zeit in einem anderen Kontext ökumenische Erfahrungen gesammelt. Geschlechtsspezifische ökumenische Erfahrungen hatten viele von ihnen durch die Weltgebetstagsarbeit, die die Mehrzahl aufgrund der guten Beteiligungsmöglichkeiten und der Tradition begrüßte. Manche äußerten allerdings auch Anfragen an die liturgischen Ordnungen. Von der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen hatten viele der befragten Theologinnen Kenntnis und berichteten, daß sie sich an konkreten Projekten beteiligten. Andere stellten die Dekade in Frage. Sie wiesen auf die Ähnlichkeit zum konziliaren Prozeß hin und kritisierten, daß viele der Ziele nicht frauenspezifisch seien.

*Der Einfluß des staatskirchenrechtlichen Verhältnisses*

Entscheidende Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche bis hin zur staatskirchenrechtlichen Situation, die den Rahmen für die ersten Entscheidungen über die Theologinnenarbeit bildete, fanden im 19. Jahrhundert bis Anfang der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts statt. In diesem Zeitraum verselbständigte sich die evangelische Kirche gegenüber dem Staat und bildete eigene innerkirchliche Entscheidungsstrukturen, wie z.B. Synode mit dem Landessynodalausschuß, das Amt des Kirchenpräsidenten bzw. später des Bischofs. Dies bedeutete, daß die Kirche ohne einen Eingriff staatlicher Organe über die Theologinnenarbeit entschied. Teilweise lehnte die Kirche eine Orientierung am staatlichen Recht explizit ab, z.B. hinsichtlich der grundsätzlichen Gleichstellung der Geschlechter in der WRV und im Grundgesetz. Teilweise übernahm sie dessen Regelungen. So zog sie die beamtenrechtlichen Regelungen als Grundlage für die Bestimmungen des Pfarrberufs heran.

Zur Zeit der Weimarer Republik wirkten sich die den Kirchen in der Weimarer Reichsverfassung eingeräumte Selbständigkeit als Körperschaft öffentlichen Rechts und ihre Partizipationsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Bereich positiv für die Theologinnen aus. Sie eröffneten ihnen durch die Einführung des Religionsunterrichts auch an Mädchenschulen erste, wenn auch begrenzte Arbeitsmöglichkeiten im pädagogischen Bereich.

Während der nationalsozialistischen Herrschaft war die weitreichende Vollmacht des bayerischen Landesbischofs, die diesem die Synode unter Hinweis auf die staatliche Situation und die dortige Führungsstruktur eingeräumt hatte, auch für die Gestaltung der rechtlichen Grundlagen der Theologinnenarbeit maßgeblich. Die Initiative ergriff nicht die Synode als Legislative, sondern der Landesbischof als "Kirchenführer". Der Landessynodalausschuß als Vertreter der Synode bis 1945

stimmte unter Bedenken dem Konzept von Landesbischof Meiser zu. Die staatlichen Bestimmungen hinsichtlich der Auflösung von freien Verbänden und der Beschränkung kirchlicher Aktivitäten auf religiöse Inhalte und Ausdrucksformen boten den Theologinnen im neugegründeten Landesjugendpfarramt neue qualifizierte Arbeitsmöglichkeiten entsprechend ihrem Berufsschwerpunkt "Wortverkündigung". Andererseits schränkten die staatlichen Bestimmungen auch ihre freie Wahl der Arbeitsmöglichkeiten, z.B. im Freizeit- und Ferienbereich, ein. Durch das Verbot des Religionsunterrichtes an Schulen gab es keine neuen Stellen mehr für Theologinnen in diesem Bereich.

Nach 1945 bekam die bayerische Landeskirche wie andere Kirchen in Deutschland aufgrund ihres Engagements zur Zeit des Nationalsozialismus die gleiche staatskirchenrechtliche Grundlage wie in der Weimarer Republik. In der Öffentlichkeit konnte sie noch mehr Raum eigenständig gestalten. Sie nutzte diesen auch, um die im Grundgesetz verankerte Gleichberechtigung der Geschlechter, die im staatlichen Bereich in der Nachkriegszeit jahrzehntelang Schritt für Schritt Rechtswirklichkeit wurde, zunächst als nicht verbindlich für innerkirchliche Regelungen anzusehen, sei es hinsichtlich der Wahlmöglichkeiten von Frauen als Synodalinnen oder sei es hinsichtlich der uneingeschränkten Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt. Auch die Forderung nach einer Gleichstellung in der Besoldung unter Hinweis auf das Grundgesetz lehnte der Landeskirchenrat ab, ohne daß der Staat widersprach. Die Erweiterung spezifischer sozialdiakonischer Arbeitsbereiche in der Nachkriegszeit führte auch zur Ausdehnung der allgemein-kirchlichen Pfarrstellen, in denen wiederum überproportional viele Theologinnen tätig waren. Die in der Zeit des Nationalsozialismus auf Initiative Meisers erfolgte Umwandlung des Kirchenpräsidenten als juristischem Leiter des Landeskirchenamtes in die geistliche Führungsposition des Landesbischofs mit weitreichenden Befugnissen wurde auch nach 1945 beibehalten und 1971 bei der Verabschiedung einer neuen Kirchenverfassung sogar noch verstärkt. In dieser Zeit nahmen auch die anderen innerkirchlichen Leitungsorgane, wie Landessynode und Landessynodalausschuß, verstärkt ihr Recht zu Diskussion und Gesetzgebung für den innerkirchlichen Bereich wahr. Der Landeskirchenrat trat - im Widerspruch zu seiner Ablehnung des Gleichberechtigungsgrundsatzes des Grundgesetzes - durchgängig für eine enge Anlehnung an das staatliche Beamtenrecht und seine Einzelheiten ein, z.B. hinsichtlich Beurlaubung, Teildienst und Alimentation der PfarrerInnen. Die kirchenspezifischen Regelungen schränkten in einzelnen Punkten staatliches Recht eher ein, als es im Sinne christlicher Freiheit und Gleichbegnadung der Geschlechter zu erweitern. Dies machte z.B. die Diskussion um den Vetoparagraphen und die Gewährung des Erziehungsurlaubs für Theologinnen in den 80er Jahren deutlich. Für den 100% -Beschluß gab es im staatlichen Bereich keine Entsprechung.

*Die Transformation der kirchlichen Arbeitsfelder*

Im 19. Jahrhundert erfolgte durch die Gründung diakonischer und missionarischer Institutionen eine Differenzierung kirchlicher Arbeitsformen, um die parochiale Arbeit des Pfarramtes zu ergänzen sowie die Volksfrömmigkeit und das gesellschaftliche Engagement der Kirche zu fördern. Mit diesem Prozeß begründeten auch die Theologinnen die Notwendigkeit ihrer Mitarbeit als akademisch gebildete Frauen in bestimmten Bereichen kirchlicher Arbeit, insbesondere mit weiblichen Adressatinnen. Hinzu kam auf kirchgemeindlicher Ebene eine Verstärkung des gemeinschaftlichen Aspektes und der Arbeit in Kreisen, z.B. auch Bibelstunden, und der Seelsorgearbeit durch Hausbesuche und Begleitung von Familien. Auch der Ausbau evangelischer Schulen für Mädchen verschuf den Theologinnen neue Arbeitsmöglichkeiten, die sie wahrnehmen wollten.

Zur Zeit des Nationalsozialismus beteiligten sie sich an der Neustrukturierung der christlichen Jugendarbeit von der Verbands- zur kirchengemeindlichen Ebene. Sie leisteten in diesem konfliktbeladenen Bereich eine engagierte Arbeit, deren Wirkung über die Jugendarbeit hinausreichte, z.B. durch die Verbreitung von Nachrichten aus der Bekennenden Kirche.

Nach 1945 arbeiteten die Theologinnen bei vielen neuen kirchlichen Aufgaben mit, sei es bei der Eingliederung der Flüchtlinge durch Seelsorge und Verkündigung in Flüchtlingslagern und in neu geschaffenen Diasporagemeinden, sei es durch die Einführung neuer Bibelarbeits- und Gottesdienstformen oder durch die Mitarbeit in neu geschaffenen Bildungseinrichtungen. Sie wollten eine Art "Brückenfunktion“ wahrnehmen, um die Gemeinde dabei zu unterstützen, die gesellschaftlichen Umbrüche zu verarbeiten. Sie verglichen die zurückhaltende Reaktion der Kirchenleitung auf die Theologinnenarbeit in der Gegenwart mit deren erster Reaktion auf die Arbeit der Diakonissen. Besonderes Engagement zeigten sie bei der Pionierarbeit in Stadtrandsiedlungen und in neuen Gemeindezentren in Trabantenstädten. Eine Theologin mußte aufgrund des Konfliktes um unterschiedliche Konzeptionen des Kirchenbaus mit ihrem Vorgesetzten Anfang der 50er Jahre ihr Arbeitsfeld verlassen. Während sie einen volksmissionarischen Ansatz vertrat und dafür variabel nutzbare Räume anstrebte, beharrte ihr Vorgesetzter auf einem ausschließlich gottesdienstlich zu nutzenden Sakralbau.

Als völlig neuen landeskirchlichen Arbeitsbereich gründete eine Theologin in den 50er Jahren den Dienst für berufstätige alleinstehende Frauen. Dieser fand zum einen in Form kontinuierlicher Frauengruppen vor Ort statt und zum anderen in Urlaubsgemeinschaften und Studienreisen, die kunstgeschichtliche, ökumenische, seelsorgerliche und geistliche Aspekte verbanden. Die Arbeit in traditionellen geschlossenen Kreisen lehnten die Theologinnen dagegen mehrfach ab.

An den Überlegungen zur Gestaltung und zu den Prioritäten kirchlicher Arbeit in den 80er und 90er Jahren beteiligten sich die Theologinnen. Allerdings zeigten sie sich nach zehn Jahren Erfahrung mit dem Erprobungsgesetz mehrheitlich eher skeptisch, ob es zu einer Transformation der kirchlichen Arbeitsfelder gekommen sei. Die in den Überlegungen Anfang der 80er Jahre angestrebte Orientierung stärker auf eine ehrenamtliche Arbeit hin fand durch die ehrenamtliche Ordination von Theologinnen Berücksichtigung.

In ihren subjektiven Reflexionen schlugen die Theologinnen vor, sich in der pastoralen Arbeit auf bestimmte Arbeitsfelder entsprechend der individuellen Kompetenz der Theologin zu konzentrieren und dies mit anderen MitarbeiterInnen abzustimmen. Reduktionen strebten sie im Verwaltungsbereich und beim schulischen Religionsunterricht an. Den Vorsitz im Kirchenvorstand sollten auch LaiInnen übernehmen können und die Gemeindeleitung sollten dafür ausgebildete MitarbeiterInnen ausüben. Insgesamt wollten die Theologinnen mehr Teamarbeit als Einzelkämpferinnentum praktizieren.

*Der Einfluß der Theologinnenarbeit auf die Entwicklung des pastoralen Berufes*

Der Pfarrberuf war in seiner geistlichen und professionellen Struktur, die die Theologinnen in den 20er und 30er Jahren antrafen, durch die im 19. Jahrhundert getroffenen Entscheidungen geprägt. Die lutherische Bekenntnisbindung, das Theologiestudium in Erlangen, die Einführung der kirchlichen Prüfung als Studienabschluß und die auf CA VII bezogene Ordinationsverpflichtung waren wesentlich. Für die Kommunikation, Fortbildung und berufsständische Vertretung gaben die Ende des 19. Jahrhunderts ergriffenen Initiativen in Form von Pastoralkonferenzen, Korrespondenzblatt und Pfarrerverein wichtige Anstöße. Während die Theologinnen für eine Aufgliederung und Unter-

stützung der Pfarramtsarbeit eintraten, war die Kirchenleitung eher besorgt, daß die große Zahl an Kandidaten für das geistliche Amt unterkam. Sie sah auch aus diesem Grund keine Notwendigkeit, sich weiter mit der Theologinnenfrage zu beschäftigen.

Während des Krieges wurden von den 1500 bayerischen Geistlichen 734 eingezogen und 138 getötet. Ihre Vertretung übernahmen in der Regel Lektoren. Jedoch dankte Landesbischof Meiser in der ersten Nachkriegssynode auch den Theologinnen und Pfarrern aus anderen, meist ostdeutschen Landeskirchen, die nach dem Krieg bei der geistlichen Versorgung der um ein Drittel gestiegenen Anzahl evangelischer Gläubiger in Bayern mithalfen.

Kritik an der bisherigen Gestalt des Amtes als patriarchalem Einmannpfarramt übten die bayerischen Theologinnen seit Beginn der 60er Jahre. Sie plädierten für einen differenzierten Einsatz entsprechend den jeweiligen Gaben und der gesellschaftlichen Situation. Nur Predigt und Unterweisung allein wiesen sie als nicht mehr ausreichend zurück. Die Pfarrerbruderschaft befürchtete dagegen eine Verweiblichung des geistlichen Amtes. Trotzdem räumte der bayerische Pfarrerverein 1963 den Theologinnen einen Sitz mit beratender Stimme in seinem Vorstand ein.

Ende der 60er Jahre kam es auch unter den männlichen Theologen zu Diskussionen über eine notwendige Transformation des Amtes. So lehnten manche junge Theologen die Ordination als geistliche Sonderqualifikation ab. Sie plädierten für eine stärker begleitende, weiblich therapeutische und personenbezogene Seelsorge mit dem Ziel der Befreiung der Menschen und ihrer emotionalen Stabilisierung. Das Berufsbild wollten sie der gesellschaftlichen Berufsstruktur anpassen. Gleichzeitig unterstützten sie die Forderung des Theologinnenkonvents nach einer Verbesserung der Theologinnenarbeit durch Sakramentsverwaltung und später auch Ordination. Das königlich bayerische Pfarramt sei an sein Ende gelangt. Andere Pfarrer hielten dagegen, daß nach 200 ruhigen Beamtenjahren bald eine Situation kommen könnte, in der männliche Hirtenqualifikationen nötig seien. Im Laufe der Zeit erkannten alle an, daß das Pfarrberufsbild in einer Krise war. Die Gegner der Frauenordination zogen daraus den Schluß, als die Diskussion auf die Frauenordination zulief, daß die Theologinnen nicht auf dieses unvollständige Pfarrerrecht zurückgreifen sollten. Sie äußerten die Befürchtungen, daß sich der bestehende Pfarrermangel durch den Weggang von Gegnern der Theologinnenarbeit noch verschärfen könnte und daß die Theologinnen arbeitswilligen jungen Theologen in Zukunft die Stellen wegnehmen könnten.

In den Jahre 1975 bis 1990 zeigten sich Synode und Landeskirchenrat zu einer Reihe von Veränderungen des traditionellen Pfarrberufsbildes auf rechtlicher Ebene bereit. So wurde es möglich, Pfarrstellen in Teildienstverhältnisse aufzuteilen und den Pfarrdienst durch Erziehungsurlaub und andere Beurlaubungen, auch aus individuellen Gründen, zu unterbrechen. Sie griffen den Wunsch der jüngeren TheologInnengeneration nach einer veränderten innerfamiliären Aufteilung von Beruf und Familie auf. Allerdings versuchten sie, die gemeinsame Arbeit von TheologInnenehepaaren auf einer Pfarrstelle zu forcieren. Durch die Angleichung der Versorgungsansprüche eines TheologInnenehepaares an die eines traditionellen Pfarrehepaares versuchten sie eine gewisse Kontinuität zum traditionellen Pfarrhausideal herzustellen. Die Gesamtzahl der bayerischen PfarrerInnen stieg von 1980 bis 1990 von etwa 1600 auf mehr als 2400 PfarrerInnen. Der Pfarrerverein erwies sich in den 80er Jahren als verläßlicher Kooperationspartner der Theologinnen. Trotzdem berichteten viele Theologinnen in der subjektiven Reflexion der Akzeptanz ihrer Arbeit, daß sie vor allem mit männlichen Kollegen Probleme hatten. Hochkirchlich geprägte Theologen erkannten ihre Existenz

nicht an. Theologen mit traditioneller Pfarrfrau lehnten oft aufgrund der eigenen Lebenskonzeption Pfarrerinnen ab.

Insgesamt ging die Tendenz von einer im allgemeinen großen Distanz gegenüber Pfarrerinnen bis in die 60er Jahre hin zu gemeinsamen Bemühungen, die Berufssituation von PfarrerInnen zu verändern. Manche Pfarrer waren schon früher zu Unterstützung und Kollegialität bereit, während einzelne bis in die Gegenwart die Existenz von Pfarrerinnen prinzipiell ablehnen.

*Der Einfluß der Situation von Frauen in der Kirche auf die Entwicklung des Theologinnenberufs*

Die Einführung der Ausbildungsmöglichkeiten für kirchliche Frauenberufe, vor allem der Diakonissen im 19. Jahrhundert, wirkte sich einerseits positiv auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit aus. Damit hatte die Notwendigkeit der beruflichen Bildung von Frauen für eine eigenständige, gesellschaftlich und kirchlich sinnvolle Tätigkeit allmählich Anerkennung gefunden. Andererseits sollte diese Form weiblicher Lebensexistenz nach Meinung der bayerischen Landesbischöfe bis in die 60er Jahre auch die einzig legitime Form eines kirchlichen Frauenberufs bleiben. Insofern wirkte sich das durch die Diakonissen geprägte Frauenbild wiederum hinderlich aus. Die von der Weimarer Verfassung ausgehende Anregung zur Gleichberechtigung der Geschlechter fand auch in der Kirche einen gewissen Widerhall. Sie führte das aktive Wahlrecht für Frauen zur Landessynode ein und richtete Schulen für evangelische Mädchen in Nürnberg und München ein. Im Zuge dieser quasi selbstverständlichen Integration von Frauen in vormals Männern vorbehaltene Lebensbereiche ließ sie auch die ersten Theologinnen zu kirchlichen Examina zu. Für die weitere Entwicklung der Theologinnenarbeit war die von 1947 bis 1958 in der bayerischen Landessynode geführte Diskussion um das passive Wahlrecht von Frauen zur Landessynode wichtig. Die Synode diskutierte in diesem Zusammenhang viele Pro- und Contra-Argumente, die später wieder in der Diskussion um die Theologinnenarbeit aufkamen wie z.B. die Frage, ob Frauen Leitungsaufgaben gegenüber Männern wahrnehmen könnten.

Die von der Ökumene und der gesellschaftlichen Entwicklung ausgehenden Anstöße für eine Neuordnung des Geschlechterverhältnisses in der Kirche bewirkten dort mehrere Aufbruchsimpulse, z.B. die Existenz neuer Typen von "Pfarrfrauen", die Einführung des neuen kirchlichen Frauenberufs Diakonin, das Absterben der alten Frauenberufe Diakonisse und Gemeindehelferin, die Einrichtung des AFiK und dessen Besetzung u.a. mit einer Theologin auf einer halben Stelle. Für die Anerkennung der Kompetenz von Frauen für Leitungspositionen war 1990 die Wahl einer Frau zur Dekanin und einer Frau zur Vizepräsidentin der Landessynode ein wichtiger Schritt.

### 5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Die Reflexion des Geschlechterverhältnisses*

In der ersten Phase bis zum Ende des Nationalsozialismus vertraten die Theologinnen die geschlechtshierarchische Auffassung, daß aufgrund von 1. Kor 14 und 1. Tim 2 sowie Gen 2,18 den Frauen sowohl das Sprechen vor der Gesamtgemeinde als auch die Übernahme von Leitungsfunktionen gegenüber Männern untersagt sei. Entsprechend bezeichneten sie die Verkündigung vor der Gesamtgemeinde und die Gemeindeleitung als Kennzeichen des männlichen Pfarramtes. Allerdings schränkten sie diese Auffassung in einer Anmerkung durch den Verweis auf prophetisch verkündigende Frauen im Alten und Neuen Testament ein. Ein Mitglied des LSA vertrat in seiner Stellungnahme zum Vikarinnengesetz ein komplementäres Geschlechtermodell, das von der Gleichwertig-

keit und Verschiedenartigkeit der Frau ausging. Landesbischof und Landeskirchenrat äußerten sich nicht explizit zum Geschlechterverhältnis.

In den Nachkriegsjahren versuchten die Theologinnen ein polar-komplementäres Geschlechterverhältnis zu entwickeln, das sie teilweise christologisch-herrschaftskritisch-innovativ begründeten. Maria Weigle sah die Innovationskraft von Frauen in deren individuellem Charisma, das sie flexibel experimentell denken und arbeiten lasse. Eine Theologin bezog sich auf das Modell der Ehe als Vorbild für das Geschlechterverhältnis. Sie verstand Mann und Frau als Gegenüber, nicht als Verhältnis Führer und Geführte.

In den Jahren 1960 bis 1970 vollzogen die Theologinnen und ein Teil der SynodalInnen einen Bruch mit einer auf polaren Geschlechterrollen beruhenden Auffassung des Geschlechterverhältnisses. Sie begründeten dies theologisch mit dem Hinweis, daß einzelne Bibelstellen im Rahmen des Gesamtzeugnisses der Bibel zu betrachten seien. Einzelne Äußerungen Luthers über Frauen seien angesichts seines patriarchalen gesellschaftlichen Lebenskontextes zu sehen. Neuere psychologische Untersuchungen relativierten Festlegungen eines weiblichen oder männlichen Wesens. Von der biblischen Botschaft her sei die gemeinsame Begnadung und Befreiung von Mann und Frau zur uneingeschränkten Gliedschaft am Leib Christi maßgeblich, die keine Unterordnung der Frauen gegenüber den Männern erlaube. Männer und Frauen seien durch die biblische Weisung zur Bewahrung des Lebens auf Erden berufen. Deshalb müsse der Maßstab sein, daß die vorhandenen Möglichkeiten beider Geschlechter zum Einsatz kommen und sich in positiver Wechselbeziehung entfalten können. Die Kirche habe dem gewandelten Geschlechterverhältnis in der Gesellschaft Rechnung zu tragen und nicht durch überholte Auffassungen, die sie psychologisch vertiefte, dem Aufruf des Evangeliums zur Partnerschaft von Mann und Frau Widerstand entgegenzusetzen. So lautete 1965 die Auffassung des Synodalausschusses: Das Geschlechterverhältnis im Leib Christi ist nicht mehr durch den Sündenfall und die Unterordnung der Frau unter den Mann bestimmt, sondern durch Christus ist eine neue Entwicklung auch hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses in Gang gekommen, die in den christlichen Gemeinden deutlich werden soll. Die Stellung der Frau ist durch ihre Teilnahme an den gottesdienstlichen Zusammenkünften sowie durch ihre diakonischen, missionarischen und prophetischen Tätigkeiten bestimmt.

Landesbischof Dietzfelbinger begründete dagegen seine geschlechtshierarchische und komplementäre Auffassung des Geschlechterverhältnisses mit dem paulinischen Schweigegebot, mit der Schöpfungsordnung und psychologischen Meinungen über das spezifische Wesen der Geschlechter. Demnach käme der Frau aufgrund der Schöpfungsordnung primär die Rolle der Ehefrau und Mutter zu. Ersatzweise könne sie ihre Mütterlichkeit auch auf diakonischem Gebiet in die Kirche einbringen. Durch ihre spezifischen Fähigkeiten zum leiblichen Dienst und durch ihr Einspringen an Stelle des Mannes könne sie Gutes bewirken. Dem Mann käme dagegen das Leitungs- und Hirtenamt sowie das Agieren in der Öffentlichkeit zu. Die Gegner der Übertragung des Amtes an Frauen unterstützten diese Auffassung, indem sie die Spezifika des weiblichen Wesens hervorhoben, wie z.B. stärkere Empfindsamkeit, früheres Altern und Sozialverpflichtungen gegenüber Verwandten und Ehepartner. Sie bezeichneten die Geschlechterhierarchie als gottgewollt. Eine Übernahme des Amtes durch Frauen widerspreche dem Willen Gottes und bedeute Schwärmerei und Säkularisation. Für eine verantwortungsvolle Amtsführung seien männliche Eigenschaften nötig. Der Alterspräsident der Synode sah darin umgekehrt eine Sakralisierung der männlichen Würde, für die kaum neutestamentliche Gründe maßgeblich sein könnten.

In den Jahren 1970 bis 1975 kam es zu einer Ausformulierung dieser beiden differenten Positionen des Geschlechterverhältnisses hinsichtlich der theologischen Begründung auf biblischer, systematisch-theologischer und pastoraltheologischer Ebene. So wiesen die Theologinnen und die AOK den Vorwurf der bloßen Anpassung an die gesellschaftliche Entwicklung bis zur Gleichstellung zurück. Die Gleichbegnadung der Geschlechter entspreche der eschatologischen Verheißung aus Joel 3. Die paulinischen Aussagen in 1.Kor 14 bedeuteten kein Verbot der Frauenordination. Die Erlösungsordnung habe gegenüber der Schöpfungsordnung neue Möglichkeiten eröffnet. Die Frage des Geschlechtes sei nicht entscheidend für die Übernahme des Amtes. Deshalb entspreche die Frauenordination dem Bekenntnis. Die Belastungen für Frauen durch das Pfarramt seien nicht zu groß, wie an den Pastorinnen in der DDR und den Diakonissen zu sehen sei.

Der AFK und andere Gegner der Frauenordination beharrten dagegen darauf, daß nach Eph 5 und 1. Kor 14 der Aspekt der Unterordnung der Frauen unter die Männer zentral sei und nur männliche Apostel zum Leitungs-, Schutz- und Wächteramt berufen seien. Für die Frauen sei die natürliche Fähigkeit zur Mutterschaft wesensbestimmend, für den Mann hingegen das Hirte-Sein. Galater 3 bedeute nicht die Gleichheit der Geschlechter, sondern ihre Einheit. Von der katholischen Kirche sei zu lernen, wie Frauen ohne Ordination geehrt werden können.

In der Phase nach der Verabschiedung der Frauenordination betonten der Ausbildungsreferent und der neue Landesbischof die theologische Legitimität der Frauenordination aufgrund der gewandelten exegetischen Einsichten in die biblischen Aussagen zum Geschlechterverhältnis. 1.Kor 14 bedeute nicht, daß Paulus den geistgewirkten Dienst der Frau in der Gemeinde im Gottesdienst ausschließen wollte. Sie müßten im biblischen Gesamtzeugnis gesehen werden. Mann und Frau hätten gleichermaßen am geistlichen Amt teil und trügen aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit Mitverantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Die Gegner der Frauenordination wiesen hingegen in der Diskussion vor der Abschaffung des Vetoparagraphen erneut auf des "Herrn Gebot" in 1.Kor 14 und 1.Tim 2 sowie die Rede von Gott als Vater hin. In der Ökumene sei die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amt umstritten.

Insgesamt ist eine Entwicklung in den Auffassungen über das Geschlechterverhältnis bei den Theologinnen, dem Landeskirchenrat und der Mehrheit der SynodolInnen festzustellen. Zunächst herrschte ein Verständnis vor, das von der Unterordnung der Frauen gegenüber den Männern, vom Schweigegebot sowie von der Überordnung des männlichen Pfarramts und der Übernahme von Leitungsfunktionen durch den Mann ausging. An deren Stelle trat eine Interpretation der Geschlechterdifferenz, die auf der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau, auf dem gemeinsam an sie ergangenen Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung, auf der Gleichbegnadung und Befreiung von Mann und Frau zur gemeinsamen Teilhabe am Leib Christi als Erfüllung der eschatologischen Verheißung beruht und eine Beteiligung von Frauen auch an geistlichen Funktionen für notwendig hält. Die Theologinnen taten zu dieser Entwicklung einen ersten Schritt in den 50er Jahren durch den Hinweis auf die Polarität, nicht Hierarchie der Geschlechter, dann in den 60er Jahren durch die Infragestellung fixierter Geschlechtscharaktere, insbesondere deren theologischer Begründung. Die Landessynode unterstützte ihre Argumentation vor allem auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses und der dadurch erfolgten Infragestellung psychologischer Theorien über das Wesen der Geschlechter. Im Landeskirchenrat kam es durch den Wechsel im Amt des Landesbischofs und des Ausbildungsreferenten zu einer veränderten Auffassung. Die Gegner behielten teilweise ihr geschlechtshierarchisches Modell bis zur Gegenwart bei.

*Hermeneutischer Aspekt*

Die hermeneutische Diskussion um das rechte Verständnis vor allem der Bibelstellen, die das Geschlechterverhältnis thematisieren, begleitete alle Phasen der Diskussion über die Theologinnenarbeit. Besonders intensiv und letztendlich auch mit dem entscheidenden Durchbruch wurde sie Ende der 60er Jahre geführt.

In der ersten Phase bis 1945 sprach Landesbischof Meiser lediglich einmal "vom Evangelium herkommende Einwände" an. Die Theologinnen selbst führten die Bibelstellen 1.Kor 14, 1.Tim 2 und Gen 2,18 als Eingrenzungen ihrer Arbeitsmöglichkeiten an. Allerdings bezogen sie den weiteren biblischen Kontext und damit auch die Erwähnung von Frauen in der prophetischen Verkündigung zumindest in einer Anmerkung ein.

Ilse Hartmann berichtete von einer bayerischen Pfarrbruderschaftstagung 1960, daß dort klar gewesen sei, daß man mit 1.Kor 14 "nicht mehr durchkomme". Das "Gute Wort" des Theologinnenkonvents 1963 machte die große Bedeutung des hermeneutischen Verständnisses als Frage nach der angemessenen theologischen Ebene des Diskurses deutlich durch den Vergleich dieser Entscheidung mit den Überlegungen der urchristlichen Gemeinde hinsichtlich der Aufnahme von Nichtisraeliten. Wie zentral für die zwei unterschiedlichen Positionen zur Theologinnenfrage die beiden unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge waren, macht der Aspekt deutlich, daß jeweils die ersten Thesen in den Thesenreihen der kirchenpolitischen Gruppierungen pro und contra Frauenordination der Erklärung des jeweiligen hermeneutischen Verständnisses dienten. Dabei war für die BefürworterInnen die Orientierung am Doppelgebot der Liebe und dem, "was Christum treibt", ausschlaggebend, während sie eine Interpretation einzelner Bibelstellen, wie z.B. 1.Kor 14, als exegetischen Mißbrauch bezeichneten. Das Neue Testament bezeichne nur Christus als Hohenpriester, während alle anderen zum Priestertum aller Gläubigen gehörten. Nach dem Neuen Testament hätten auch Frauen wichtige Aufgaben übernommen. Die biblische Rede vom Hirtenamt sei als Bildwort zu verstehen.

Der synodale Arbeitskreis "Frau und Kirche" sah dagegen im Gedanken der Unterordnung das Zentrum der Bibel. Demnach war Eph 5 das Paradigma auch für das Geschlechterverhältnis, und 1.Kor 14 verbot die öffentliche Rede von Frauen. Für sie war die historische Tradition entscheidend, daß Jesus nur Männer zum Apostel-, Leitungs-, Schutz- und Wächteramt berufen habe, während er an der natürlichen Fähigkeit der Frau zur Mutterschaft festgehalten habe. Galater 3 spreche nicht von der Gleichheit, sondern vom Einssein der Geschlechter. Die biblischen Hirten seien stets männlichen Geschlechts gewesen. Die Schrift allein müsse Richtschnur sein. Es bedürfe keines expliziten Verbots in den Bekenntnisschriften.

Landesbischof und Landeskirchenrat bestätigten nach der Entscheidung für die Frauenordination 1975, daß die Weiterentwicklung der Exegese zu den paulinischen Schweigegebotstellen ausschlaggebend gewesen sei für die Anerkennung der theologischen Legitimität der Frauenordination. Entsprechend hielt Landesbischof Hanselmann für die weitere Entwicklung ein gemeinsames Bemühen um eine angemessene Hermeneutik im Umgang mit Schrift und Bekenntnis für nötig.

Diese Bemühungen fanden offensichtlich nicht statt oder führten jedenfalls nicht zu einer Angleichung der Auffassungen. In der Diskussion um die Aufhebung des Vetoparagraphen tauchten die gleichen hermeneutischen Differenzen wie fast zwei Jahrzehnte früher wieder auf. Die Gegner brachten erneut 1.Tim 2 und 1. Kor 14 als Gegenargumente ins Spiel, während die BefürworterInnen die Auffassung vertraten, daß die biblischen Stellen in einen biblischen Gesamtkontext gestellt

werden müßten. Sie betonten, daß es für das Geschlechterverhältnis keine allgemeingültige biblische Regel gebe. Ein katholischer Theologe wandte sich gegen das Bestreben, unter Verweis auf die männliche Geschlechtsidentität der Jünger Jesu die biologische Identität im Sinne einer möglichst großen biologischen Übereinstimmung der Geschlechter mit jenen zwölf arabischen jüdischen Männern zu suchen. Entscheidend war, daß die BefürworterInnen die exegetische Frage mit Hilfe wissenschaftlich-hermeneutischer Methoden klärten und die Kirchenleitungsorgane diese Auffassung übernahmen.

*Amtsverständnis*

In der Denkschrift "Das Amt der Theologin" aus dem Jahre 1938 unterschieden die bayerischen Theologinnen deutlich zwischen dem männlichen Pfarramt, das sie durch Gemeindeleitung und öffentliche Wortverkündigung charakterisierten, und ihrem Theologinnenamt, das sie als Unterstützung für das männliche Amt verstanden. Es sollte durch die Übertragung von Wortverkündigung, Lehre und Sakramentsverwaltung und eine angemessene Amtsbezeichnung allerdings zu dem Spektrum des kirchlichen Amtes gerechnet werden. Der bayerische Landesbischof gestand den Theologinnen in dem Vikarinnengesetz von 1944 zwar die "Mitarbeit im geistlichen Amt" zu, lehnte jedoch die Übertragung von Sakramentsverwaltung und Predigt ab, obwohl verschiedene Seiten mit unterschiedlichen Begründungen auf die Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im geistlichen Amt hinwiesen.

Nach 1945 dominierte bei den Theologinnen ihre Kritik am und ihr Bemühen um Differenz zum traditionellen Einmannpfarramt, das sie nur als eine Spielart des geistlichen Amtes betrachteten. Sie forderten neue Amtsformen, die auf den gesellschaftlichen Wandel reagierten und sich flexibel den Erfordernissen der jeweiligen Situation stellten. Diese Aufgabe und Chance sahen sie vor allem im Theologinnenamt. Es sollte dazu beitragen, neue differenzierte Formen des Amtes zu entwickeln statt die Traditionen des patriarchalen Gemeindepfarramtes zu verewigen. Sie hielten Wort und Sakramentsverwaltung sowohl aufgrund der praktischen Erfahrungen, z.B. im Seelsorge- und Freizeitbereich, als auch aus theologischen Gründen für notwendig.

Im Unterschied zu den 50er Jahren, in denen sie dem traditionellen männlichen Hirtenamt ein experimentelles weibliches Brückenamt entgegenstellen wollten, kam es in den 60er Jahren bei den Theologinnen mehr und mehr dazu, daß sie ihr Amt als eine Spielart des geistlichen Amtes verstanden, das nicht geschlechtsspezifisch aufzuteilen sei. Manche Theologinnen forderten eine geschlechtsunspezifische Transformation des Amtes und stellten den geschlechtsspezifischen Verzicht auf die Pfarramtsleitung in Frage. Landeskirchenrat und Landesbischof plädierten in entgegengesetzter Richtung für einen geschlechtsspezifischen Dienst der Theologinnen in Anlehnung an die Diakonissen und versuchten, die Theologinnen aus dem Bereich des geistlichen Amtes mit dem Argument herauszuhalten, daß die Ordination die nötige Voraussetzung für die Sakramentsverwaltung sei.

Als Ende der 60er Jahre auf Drängen der Synode eine Übertragung der Sakramentsverwaltung an Theologinnen nicht mehr vermeidbar schien, änderten Landeskirchenrat und Landesbischof ihre Argumention. In der Übertragung der Sakramentsverwaltung an Theologinnen sahen sie nun eine Angleichung der Theologinnen an das geistliche Amt sowie dessen Verengung und Verfestigung. Um dieses zu vermeiden, wollten sie die Sakramentsverwaltung auch anderen Nichtordinierten übertragen. Der bayerische Landesbischof verwies nun auf die finnische Kirche, in der die Sakra-

mentsverwaltung auch ohne Ordination möglich war. Die Gemeindeleitung sollten die Theologinnen weiterhin nicht ausüben. Der Landesbischof wandte sich erneut gegen die Angleichung des Dienstes der Theologinnen an den Beruf des Pfarrers in dem Augenblick, in dem dieser Dienst nach besserer Gestaltung rufe. Die Theologinnen und mit ihnen ein großer Teil der SynodalInnen plädierten weiterhin dafür, neue differenzierte Formen des geistlichen Amtes zu entwickeln, um auf die neue gesellschaftliche Situation eingehen zu können. Dafür hielten sie zumindest die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie eine angemessene Amtsbezeichnung für nötig. Die Einschränkung der Sakramentsverwaltung auf den nichtöffentlichen Bereich lehnten sie als theologisch nicht begründbar ab. Mehrere beteuerten die Notwendigkeit einer Reform des königlich bayerischen Pfarramtes und verwiesen auf die Vielfalt des Amtes im Neuen Testament sowie auf die theologische Kritik an einer Entgegensetzung von Geistlichen und Laien in der Reformationszeit. In der gegenwärtigen Übergangszeit müsse das Amt reformiert werden entsprechend der Veränderung der patriarchalen zu einer partnerschaftlichen Gesellschaftstruktur. Wort und Sakramentsverwaltung gehörten zusammen. Die Ordination betrachteten sie nicht als notwendige Voraussetzung für die Sakramentsverwaltung. Die kirchliche Arbeit des Amtes müßte über Predigt und Unterweisung hinausgehen. Eine neue Arbeitsteilung sei auch im Verhältnis Amt und Gemeinde nötig. Das Wesen des geistlichen Amtes bestehe nicht im Geschlecht des Amtsträgers und dem Hirtenbild, sondern in dessen Dienstcharakter, durch den Christus repräsentiert werde. Sie stellten in Frage, ob es dem lutherischen Amtsbegriff entspreche, daß nur ordinierte Amtsträger die Sakramente verwalten.

Das Theologinnengesetz von 1970 legte dann als Kompromiß fest, daß die Theologinnen im geistlichen Amt mitarbeiten sollten. Amtshandlungen und Sakramentsverwaltung sollten ihnen im Einzelfall offenstehen. Nach der Anwendung des Theologinnengesetzes erwies sich für die Theologinnen noch einmal in der Praxis, daß die Aufteilung in nichtöffentliche, halböffentliche und öffentliche Räume für die Sakramentsverwaltung theologisch nicht haltbar war und einzig die Integration in das bisherige Pfarrerrecht eine Aufhebung der Diskriminierung des Theologinnenamtes bewirken könnte. Dies stellten wiederum Landeskirchenrat und auch die Gegner unter Hinweis auf die problematische Situation des Pfarrberufs und dessen notwendige Transformation vehement in Frage. Die Gegner äußerten nach der Verabschiedung, es würde das bisherige Einmannschema zementiert statt es zu einem Dienst-Diener-Organismus zu erweitern. Gottgewollte Entwicklungen würden dadurch blockiert. Die PfarrerInnen würden so nur eine Spielart des Einmannpfarramtes darstellen. Landesbischof Dietzfelbinger sah die Gleichberechtigung des Mannes in Frage stellt, wenn die Verbindlichkeit des geistlichen Amtes angetastet würde.

Um diesem Argument begegnen zu können und auch aus Mangel an konkreten Vorschlägen betonte der synodale Ausschuß 1973, der für eine Einführung der Frauenordination optierte, daß einerseits auf die Neuauflage eines Amtes sui generis verzichtet werde, andererseits aber eine "Auffächerung des Amtes als Neubesinnung auf seiner ganzen Basis" nicht stattgefunden habe. Ein Amt sui generis, das gleichwertig und andersartig als das männliche Pfarramt sei, sei weder realisierbar noch theologisch begründbar. Die geschlechtsspezifische Integration in das auf männliche Pfarrer zugeschnittene Pfarrerdienstrecht verstehe er auch als Zumutung gegenüber den Theologinnen. Gleichzeitig wollte er damit gewährleisten, daß keinerlei Rückwirkungen auf Amt und Ordination des Mannes stattfanden. Den Frauen mutete er damit einen Verzicht auf ihnen entsprechendere Amtsformen zu.

Die Theologinnen selbst blieben auch in den Jahren nach der Integration in das Pfarrerdienstrecht auf der Suche nach einem eigenständigen Berufsbild, das die spezifischen Werte der Frau berücksichtigte. Der Zwiespalt zwischen dem Willen zur notwendigen Veränderung, den veränderten Lebensprioritäten beider Geschlechter und dem Wunsch nach Bewahrung des überkommenen Pfarramtes als Norm war auch bei der Erarbeitung des Erprobungsgesetzes und insbesondere bei dessen Erprobung deutlich. So wurde die Erprobungsphase auch deswegen verlängert, um eventuelle negative Auswirkungen auf das Pfarrerberufsbild zu beobachten. Die ErproberInnen selbst beurteilten nach der zehnjährigen Erprobungszeit die Transformationskraft ihrer Lebens- und Arbeitsversuche auf eine Neugestaltung und Differenzierung des Amtes eher gering. Der Landeskirchenrat betonte mehrfach seinen Respekt vor der Absicht der jüngeren Generation, Ehe, Familie, Beruf und individuelle Interessen in ein angemessenes zeitliches Verhältnis zu setzen. Die eindeutige Priorität von Ordination und Installation gegenüber Ehe und Familie beim Mann im Amt vertraten nur noch wenige Synodale in der Diskussion um den Erziehungsurlaub. Die Theologinnen selbst beurteilten ihre Innovationskraft eher skeptisch.

*Kirchenverständnis, Kirchenordnung und Kirchenrecht*

Die Theologinnen vertraten zunächst in ihrer Denkschrift 1938 selbst die hierarchische Auffassung, daß das Amt die Kirche leite. Lydia Schröder kritisierte aufgrund ihrer Erfahrungen diese Ekklesiologie mit Bezug auf das Magnifikat und Mt 20,25f., das Bibelwort, das der 4. These der Barmer Theologischen Erklärung vorangestellt ist. In den 60er Jahren formulierten die Theologinnen ihre christologisch-herrschaftskritische Auffassung. So hieß es im "Guten Wort“ aus dem Jahre 1963, daß Christus allein Herr der Gemeinde sei und alle, die er beruft, seien seine Mitarbeiter und Diener. Ihren herrschaftskritischen Einwand gegen die Ordnungstheologie versuchten sie Anfang der 90er Jahre auch durch die Forderung nach zeitlicher Begrenzung der Leitungsämter zu konkretisieren.

Die bayerische Kirchenleitung machte zunächst in den 30er Jahren und bis in die 50er Jahre wenig explizite Äußerungen und beschränkte sich auf "allgemein-kirchliche Bedenken". In den 60er Jahren entfaltete sie das ordnungstheologische Modell von dem Gegenüber von Amt und Gemeinde sowie ihre Auffassung, daß es Aufgabe der Kirche sei, unter Verweis auf die von Gott gegebenen Schöpfungsordnungen einer Nivellierung der Ämter und Dienste zu widerstehen. Ohne explizite Äußerungen blieb das Modell eines hierarchischen Kirchenaufbaus auch bis in die Gegenwart hinein maßgeblich. Dem Landeskirchenrat und den ihm untergeordneten Organen standen seit dem Theologinnengesetz 1970 jeweils die Entscheidungsgewalt zur Genehmigung bestimmter Aspekte der Theologinnenarbeit zu (Sakramentsverwaltung im Dienstbereich; Teilzeit; Amtsenthebung bei permanenter familiärer Belastung; Erprobungsdienstverhältnisse; Anhebung des Dienstumfangs eines TheologInnenehepaares auf 150%; Gewährung von Erziehungsurlaub). Faktisch blieb auch eine Sonderstellung des Pfarrers gegenüber der Gemeinde durch die Regelungen des Vetoparagraphen bestehen, indem ein in seinem Dienstbereich betroffener Pfarrer als Einzelperson, aber der Kirchenvorstand nur in seiner Mehrheit der Bewerbung einer ordinierten Theologin widersprechen konnte.

In der Landessynode wurden wiederholt Stimmen laut, die für Hilfsangebote statt perfekter Kontrollinstrumente als Kirchenordnungsmodell eintraten sowie beim Erziehungsurlaub eher für Regelungen, die PfarrerInnen motivierten statt restringierten. Das Erprobungsgesetz legte als Grundregel die Zustimmung beider Seiten fest. Die Betroffenen sollten den Antrag stellen und die

zuständigen Organe ihr Einverständnis erklären. Der 100%-Beschluß grenzte jedoch die Wahlfreiheit der TheologInnen, sich auf eingeschränkte Arbeitsverhältnisse nach dem Erprobungsgesetz einzulassen, deutlich ein.

Hinsichtlich der geistlichen Qualität der Kirchenordnung und der Bewahrung einer bestimmten überkommenen Tradition vertraten die Theologinnen gemeinsam mit dem Gutachten der theologischen Fakultät Erlangen/Nürnberg und dem katholischen Theologen Rahner in den 60er und 70er Jahren die Auffassung, daß die in den biblischen Schriften anzutreffenden Ordnungen als geschichtlich gewachsene Ordnungen anzusehen seien, die auch einen Reflex auf die patriarchalischen Ordnungen des gesellschaftlichen Kontextes darstellten und sich ändern ließen. Nach CA XXVIII und CA VII seien nicht die kirchlichen Ordnungen als Kennzeichen der Kirche wichtig, sondern daß das Evangelium schriftgemäß verkündigt werde und die Sakramente recht verwaltet werden. Zu Konflikten hinsichtlich der unterschiedlichen Ekklesiologien zwischen Theologinnen und Kirchenleitung kam es z.B. bei Lydia Schröder und einigen anderen Theologinnen in der Nachkriegszeit, die aufgrund der gemeindlichen Bedürfnisse und im gemeindlichen Auftrag Wortverkündigung auch in Gemeindegottesdiensten übernahmen und in Einzelfällen die Sakramente verwalteten. Sie beriefen sich dabei auf die in der reformatorischen Theologie der Gemeinde zugesprochene Vollmacht zur Organisierung und Beurteilung der Verkündigung sowie der Berufung durch Gott, diesen Dienst zu leisten, der sonst ungetan bliebe. Die Kirchenleitung wies diese Konzeption von kirchlicher Autorität ausgehend von der Gemeinde und nicht der Kirchenleitung scharf zurück.

Hinsichtlich des Kirchenrechts sowie der geistlichen Entscheidungsgewalt und Entscheidungswege in der Kirche kam es zu Reflexionen Ende der 60er und Mitte der 70er Jahre sowie Ende der 80er Jahre im Zusammenhang mit den Entscheidungen, die Sakramentsverwaltung zu übertragen, die Frauenordination einzuführen und den Vetoparagraphen weitergelten zu lassen. Für Liesel Bruckner stellte sich bereits 1967 angesichts der unübersehbaren Differenz der Auffassungen zwischen Theologinnenkonvent und Landesbischof die Frage, welcher Weg nun gegangen werden sollte. Landesbischof Dietzfelbinger sprach sich schließlich 1969, als sich eine Mehrheit der SynodalInnen für die Übertragung der Sakramentsverwaltung an Theologinnen abzeichnete, dafür aus, daß unter Berufung auf 1. Kor 8 die Mehrheit als "Starke" Rücksicht auf die Gewissen der "Schwachen“ nehmen solle, die die Frauenordination ablehnten. Die Gebetsbruderschaft verwandte in ihrem Notruf 1970 sogar die Metapher der Vergewaltigung: Die Mehrheit solle aus Glaubensstärke Rücksicht auf die Schwachen nehmen und nicht eine Minderheit vergewaltigen. Gemeinsam sollte ein Weg für die Zukunft in der einen Kirche gesucht werden.

Die kirchenreformerische Gruppe KRIBS stellte diese Interpretation der Situation und die eingenommenen Zuweisungen von "Starken" und "Schwachen" in Frage. Sie kritisierte den Umgang des Landesbischofs mit den kirchenrechtlichen Ordnungen, der auf die Einmütigkeit aller Amtsträger auszuweichen suchte, als die Mehrheit in der Synode nicht mehr sicher war. Als 1974 die Entscheidung für die Frauenordination anstand, wurde die Situation kompliziert. Landesbischof Dietzfelbinger wollte ein entsprechendes Gesetz nicht unterschreiben, aber auch nicht die Synode auflösen. Die Landessynode versuchte das Gespräch zwischen Landesbischof und Theologinnen sowie den Gegnern und den synodalen Gruppierungen zu führen. Nachdem sich der 1970 getroffene Kompromiß durch die Blockade des Landeskirchenrats jedoch nicht bewährte, traf sie eine klare Entscheidung für die Frauenordination. Der Vetoparagraph sollte die Gewissensbedenken der Gegner

berücksichtigen. Der von einer Gruppe nach der Verabschiedung der Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht beschrittenen Weg der "Rechtsverwahrung" scheint zu keinen kirchenrechtlichen Konsequenzen geführt haben.

Hinsichtlich des Kirchenrechtsverständnisses erscheint bemerkenswert, daß der Landeskirchenrat bis 1944 kirchenrechtliche Regelungen durch Verdrängen zu vermeiden suchte. Später klafften Recht und Wirklichkeit immer weiter auseinander. So argumentierten Theologinnen, SynodalInnen und Landesbischof Hanselmann in seiner Interpretation des Theologinnengesetzes für eine Rechtsveränderung derart, daß die Theologinnen auch den gleichen geistlichen Zuspruch erhalten sollten, wenn sie faktisch den vollen Pfarrdienst leisteten.

Das Argument der Theologinnen seit ihrer Denkschrift 1938 war, daß positive Erfahrungen mit der Theologinnenarbeit, auch in anderen Kirchen, die Kirchenleitung motivieren sollten, selbst entsprechende Entscheidungen zu fällen. Dies stieß lange auf Widerspruch. Landesbischof Dietzfelbinger versuchte alle Möglichkeiten zu unterbinden, daß solche Erfahrungen gemacht werden konnten. Er verwies darauf, daß Theologinnen, denen andere Landeskirchen die Sakramentsverwaltung übertrugen, dort auch bald ins volle Gemeindepfarramt gekommen seien.

Die Erfahrung und die geschichtliche Veränderbarkeit benannte der Landeskirchenrat erstmals bei der Einführung des Erprobungsgesetzes als theologisch legitime Kriterien der Kirchenrechtsentwicklung. Er wollte Regelungen zeitlich und auf einen bestimmten Personenkreis befristet einführen, um sie vor einer allgemeinen Einführung zu erproben. Allerdings führte er in der Folgezeit zwei Diskurse. Die guten Erfahrungen mit den ErproberInnenehepaaren, die jedenfalls die Kirchenleitung feststellte, berechtigten den Landeskirchenrat seiner Meinung nach zur Einschränkung der Stellenansprüche der TheologInnenehepaare auf eine Stelle. Andererseits betonte er in der Diskussion um den Vetoparagraphen das hohe Gut des Rechts- und Vertrauensschutzes landeskirchenrechtlicher Regelungen, um die Gültigkeit des Vetoparagraphen für alle bis zum Zeitpunkt der erneuten Diskussion des Paragraphen ordinierten Pfarrer zu behaupten. Die Gleichbehandlung der Pfarrerinnen mit ihren männlichen Kollegen betrachtete er dagegen als weniger gewichtiges Argument. Die Theologinnen sollten sich bescheiden, um den Amtsbrüdern ihre Freudigkeit zu erhalten. Die darin zum Ausdruck kommende Auffassung der Kirchengemeinschaft stellten SynodalInnen und der Theologinnenkonvent wiederholt in Frage.

Anfang der 80er Jahre wurde die Gemeinschaft der Ordinierten erneut in Frage gestellt, als die Last des TheologInnenbergs allein die jungen TheologInnenehepaare zu tragen hatten. Gegen die Auffassung einiger junger Theologen und mancher katholischer Amtsträger, daß sie die Teilnahme ordinierter Theologinnen auch bei Amtseinführungen bzw. ökumenischen Gottesdiensten unter Verweis auf den Vetoparagraphen ablehnen könnten, legte der Landeskirchenrat auf Initiative des Theologinnenkonvents Widerspruch ein.

*Ökumene, Kircheneinheit, Konfessionsspezifika*

Der ökumenische Aspekt spielte vor allem Ende der 60er Jahre, Anfang der 70er Jahre eine große Rolle. Während die Theologinnen und ihre Unterstützer aufgrund von CA 28 und CA VII betonten, daß zur Einheit der Kirche Wort und Sakramentsverwaltung, nicht aber Übereinstimmung in allen kirchlichen Ordnungen wichtig seien. Sie verwiesen auf die Entwicklung zur Frauenordination in vielen Konfessionen und Kontexten bis hin zur katholischen Kirche. Die Kirchenleitung orientierte sich hingegen vor allem an der katholischen Kirche und ihrer offiziellen Ablehnung der Frauenor-

dination. Sie verstand die lutherische Kirche als Mittlerin zwischen den anderen protestantischen Kirchen und der katholischen Kirche.

Die Sorge um die ökumenischen Auswirkungen äußerte sie ab 1960, seit der exegetische Verweis auf das paulinische Schweigegebot nicht mehr allgemein überzeugend war. Aus der Zeit vorher existieren nur sporadische Äußerungen. So wurde in der Diasporaarbeit der Nachkriegszeit mancherorts eine Mitarbeit von Theologinnen abgelehnt. Die BefürworterInnen der Theologinnenarbeit stellten die Bedeutung der bayerischen Kirche für die Weltökumene in Frage und lenkten statt dessen den Blick auf die guten Erfahrungen der Kirchen, die Frauen ordinierten. Außerdem forderten sie, im Blick auf die katholische Kirche nicht mit deren konservativen Vertretern, sondern mit dem breiten Spektrum der auch dort vorhandenen UnterstützerInnen zu diskutieren, wie sie es exemplarisch mit dem Rahner-Brief vorführten. Dieser bezeichnete die Frauenordination nur als weitere kirchenrechtliche und pastorale, aber nicht dogmatische Differenz, die jedoch nicht allzu großes Gewicht habe, angesichts der Vielzahl von Kirchen, die bereits Frauen ordinierten.

Die Theologinnen blieben im Kontakt mit anderen Theologinnen aus der Ökumene bei ihren jährlichen Konventen. Sie diskutierten dort mit einer jüdischen Theologin über das Gottesbild und mit einer katholischen Theologin über Rechtfertigung. Auch in ihren subjektiven Reflexionen äußerten sie, daß Ökumene für sie als Konvivenz von Menschen verschiedener Konfessionen und als Bemühen um weltweite Gerechtigkeit eine wichtige Rolle spiele. Sie suchten nach einer gemeinsamen Abendmahlspraxis, nach gegenseitiger Bereicherung durch lebendige Liturgie und nach einer lebendigen Sprache. In diesem Sinne sei die ökumenische Kooperation auch für die Glaubwürdigkeit der Kirche entscheidend. Die Gegner verwiesen in der Diskussion um den Vetoparagraphen auf die Ostkirchen und deren Erwägungen eines ordinierten Diakonissenamtes.

Lutherische Konfessionsspezifika zeigten sich bei der Kirchenleitung in ihrem starken Interesse an Ordnungstheologie, am hierarchisch-polarenVerhältnis Amt-Gemeinde, Mann-Frau, Kirche-Gesellschaft, am Vorrang der Amtspflichten gegenüber familiären Verpflichtungen, an der Autorität des Pfarrers gegenüber der Gemeinde, an der Betonung der Gewissensfreiheit und dem Hervorheben von Gemeindeleitung und Sakramentsverwaltung gegenüber der Wortverkündigung im ordinierten Amt. Im Laufe der Diskussion wandelte sich ihr Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre als Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft in das Bemühen, Zeugnis gegenüber der Gesellschaft abzulegen. Für die Mehrheit der Theologinnen hatte ihre konfessionelle Identität Bedeutung. Sie griffen dabei eher auf befreiende Elemente zurück: das Priestertum aller Gläubigen statt den Vorrang des Amtes, die Rechtfertigung aus Gnade statt aus eigener Leistung, die Bibel als Richtlinie im Sinne von "was Christum treibet" statt der Tradition als Maßstab für kirchliche Entscheidungen. Sie kritisierten das Gewicht und die Familienfeindlichkeit der bisherigen Pfarramtspraxis und einen Konfessionalismus. Einigen Theologinnen war ihre konfessionelle Identität auch gleichgültig.

*Sozialethische Aspekte*

Auf seiten des Landeskirchenrates und des Landesbischofs dominierte bis in die 70er Jahre hinein die Auffassung, daß sich die Kirche durch ihre Bewahrung traditioneller, patriarchaler und hierarchischer Ordnungen von der Gesellschaft und ihren Tendenzen zu unbiblischer Emanzipation, Anarchie, Auflösung tragender Ordnungen unterscheiden müsse.

Die Theologinnen wiesen dagegen seit ihrer Denkschrift 1938 darauf hin, daß die Kirche die gesellschaftliche Entwicklung wahrnehmen und durch geeignete Arbeitsformen darauf reagieren müsse. Dabei erachteten sie 1938 die Aufgliederung der Gesellschaft z.B. nach Geschlechtern und Al-

tersstufen, nach 1945 die Gründung neuer Stadtrandsiedlungen und den Wandel von patriarchalen zu partnerschaftlichen Arbeitsformen in der Gesellschaft als bedeutsam für neue Formen kirchlicher Arbeit. Sie sahen in der Theologinnenarbeit gerade die Möglichkeit einer Brückenfunktion. Sie wollten Formen entwickeln, um den Menschen helfen, die Umbrüche in der Gesellschaft zu verarbeiten, z.B. auch die Veränderungen in der Familie, in der nicht mehr der Mann an der Spitze steht und allein die Verantwortung trägt. Statt geschlossener Kreise wollten sie neue differenzierte Arbeits- und Amtsformen entwickeln, die von den Prinzipien Arbeitsteilung und von der gesellschaftlichen Berufsstruktur ausgingen.

Die Kirchenleitung bewertete erstmals 1975 nach der Integration der Theologinnen ins Pfarrerrecht die Theologinnenarbeit als positive Möglichkeit, als berufstätige Ehefrauen und Mütter "Salz der Erde" zu sein. Dies bedeute nicht Anpassung an den Zeitgeist. Die Theologinnen sahen in den 80er Jahren die Notwendigkeit, das Berufsprofil und die Leitungspositionen zu verändern. Sie kritisierten die falsche Ursachenanalyse des Landeskirchenrates, daß die Berufsarbeit der Frauen bzw. der "Doppelverdiener" Schuld an der Arbeitslosigkeit sei. Diese Ursachenanalyse lag jedoch dem Grundsatzbeschluß des Landeskirchenrates zugrunde, der die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Verkündigung des Pfarrers in Frage gestellt sah, wenn eine Pfarrfamilie zwei Einkommen bezog. An der Orientierung am staatlichen Beamtenrecht hielt die ELKiB fest. Allerdings ging sie partiell mit dem Erprobungsgesetz und vor allem mit der Ordination ins Ehrenamt neue Wege, für die sie sogar biblische Vorbilder sah. Synodale wiesen auf die Bedeutung des Pfarrers als Bindeglied zwischen den gesellschaftlichen Schichten hin. Die Theologinnen forderten im Umgang mit dem Erziehungsurlaub ein vorbildhaftes Verhalten der Kirche als Arbeitgeberin durch Übernahme der staatlichen Bestimmungen. Dies fand jedoch keine Berücksichtigung. Ein Gewerkschaftler sah in der Einschränkung der Theologinnenarbeit durch das Erprobungsgesetz und durch den 100%-Beschluß aufgrund der geringen Souveränität der Betroffenen und der großen Entscheidungsmacht des Landeskirchenrates ein negatives Vorbild für die Gesellschaft.

# TEIL C: Die Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs (ELLM)

## 1.Vorbemerkungen

Die Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit begann in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburg-Schwerin Mitte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Sie wurde ausgelöst durch eine Umfrage der DEK unter allen deutschen evangelischen Landeskirchen. Theologisch ausgebildete Frauen waren zu diesem Zeitpunkt in Mecklenburg nicht vorhanden. Die Orientierung an der Entwicklung außerhalb der eigenen Landeskirche kennzeichnete auch nach 1945 die Entwicklung in der ELLM hinsichtlich der Theologinnenarbeit, nun in einem Bemühen um gemeinsame Regelungen auf der Ebene von VELKD und später VELK-DDR. Darin liegt auch der Grund, daß die Diskussion in diesen lutherisch-konfessionellen Zusammenschlüssen im Zusammenhang mit der Entwicklung in der ELLM dargestellt wird. Die ersten voll ausgebildeten mecklenburgischen Theologinnen wurden allerdings aufgrund ihrer Beteiligung an der kirchenpolitischen Opposition der Bekennenden Kirche gegen das DC beherrschte Kirchenregiment nicht entsprechend den relativ großzügigen Regelungen der mecklenburgischen Theologinnengesetze tätig, die Ende der 20er Jahre beschlossen worden waren. Nach 1945 wechselten diese ersten Theologinnen teilweise die Landeskirche oder gingen in andere übergemeindliche oder wissenschaftlich-theologische Arbeitsfelder. Erst ab Mitte der 50er Jahre wuchs die Zahl der Theologinnen im pastoralen Bereich. Dadurch und aufgrund des Mangels an pastoralen Arbeitskräften kam es erneut zur Diskussion über Umfang und Form der Theologinnenarbeit. Diese Diskussion wurde längere Zeit mit Rücksicht auf die Meinungsbildung in der VELKD bzw. VELK-DDR geführt. Einen der dabei eingegangenen Kompromisse stellte der "doppelte Weg“ im Theologinnengesetz von 1965 dar, das sowohl die Einsegnung als auch die Ordination von Theologinnen ermöglichte. Da es sich in der Praxis nicht bewährte, wurden die Theologinnen 1972 ihren männlichen Amtskollegen weitgehend gleichgestellt. Geschlechtsspezifische Akzente blieben die Möglichkeit der Teilzeitarbeit und der Beurlaubung aus familiären Gründen, die Tendenz zu Anstellungsformen mit staatlichem Sozialversicherungsverhältnis, vor allem für verheiratete Theologinnen, und die Suche nach befriedigenden Arbeitsformen für TheologInnenehepaare.

Einen Einblick in die Entwicklung im sozioökonomischen Kontext, in die Frauenrealität in der DDR nach 1945, sowie in die kirchengeschichtliche Entwicklung der ELLM ab Mitte des 19. Jahrhunderts vermittelt das zweite Kapitel. Nachdem in der Zeit bis 1945 die mecklenburgischen Frauen im gleichen sozioökonomischen Kontext wie die bayerischen Theologinnen lebten, wird für den Zeitraum bis 1945 auf die entsprechenden Passagen im bayerischen Teil B verwiesen. Im vierten Kapitel stelle ich die subjektive Reflexion der Theologinnen hinsichtlich ihrer Berufsgeschichte, der geschlechtsspezifischen Aspekte ihrer Arbeit sowie ihres Amts- und Ökumeneverständnisses dar. Das fünfte Kapitel stellt die Bezüge zwischen dem sozioökonomischen Kontext, der kirchlichinstitutionellen Entwicklung, den historischen Schritten des Weges von theologisch gebildeten Frauen ins pastorale Amt sowie ihrer subjektiven Reflexion her.

Die Quellenbasis für die Darstellung des sozioökonomischen Kontextes war ausgesprochen gut, da nach der politischen Wende 1989 eine ganze Reihe neuer Veröffentlichungen erschienen sind, die teilweise auch eine kritische Perspektive auf die vor 1989 erschienenen Publikationen werfen.

Für die Darstellung des kirchengeschichtlichen Kontextes der ELLM benutzte ich neben den beiden Darstellungen von Stüber und Schnoor auch eine Reihe von Kirchenzeitungsartikeln sowie Beiträge aus dem Umfeld der Diskussion über "Kirche im Sozialismus", der kirchenpolitischen Ortsbestimmung in den 70er und 80er Jahren, an der gerade auch die ELLM durch Bischof Rathke und dessen Engagement auf der Ebene der BEK-DDR teilhatte. Der Darstellung der Geschichte der Theologinnenarbeit in der ELLM liegen vor allem unveröffentlichte schriftliche Quellen aus dem Landeskirchlichen Archiv in Schwerin (LKAS) hinsichtlich der Behandlung der Theologinnenfrage durch die kirchliche Verwaltung sowie die Zeugnisse von der synodalen Behandlung des Themas in den entsprechenden Synodenakten zugrunde. Darüber hinaus bezog ich Dokumente und mündliche Zeugnisse einzelner Theologinnen sowie einige Veröffentlichungen in der mecklenburgischen Kirchenzeitung und eine Diplomarbeit von Petra Bobsin ein, die sich mit der geschichtlichen Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELLM und dem Selbstverständnis der mecklenburgischen Theologinnen beschäftigte.[1] Eine umfangreiche Sammlung von Dokumenten zur Entwicklung der Theologinnenarbeit aus der Perspektive der Theologinnen bzw. ihres Zusammenschlusses, wie sie in den beiden anderen Kirchen anzutreffen war, existierte in der ELLM leider nicht. Die Grundlage für die Darstellung der subjektiven Reflexion bildeten wiederum Interwiews mit Theologinnnen aus der betreffenden Kirche, über deren Entstehung und Verwendung in den Vorbemerkungen zum vierten Kapitel Auskunft gegeben wird.

## 2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext

### 2.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in der DDR

*Von 1945 bis 1960: Die Förderung der Erwerbstätigkeit von Frauen*

Die ideologische Grundlage für die offizielle DDR-Frauenpolitik bildete die Emanzipationskonzeption, die im 19. Jahrhundert die proletarische Frauenbewegung in Zusammenarbeit mit der internationalen sozialistischen Arbeiterbewegung entwickelt hatte. Demnach stellt die Partizipation von Frauen an der gesellschaftlich produktiven Erwerbsarbeit die Voraussetzung für die ökonomische Selbständigkeit der Frauen dar, die wiederum die Basis für ihre wirkliche Befreiung und die Gleichstellung der Geschlechter bildet.[2]

Diese Auffassung kam auch in der Verfassung der DDR aus dem Jahre 1949 in Art. 7 zum Tragen: “Mann und Frau sind gleichberechtigt. Alle Gesetze und Bestimmungen, die der Gleichstellung der Frau entgegenstehen, sind aufgehoben.”[3] Ein Gesetz aus dem Jahre 1950 bestimmte dies für den Erwerbsbereich noch genauer. Frauen stand das Recht auf uneingeschränkte Berufswahl, Möglichkeit der Berufsausübung und berufliche Qualifizierung zu. Frauen sollten in allen ökonomischen Bereichen berufstätig werden, auch gerade in solchen Sektoren, in denen bisher eine Männerdominanz bestand. Dieses gesellschaftliche Leitbild sollten, auch unter Aufnahme der Erfahrungen in anderen sozialistischen Ländern, die Medien der Öffentlichkeit vermitteln.[4]

---

1 Siehe BOBSIN, Die Frau im Pfarramt, Rostock 1987 (Diplomarbeit an der WPU Rostock, Sektion Theologie).

2 Vgl. KUHRIG/SPEIGNER, Gleichberechtigung.

3 Zitiert bei BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 72.

4 Siehe BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 73f.

Die wirtschaftliche Situation der DDR, die infolge der Kriegstoten und der Massenflucht vor allem junger gut ausgebildeter Männer in den Westteil Deutschlands von einem enormen Bedarf an Arbeitskräften für den Wiederaufbau geprägt war, stimmte mit diesem ideologischen Postulat bezüglich der Frauenerwerbsarbeit überein. Der Beschäftigungsgrad der Frauen stieg bis zum Jahre 1955 bereits auf 52,4% und ebenso ihr Anteil an der erwerbstätigen Bevölkerung.[5] Viele Kriegerwitwen, ledige und geschiedene Frauen sahen sich aus ökonomischen Gründen zur Erwerbsarbeit gedrängt, da die entsprechenden Unterstützungszahlungen eingeschränkt wurden. Von den verheirateten Frauen waren hingegen 1958 erst 18,3% erwerbstätig.[6]

Nur wenige der erwerbstätigen Frauen verfügten über eine abgeschlossene Berufsausbildung. Viele arbeiteten als un- bzw. angelernte Arbeitskräfte in der Industrie.[7] Um den Frauen die Verbindung zwischen Erwerbs- und Reproduktionsarbeit zu erleichtern, sah die offizielle Konzeption vor, daß gesellschaftliche Einrichtungen wie Kindergärten und -krippen sowie Reinigungs- und Reparaturbetriebe einen erheblichen Anteil der reproduktiven Aufgaben übernehmen sollten. Das Angebot in diesem Bereich blieb jedoch zunächst unzureichend. 1950 gab es lediglich für 20% der Kinder Kindergartenplätze.[8] Primär war damals das Interesse, Frauen für die Erwerbsarbeit zu gewinnen. Dazu diente auch eine Kampagne gegen sog. “Nur-Hausfrauen”, denen Egoismus und eine “unverantwortliche Einstellung zu der Frage der praktischen Gleichstellung”[9] vorgeworfen wurde. Die in den Jahren 1945-1948 den Frauen überlassene Selbstbestimmung im Schwangerschaftskonflikt wurde wieder zurückgenommen und durch rechtliche und finanzielle Hilfen für ledige Mütter ersetzt.[10]

In den Werken von Schriftstellerinnen aus dieser Phase dominierte folgender Frauentyp: ”Sie gehen in den Beruf und meistern die Schwierigkeiten, die dort, vor allem aber im Privatbereich entstehen, auf vorbildliche Weise.”[11] Um die Probleme auch in der Realität lösen zu helfen, beschloß der Ministerrat der DDR im Jahre 1952, jährlich Frauenförderpläne zu erstellen und verheirateten erwerbstätigen Frauen unter bestimmten Umständen einen monatlichen Haushaltstag zu gewähren. Der Gewerkschaftsdachverband der DDR (FDGB) proklamierte 1956 ein Programm zur Verbesserung der Lebenssituation werktätiger Frauen und Mädchen, das auch die Wahrnehmung

---

5 Vgl. MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 63. Zur Einschätzung dieser Zahlen ist hilfreich der Hinweis von HOFFMANN/MENNING/SPEIGNER/TRAPPER, Entwicklung, S. 16, daß 1950 im Gebiet der DDR 55,6% Frauen und 44,4% Männer lebten. Dieses Verhältnis der Geschlechter veränderte sich bis 1960 geringfügig, als 9,5 Mio Frauen und 7,8 Mio Männer dort lebten. 1,15 Mio Menschen haben in dieser Zeit die DDR verlassen.

6 Vgl. STOLT, Leitbilder, S. 93.

7 RÖTH, Gretchenfrage, S. 134, gibt an, daß in den Anfangsjahren der DDR nur 5% der dort lebenden Frauen über eine abgeschlossene Berufsausbildung verfügten.

8 Vgl. GYSI/LIEBSCHER/EBERT/ZIERKE, Familie, S. 140f.; DOTSCHEW, Anhang, S. 229, gibt an, daß Kindergeld erst ab dem vierten Kind in Höhe von 20 Mark monatlich bezahlt wurde. Beihilfen zur Geburt eines Kindes gab es erst ab 1950.

9 STOLT, Leitbilder, S. 98.

10 BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 77, führen die straffreie Duldung von Schwangerschaftsabbrüchen in den Jahren 1945 bis 1948 auf den drastischen Mangel an Wohnraum, Nahrung und Erwerbsarbeitskräften einerseits, aber auch auf die massenhaften Vergewaltigungen von Frauen durch Besatzungssoldaten andererseits zurück. Die Unterstützung insbesondere alleinstehender Mütter, denen alle Elternrechte - ohne amtliche Vormundschaft - zugesprochen wurden, erfolgte 1950. Außerdem erhielten 1956 alleinstehende Mütter die Möglichkeit, bis zu vier Wochen pro Jahr zur Betreuung eines erkrankten Kindes bezahlt der Erwerbsarbeit fernzubleiben. Vgl. DOTSCHEW, Anhang, S. 231.

11 SCHMITZ-KÖSTER, Trobadora, S. 15.

von deren Belangen und Bedürfnissen sowie Möglichkeiten zur Verbesserung ihres Qualifikationsniveaus zum Inhalt haben sollte.[12]

Die erste Phase der DDR-Frauenpolitik war außerdem durch eine äußerst engagierte und auch kritische Beteiligung von Frauenorganisationen bestimmt. Unmittelbar nach Kriegsende hatten antifaschistische Frauenausschüsse öffentlich verkündet, daß sich Frauen nie mehr von der gesellschaftlichen Mitwirkung und der beruflichen Tätigkeit ausschließen lassen würden. Für letzteres setzte sich auch der 1947 am Internationalen Frauentag zunächst als überparteiliche Frauenorganisation gegründete DFD ein.[13] Er forderte, daß zur Verbesserung der Frauenerwerbsarbeit spezifische Qualifikationsangebote sowie Kinderbetreuungseinrichtungen nötig seien. Jegliche Lohndiskriminierung sollte abgeschafft werden, und die Verfassung sollte die uneingeschränkte Gleichberechtigung der Geschlechter festschreiben. Die Zeitschrift “Frau von heute” stand für kontroverse Diskussionen offen.[14] Allerdings beschränkte ein SED-Beschluß aus dem Jahre 1949 die Wirksamkeit des DFD relativ schnell auf das Wohngebiet. Spezielle betriebliche Frauenausschüsse sollten die Probleme von Frauen am Arbeitsplatz behandeln.[15] Für andere berufliche Belange von Frauen wurde der FDGB zuständig, dem 1965 dann auch die betrieblichen Frauenausschüsse untergeordnet wurden.[16] Diese institutionelle und inhaltliche Aufspaltung der Frauenfragen erschwerte es in der Folgezeit, Veränderungsvorschläge für die Frauensituation in der DDR zu formulieren und zu realisieren. Der DFD diente immer mehr dazu, die Entscheidungen der SED auf die lokale Ebene durchzustellen und zur Verschönerung des Familienlebens durch Handarbeiten und Kochrezepte beizutragen.[17] Ein letzter kritischer Impuls kam von Seiten des DFD im Jahre 1964. Danach fungierte der DFD quasi nur noch als Claqueur, als die SED beim 8. Parteitag 1971 feststellte: “Die Gleichberechtigung der Frau ist in unserem Staat sowohl gesetzlich als auch im Leben weitgehend verwirklicht.”[18]

---

12 Siehe DOTSCHEW, Anhang, S. 231.

13 GRÖSCHNER, Abteilung, S. 93, zitiert aus dem Gründungsaufruf des DFD: "Wir dürfen niemals mehr zulassen, daß über Deutschlands Gestalt und Geschichte ohne uns Frauen entschieden wird. Wir werden von jetzt ab mitwissen, mitverantworten und mitbestimmen."

14 Siehe GRÖSCHNER, Abteilung, S. 94f.

15 Vgl. CLEMENS, Kehrseite, S. 22f. Die Forderungen, die Frauen in den betrieblichen Frauenausschüssen in den 50er Jahren erhoben, stießen bei den meist männlichen Adressaten auf der betrieblichen und politischen Leitungsebene nur auf wenig Ressonanz. Sie waren teils sozialen Inhalts, z.B. Forderungen nach mehr Wohnraum, Erhöhung der Kapazitäten für Versorgungseinrichtungen wie Betriebsverkaufsstätten und Kindereinrichtungen. Sie mischten sich jedoch auch in ökonomische Fragen ein, forderten Veränderungen bei der Arbeitsverteilung, Aufhebung von Frauenlohngruppen, Verkürzung der Arbeitszeit und Freistellung finanzieller Mittel, um bei der Vergesellschaftung der Hausarbeit voranzuschreiten.

16 Siehe CLEMENS, Kehrseite, S. 21f.

17 GRÖSCHNER, Abteilung, S .95f., zitiert aus den DFD-Protokollen zum 1. Frauenkongreß 1964: "Es sind vor allem Männer, die daran zweifeln, daß Frauen auch in der Lage sind, mittlere und leitende Funktionen auszuüben. Die Frauen sind doch geradezu berufen, unsere Wirtschaft mitzuplanen und zu leiten und an der Spitze eines Kollektivs zu stehen, denn das tut doch jede Frau im eigenen Haushalt in ihrer eigenen Familie täglich."

18 SCHMITZ-KÖSTER, Trobadora, S. 11. Gröschner zitiert aus der DFD-Stellungnahme zurm SED-Parteitag 1971: "Tief beeindruckte sie (die Mitglieder des DFD) die Feststellung über die Verwirklichung der Gleichberechtigung der Frauen in der DDR. Zu dieser stolzen Errungenschaft des Sozialismus leistete der DFD einen hohen Beitrag. Das erfüllte die Mitglieder mit Stolz und war zugleich Ansporn, auch an den neuen Aufgaben zur Verwirklichung der Frauenpolitik der SED mit ganzer Kraft mitzuwirken."

*Von 1961 bis Anfang der 70er Jahre: Bestrebungen zur Qualifizierung von Frauen*

Das Politbüro des Zentralkomitees der SED stellte Ende 1961 nach dem Mauerbau in dem Kommuniqué "Die Frauen, der Frieden und der Sozialismus" fest, daß bislang "große Fähigkeiten und Leistungen der Frauen und Mädchen ungenügend für ihre Entwicklung und für den gesellschaftlichen Fortschritt genutzt"[19] wurden. Um dies zu verändern, beschloß der Ministerrat der DDR im April 1962 einen Maßnahmenkatalog, der zu einer Verbeserung der Qualifikations- und Reproduktionsmöglichkeiten für Frauen beitragen sollte. Frauen und Mädchen sollten verstärkt Zugang zu schulischen und beruflichen Bildungsangeboten bekommen, um sich auch für leitende Aufgaben zu qualifizieren, besonders auch in den bisher von Männern geprägten Bereichen wie Landwirtschaft, Industrie, technische und staatliche Aufgaben. Spezielle Werbestrategien und Frauenquoten für Ausbildungs- und Arbeitsplätze in diesen Bereichen sollten zur Durchsetzung dieser Ziele beitragen.[20] Mit den Massenorganisationen in der DDR sollten "klärende Gespräche" geführt werden, um auch auf der Bewußtseinsebene einen Abschied von überholten Auffassungen bezüglich der Frauenrolle in Gang zu setzen. Nicht zuletzt sollten dazu auch Kunst und Literatur einen produktiven Beitrag leisten. Die Initiativen zur Vergesellschaftung der Kindererziehung und zur Verbesserung im Versorgungs- und Dienstleistungsbereich sollten erneut verstärkt werden.[21]

Auch die Wissenschaft sollte diesen Prozeß begleiten. Dazu wurde 1964 ein offizieller Bereich "Frauenforschung" inklusive eines wissenschaftlichen Beirates an der Akademie der Wissenschaften eingerichtet. Er sollte die Themenfindung und Koordinierung wissenschaftlicher Untersuchungen zur gesellschaftlichen Rolle von Frauen und Mädchen im Entwicklungsprozeß der Gesellschaft begleiten.[22] Die Ergebnisse dieser Forschung gelangten jedoch kaum an die Öffentlichkeit.[23]

Das Qualifikationsniveau der Frauen in der DDR verbesserte sich deutlich. So stieg der Anteil der Frauen an der Gesamtzahl der Studierenden von 25,2% im Jahre 1960 auf 35,4% im Jahre 1970.[24] Von fünf Millionen DDR-Frauen im erwerbstätigen Alter waren 1970 3,3 Milllionen erwerbstätig.[25] Der Frauenanteil an der erwerbstätigen Bevölkerung wuchs bis zum Jahr 1975 auf mehr als 50%, von denen mehr als 60% über eine berufliche Qualifizierung als Facharbeiterin oder Meisterin bzw. einen Fachschul- oder Hochschulabschluß verfügten.[26] Ihre Anstellungsverhältnisse gliederten sich im Jahre 1970 so auf: 86,8% Angestellte oder Arbeiterinnen, 10,6% waren in Produktionsgenossenschaften tätig und 2,6% übrige Beschäftigte.[27] Allerdings blieb die Geschlechterpolarisierung hinsichtlich der Beschäftigungsbereiche deutlich erhalten. Frauen arbeiteten vor allem im Dienstleistungssektor (sozialer Bereich, Gesundheit, Bildung, Fernmeldewesen, Post und Handel). Dagegen waren sie kaum in den Bereichen Bauwirtschaft und Verkehr anzutref-

---

19 STOLT, Leitbilder, S. 94.

20 Vgl. GAST, Frauen, S. 415.

21 Siehe DOTSCHEW, Anhang, S. 233f.

22 Siehe DOTSCHEW, Anhang, S. 235.

23 Vgl. ZIMMERMANN, Frauenbewegung, S. 43.

24 Vgl. LÖTSCH/FALCONERE, Bildung, S. 42.

25 Siehe MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 42.

26 Vgl. RÖTH, Gretchenfrage, S. 134.

27 Siehe MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 55.

fen.[28] Nur wenige Frauen waren in leitender Stellung beschäftigt.[29] Hinsichtlich der reproduktiven Arbeit war es durch die Eröffnung einer Vielzahl von Krippen, Kindergärten und Schulhorten zu einer spürbaren Verbesserung gekommen. Die Versorgung mit Konsumgütern und Lebensmitteln blieb weiterhin anstrengend, vor allem für Frauen.[30]

Den rechtlichen Veränderungen, die besonders die Situation von Frauen betrafen, gingen in dieser zweiten Phase der DDR-Frauenpolitik für DDR-Verhältnisse ungewöhnlich lange, teilweise öffentlich geführte Diskussionen voraus. Bei der Überarbeitung der DDR-Verfassung im Jahre 1968 kam es zu einer knappen Mehrheit. Dort heißt es in Art. 10 (2): “Mann und Frau sind gleichberechtigt und haben die gleiche Rechtsstellung in allen Bereichen des gesellschaftlichen, staatlichen und persönlichen Lebens. Die Förderung der Frau, insbesondere in der beruflichen Qualifizierung, ist eine gesellschaftliche und staatliche Aufgabe.”[31] In der Realität blieb allerdings die Erledigung der reproduktiven Aufgaben weiterhin vor allem den Frauen vorbehalten.[32] Ihre Unzufriedenheit mit dieser innerfamiliären Arbeitsteilung zeigte sich in einer hohen Zahl von Scheidungsklagen, die insbesondere Frauen einreichten.[33]

Ebenfalls ein monatelanger Diskussionsprozeß war der Verabschiedung eines Familiengesetzbuches der DDR im Jahre 1965 vorausgegangen.[34] Ein erster Anlauf im Jahre 1954 war gescheitert. Es herrschte eine ideologische Unsicherheit, welche Aufgaben jeweils der Familie, dem Individuum und den gesellschaftlichen Institutionen bei der Sozialisation zukommen sollten. Die verabschiedete Version von 1965 hob die große Bedeutung der Familie für die Erziehung, Betreuung und Persönlichkeitsentwicklung der Heranwachsenden hervor.[35]

Zu einer weiteren ausführlichen Diskussion und schließlich einer Entscheidung mit einer knappen Volkskammermehrheit kam es 1972, als den Frauen erneut das Selbstbestimmungsrecht im Schwangerschaftskonflikt eingeräumt wurde.[36] Entsprechend dem Plädoyer für die Bedeutung der Familie änderte sich ab Anfang der 70er Jahre die Zielrichtung der staatlichen Frauenförderung, die sich - auch angesichts des Geburtenrückgangs - stärker zur Familienförderung im Sinne einer Förderung der Vereinbarkeit von Beruf und Familie für Frauen wandelte.

Das Leitbild war in dieser Phase die “tüchtige, aber doch weibliche” Superfrau, die die Vereinbarkeit der Belastungen in Beruf, Ehe, Familie und gesellschaftlichem Engagement “spielend” bewältigt. So sollte ihr die Erledigung der Hausarbeit zugleich die “liebste Erzählstunde” mit dem Ehemann sein. Die oft durch eine unzureichende Versorgungslage erschwerte Erledigung der Ein-

---

28 Siehe NICKEL, Geschlechtertrennung, S. 75f.

29 Siehe STOLT, Leitbilder, S. 94.

30 So GYSI/LIEBSCHER/EBERT/ZIERKE, S. 141f.; Kindergartenplätze waren 1970 für 64% und Schulhortplätze für 46% der Kinder im entsprechenden Alter vorhanden. Zur Versorgung der Haushalte siehe STOLT, Leitbilder, S. 94.

31 Alle Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzbuches, die dieser Gleichberechtigung der Geschlechter entgegenstanden, wurden mit dieser Verfassung aufgehoben. Siehe BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 75.

32 Vgl. STOLT, Leitbilder, S. 98.

33 Siehe GYSI/LIEBSCH/EBERT/ZIERKE, Familie, S. 111: 1970 wurden 63,9% der Scheidungsklagen in der DDR von Frauen eingereicht.

34 Siehe BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 75.

35 Siehe STOLT, Leitbilder, S. 96.

36 Die entscheidende Passage des Gesetzes lautete: "Die Gleichberechtigung der Frau in Ausbildung und Beruf, Ehe und Familie erfordert, daß die Frau über die Schwangerschaft und deren Austragung selbst entscheiden kann." Zitiert bei BASTIAN/LABSCH/MÜLER, Frauen, S. 77.

käufe sollte sie zum "liebsten Spaziergang" mit dem Ehemann nutzen. Die geringe Freizeit sollte sie rationell und intensiv gestalten, um "schöne, nachwirkende" Familienerlebnisse zu schaffen.[37]

Die Schriftstellerinnen gingen zunächst in den 60er Jahren den "Bitterfelder Weg" in die Produktion mit. Sie beschäftigten sich weiter mit der Frage der Partizipation von Frauen an der Erwerbsarbeit und ihrem gesellschaftlichen Engagement. Zunehmend erschien ihnen jedoch dieses an männlichen Maßstäben ausgerichtete Lebensmodell für Frauen fragwürdig und sie wandten sich in den 70er Jahren stärker der subjektiven Auseinandersetzung mit erfahrenen Widersprüchen zu.[38]

*Von Mitte der 70er Jahre bis zum Ende der DDR: Die Unterstützung der "Muttis" und die Infragestellung des sozialistischen Emanzipationsleitbildes*

Die gesetzlichen Regelungen, die in dieser dritten Phase der DDR-Frauenpolitik bezüglich der Frauensituation erlassen wurden, zielten weniger auf eine Verbesserung der Qualifikation und Partizipation von Frauen im Erwerbsarbeitsbereich bzw. im gesellschaftlichen Engagement. Statt dessen gewährten sie verschiedene finanzielle und zeitliche Erleichterungen, um die Frauen ("Muttis") bei Mutterschaft und Familienarbeit zu unterstützen. So räumte das Arbeitsgesetzbuch der DDR 1977 eine Reduzierung der Arbeitszeit für Mütter sowie einen monatlichen Haushaltstag ein. Teilzeitarbeit sollte beim Vorliegen familiärer Verpflichtungen und bei Vereinbarkeit mit den betrieblichen Bedürfnissen möglich sein.[39] Der in Höhe von 60 bis 95% des letzten durchschnittlichen Nettoeinkommens bezahlte Mutterschaftsurlaub - mit Kündigungsschutz und Arbeitsplatzgarantie - wurde in einzelnen Schritten in dieser Phase erheblich ausgedehnt.[40] Frauen standen als Reproduktionsarbeiterinnen, als "Muttis", im Zentrum des öffentlichen Blicks. Väter und ggf. Großmütter konnten erst ab Mitte der 80er Jahre im zu begründenden Einzelfall ihre Erwerbsarbeit zugunsten der Kindererziehung einschränken. Mit der Verlagerung des Schwerpunktes der weiblichen Arbeitskraft in den familiären Reproduktionsbereich ging eine Aufwertung der männlichen Erwerbsarbeitskraft als kontinuierlich verfügbarer, flexibel disponierbarer und insofern bei Qualifikationskursen und für Leitungsaufgaben bevorzugter Arbeitskraft einher.[41]

Das Bildungsniveau der erwerbstätigen Frauen verbesserte sich kontinuierlich.[42] In den 80er Jahren war die Hälfte der Studierenden Frauen.[43] Aber die geschlechtsspezifische Zuteilung be-

---

37 Vgl. STOLT, Leitbilder, S. 94.

38 Siehe SCHMITZ-KÖSTER, Trobadora, S. 15f.

39 Vgl. BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 76.

40 Er betrug 1972 18 Wochen und wurde 1976 auf 26 Wochen, bzw. ab dem zweiten Kind bis zur Vollendung des ersten Lebensjahres ausgedehnt. Letzteres wurde ab Mai 1986 schon beim ersten Kind gewährt und ab dem dritten Kind auf 18 Monate erweitert. Außerdem wurde die Zeit der Freistellung von der Erwerbsarbeit für die Pflege kranker Kinder bei fortlaufender Bezahlung ausgedehnt. Vgl. DOTSCHEW, Anhang, S. 238-244, sowie HOGAN, Frauenerwerbsarbeit, S. 76: 1 Kind 4 Wochen, 2 Kinder 6 Wochen, 3 Kinder 8 Wochen, 4 Kinder 10 Wochen, 5 und mehr Kinder 13 Wochen.

41 Vgl. HOGAN, Frauenerwerbsarbeit, S. 74; RÖTH, Gretchenfrage, S. 138f.; LÖTSCH/FALCONERE, Bildung, S. 50.

42 Vgl. LÖTSCH/FALCONERE, Bildung, S. 38: So verfügten 1989 84,8% der weiblichen erwerbstätigen Bevölkerung der DDR über eine abgeschlosssene berufliche Bildung. Einen Hochschulabschluß konnten 6,7% vorweisen (Männer: 9,7%); 18,5% hatten einen Fachschulabschluß (Männer: 9,9%). 59,7% hatten sich als Meisterinnen oder Facharbeiterinnen qualifiziert (Männer: 69,7%).

43 Vgl. LÖTSCH/FALCONERE, Bildung, S. 42. Das Maximum weiblicher Studienanfängerinnen an den Neuimmatrikulationen wurde 1980 mit 53,1% erreicht.

stimmter Arbeitsfelder verstärkte sich aufs Neue.[44] Frauen waren insbesondere nach einer Berufsunterbrechung wegen der Geburt eines Kindes oft auf Arbeitsplätzen anzutreffen, die unterhalb ihres Qualifikationsniveaus lagen.[45]

Besonders unterqualifizierte und unattraktive Arbeitsplätze hinsichtlich der Arbeitsbedingungen und Entlohnung erhielten in den 80er Jahren oft ArbeitsmigrantInnen aus mit der DDR verbundenen staatssozialistischen Ländern. Sie kamen als ledige Einzelpersonen im Alter von 18-25 Jahren für vier bis fünf Jahre in die DDR, um nach einem kurzen Sprachkurs ohne Rücksicht auf ihre individuellen Bedürfnisse und Wünsche meist im industriellen Bereich eingesetzt zu werden. Im Falle der Schwangerschaft wurden sie in der Regel sofort ins Heimatland zurückgeschickt.[46]

Insgesamt blieben gerade die Frauenarbeitsplätze in der DDR bis in die 80er Jahre davon bestimmt, daß sie vor allem auf un- und angelernte Arbeitskräfte ausgerichtet waren und wenig Möglichkeiten zur Kommunikation boten.[47] Frauen blieben unterrepräsentiert auf leitender Ebene in Beruf und Politik.[48] Ihren höchsten Anteil hatten sie weiterhin in den traditionellen Frauenerwerbsarbeitsbereichen Bildung, Gesundheit, Handel. In der Wissenschaft betrug der Frauenanteil bei den DozentInnen und ProfessorInnen ca. 15%.[49] Teilweise äußerten die Frauen selbst nur geringes Interesse an Leitungspositionen, da sich diese ihrer Meinung nach mit geringen Gestaltungsspielräumen, mehr Arbeitszeit, dem Zwang zur Teilnahme an politischen Veranstaltungen und viel Bürokratie verbunden waren, während ihnen dadurch zu wenig Zeit für die Erledigung ihrer familiären Aufgaben bliebe.[50]

Erhalten blieb in der DDR auch in dieser Zeit eine deutliche geschlechtshierarchische Lohndifferenz. So bewegten sich die Frauenlöhne mehrheitlich im Spektrum zwischen 400 und 900 Mark, während die Mehrzahl der Männer über 900 Mark verdiente.[51] 27% der DDR-Frauen arbeiteten in Teilzeitarbeitsverhältnissen zwischen 25 und 35 Stunden. Noch mehr Frauen wünschten sich selbst eine solche Arbeitszeitreduzierung, bei der in der DDR alle Arbeitsrechte erhalten blieben. Im Unterschied zu den 50er und 60er Jahren, als Teilzeitarbeit für Frauen der Einstieg in den Erwerbsarbeitsbereich war, reduzierten in den 80er Jahren oft junge, gut ausgebildete Frauen ihre Vollzeit- auf Teilzeitstellen, um ihrer Priorisierung des Familien- und Freizeitbereichs auch zeit-

---

44 Siehe BASTIAN/LABSCH/MÜLLER, Frauen, S. 80-83. Allerdings wählten immer noch wesentlich mehr Frauen eine Ausbildung in bisher männerdominierten, z..B. technischen Berufen, als umgekehrt Männer Interesse an bisher frauendominierten Berufen oder Studienrichtungen zeigten.

45 Siehe LÖTSCH/FALCONERE, Bildung, S. 51f. MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 66f.

46 Siehe KEHLER, Migrantin. HOFFMANN/MENNING/SPEIGNER/TRAPPE, Entwicklung, S. 34f. Dieser Vernutzung der Arbeitsmigrantinnen als billigen Arbeitskräften auf für die DDR-Bevölkerung meist wenig attraktiven Arbeitsplätzen war in den 70er Jahren eine Phase vorangegangen, in der die DDR junge Menschen aus mit der DDR befreundeten "Entwicklungsländern" einlud, auf der Basis staatlicher Vereinbarungen in der DDR eine Ausbildung als Facharbeiterin zu erhalten. Dem ging ein halbes Jahr Sprachkurs voraus. Siehe KEHLER, Migrantin, S. 47.

47 Vgl. MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 67.

48 Was die politsche Ebene anbelangt, war nach GAST, Frauen, S. 419, in den 80er Jahren immerhin ein Viertel der Bürgermeisterinnen in der DDR weiblich, aber nur fünf Mitglieder des Staatsrates und vier von etwa 200 StaatssekretärInnen und MinisterstellvertreterInnen. Es existierte eine Bezirksrätin und eine Ministerin. Diesen Frauen wurde jedoch, wie den wenigen weiblichen Abgeordneten, in der Regel nur eine Kompetenz in sozial-, kultur- und handelspolitischen Bereichen zugetraut.

49 Siehe MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 93ff.

50 Vgl. EHRHARDT, Karriere; sowie MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 93-96.

51 Vgl. MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 88.

lich Ausdruck zu verleihen.[52] Hinsichtlich der Lebensformen war in den 80er Jahren auffällig, daß weniger frühzeitig Ehen eingegangen wurden, sondern eher uneheliche Lebensgemeinschaften dominierten. So kam die Mehrzahl der erstgeborenen Kinder in dieser Lebensform zur Welt.[53] Kostenlose Kindergarten- und Schulhortplätze inklusive einer kostengünstigen Hauptmahlzeit standen in den 80er Jahren nahezu für alle Kinder zur Verfügung. 90% der SchülerInnen nahmen an Ferienlagern in den Schulferien teil.[54]

Vielen Frauen reichte jedoch die Zeit für ihre eigenen Interessen, Fortbildung, Hobbys und Erholung nicht aus, und sie kritisierten ihre chronische physische und psychische Überlastung.[55] Sie stellten die Gültigkeit des sozialistischen Emanzipationsmodells in Frage.[56] Staat und DFD schufen keine neuen Leitbilder und Perspektiven. Der DFD baute Beratungsstellen auf, die sich z.B. mit der Thematik beschäftigten: "Wie können Frauen rationeller ihren Haushalt erledigen?". Er versuchte nach Kräften zur Stabilisierung der DDR-Gesellschaft beizutragen, z.B. mit Grußbotschaften wie dieser: "Ich freue mich auf das Babyjahr und danke der Partei und der Regierung von Herzen dafür."[57]

Die Schriftstellerinnen formulierten radikale Infragestellungen des herrschenden Frauenleitbildes und detaillierte Bestandsaufnahmen des weiblichen Alltags auch aufgrund individueller Lebenserfahrungen von Frauen. Teilweise bezogen sie sich durch den Rückgriff auf das Geschlechterverhältnis in der Romantik bzw. auf matriarchale Mytholgien auf Verhältnisse jenseits der DDR-Gesellschaft. Nicht zuletzt im Kontext von Friedensbewegung und der Einführung des Wehrkundeunterrichtes in der Schule fragten Frauen nach dem Zusammenhang von patriarchalen und militaristischen Gesellschaftsformationen. Manche der jungen Frauen mit qualifizierten Aus-

---

52 Vgl. MIETHE/RADTKE/SALLMON/LÖTSCH/EBERT, Berufstätigkeit, S. 85f. Die Abwertung des Erwerbsarbeitsbereiches hing auch damit zusammen, daß dieser nicht die Erwartungen erfüllte, z.B. eine gesellschaftlich nützliche Arbeit zu leisten, eigene Kompetenzen zu erproben, selbständig und eigenverantwortlich vorgehen zu können, ein gutes Einkommen zu erzielen und die sozialen Kontakte zu erweitern. Siehe GYSI, Partnerschaft, S. 94.

53 Siehe SCHWARZ, Lebensformen, S. 86f.; Ende der 80er Jahre lebten knapp 30% der unverheirateten DDR-Bürgerinnen zwischen 18 und 40 Jahren in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft. Von den Erstgeborenen, die bei der Hälfte der Familien auch das einzige Kind blieben, kamen 1989 70% in nichtehelichen Beziehungen zur Welt. Dies hängt sicher auch mit den staatlichen Unterstützungsmaßnahmen für alleinerziehende Mütter zusammen und mit der hohen Scheidungsrate Ende der 80er Jahre, wonach jede dritte Ehe geschieden wurde. Allerdings wurde auch nach dem Scheitern einer ersten ehelichen oder unehelichen Lebensgemeinschaft meist an dem Ideal der Kleinfamilie festgehalten, und Versuche mit neuen PartnerInnen eingegangen. Als Familien mit nur einem Elternteil lebten etwa 20% der Familienhaushalte, überwiegend alleinerziehende Mütter. Das Interesse an alternativen Lebensformen war gering.

54 Siehe GYSI/LIEBSCHER/BERT/ZIERKE, Familie, S. 141.

55 GYSI/LIEBSCHER/EBERT/ZIERKE, Familie, S. 133, stellten folgende geschlechtsspezifische Verteilung des täglichen Zeitbudgets fest: Frauen verbrachten 26% ihrer Zeit mit Erwerbsarbeit, 17% mit Hausarbeit, 3% mit Kindererziehung, 10% mit Freizeit. Ihre männlichen Lebenspartner verwanden dagegen 34% für Erwerbsarbeit, 8-9% für Hausarbeit, 1% für Kindererziehung und 12-13% für Freizeitaktivitäten. Grundsätzlich wurde die Kindererziehung eher als gemeinsame Aufgabe verstanden.

56 Vgl. SCHMITZ-KÖSTER, Trobadora, S. 16ff.; Christa Wolf, die eine unterschiedliche Wahrnehmung der Welt durch Männer und Frauen als Grundlage für ihr Konzept des "weiblichen Schreibens" ansah, formulierte als Herausforderung, die die neuen Frauengenerationen an die sozialistische Gesellschaft richteten: "Wir werden uns daran gewöhnen müssen, daß Frauen nicht mehr nur nach Gleichberechtigung, sondern nach neuen Lebensformen suchen. Vernunft, Sinnlichkeit, Glückssehnsucht setzen sie dem bloßen Nützlichkeitsdenken und Pragmatismus entgegen - jener Ratio, die sich selbst betrügt, als könne es normale Beziehungen unter Menschen irgendwo auf der Welt geben, solange eine Hälfte der Menschheit unterernährt ist oder des Hungers stirbt." (WOLF, Schreiben, S. 220).

57 GRÖSCHNER, Abteilung, S. 97; siehe NICKEL, Geschlechtertrennung, S. 18: "Seit Ende der 60er Jahre fehlen gesellschaftliche, in die Zukunft weisende Strategien und Konzepte, die auf eine bewußte Aufhebung traditioneller Geschlechterverhältnisse - insbesondere durch Schulpolitik - abzielten."

bildungen verweigerten sich zumindest phasenweise der Erwerbsarbeit und setzten ihre Priorität in der Kindererziehung innerhalb der Familie statt in staatlichen Einrichtungen. Gerade auch Gruppen solcher Frauen wurden schließlich in der Wendezeit aktiv und formulierten z.B. innerhalb des Unabhängigen Frauenverbandes (UFV) Vorstellungen über andere Lebens- und Arbeitsformen.[58]

### 2.2. Die Entwicklung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs

*Bis 1918: Obrigkeitskirche mit Reformbestrebungen*

Die Gebiete, auf denen sich heute die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs erstreckt, wurden relativ spät christianisiert. Erst ab 1300 war das Christentum offiziell vorherrschende Religion.[59] 1432 richtete die 1419 gegründete Universität Rostock eine theologische Fakultät ein, die bis heute die Mehrzahl der mecklenburgischen TheologInnen ausbildet.[60]

Bereits im Vorfeld der Reformation wurde um 1500 eine zentralistische Reorganisation der politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse in Mecklenburg durchgeführt. Durch evangelische Predigten fand die Reformation dann in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Verbreitung. Ein neuer Katechismus und eine reformatorische Kirchenordnung wurden erstellt. 1549 kam es in Mecklenburg bei einem Landtag in der Nähe von Sternberg zur offiziellen Anerkennung der Reformation durch die Landstände und den Herzog. Diese beschlossen, bei der Lehre Luthers zu bleiben, und dafür notfalls auch ”Gut und Blut”[61] einzusetzen. Das Patronatswesen sowie die materiellen Erträge aus dem Pfründewesen stellten in den folgenden Jahrhunderten die materielle Basis und den rechtlichen Rahmen für die einzelnen Pfarrer dar.[62]

Der 30-jährige Krieg und die darauffolgende Ausbeutung der Landbevölkerung, die teilweise von freien Bauernfamilien zu Leibeigenen erniedrigt wurde, und größere Auswanderungswellen im 19. Jahrhundert reduzierten die Bevölkerung Mecklenburgs drastisch. Die Verbliebenen hatten unter harten Bedingungen für ihr Überleben zu sorgen. Die kirchlichen Repräsentanten erlebte die Landbevölkerung vor allem als verlängerten Arm der Obrigkeit, als Sittenpolizei und Schulaufsicht.[63]

Für eine Erneuerung der Kirche, ihres geistlichen Lebens und ihrer institutionellen Gestalt, setzte sich um 1850 der Theologe Theodor Kliefoth ein, der als Prinzenerzieher auch bei Hofe Vertrauen genoß. Ihm wurde ein gewisser Gestaltungsspielraum für Veränderungen eingeräumt. Um eine größere kirchliche Selbständigkeit gegenüber den staatlichen Organen zu erreichen, setzte er 1850 einen Oberkirchenrat als kirchenleitende Behörde ein, der dem Landesherrn als Oberbischof direkt untergeordnet war.[64] Die von ihm vorgesehene Bildung einer Landessynode, Kirchgemeindeordnung und Ältestenwahl in Mecklenburg sowie den von ihm angestrebten Zusammenschluß aller lutherischen Kirchen in Deutschland konnte er nicht mehr durchsetzen.[65] Für die

---

58 Siehe UFV, Frauen.

59 Siehe BESTE, Bericht, S. 220f.

60 Vgl. STÜBER, Kirchengeschichte, S. 136.

61 BESTE, Bericht, S. 221.

62 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 4f.

63 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 5ff.

64 Siehe STÜBER, Kirchengeschichte, S. 139.

65 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 10.

Erneuerung des geistlichen Lebens in den Gemeinden war für ihn die lutherisch-konfessionelle Orientierung maßgeblich. So hatten für ihn das Pfarramt sowie die Kirche als göttliche Heilsanstalt zentrale Funktionen. Sie sollten sich auf Schrift und Bekenntnis gründen. Eine einheitliche Ordnung für Gottesdienste und Amtshandlungen sollte den Gemeinden dabei helfen.[66]

Ebenfalls etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts gründeten einige engagierte Persönlichkeiten, unter ihnen die Adlige Helene von Bülow, die selbst Diakonisse wurde, eine Reihe von sozialdiakonischen Einrichtungen, wie das Diakonissenmutter- und Krankenhaus Stift Bethlehem, das Rettungshaus für verwahrloste Jugendliche Rostock-Michaelshof und Kinderverwahranstalten als Hilfe für erwerbstätige Mütter.[67] Manche Kirchengemeinden zeigten besonders Interesse an der Arbeit der verschiedenen Missionsgesellschaften, um damit auch Kontakt zu den Ausgewanderten zu halten.[68] Die kirchlichen Repräsentanten nahmen weiterhin wenig Notiz von der Lebenssituation der Mehrheit der Kirchenmitglieder, die als Arbeitskräfte in der Landwirtschaft oder in der aufkommenden Industrie tätig waren. Auch die religiösen Fragen des liberalen Bürgertums fanden wenig Aufmerksamkeit.[69] Statt dessen orientierten sich die Kirchenvertreter vor allem an ihren Patronatsherrschaften und suchten zu der glanzvollen Inszenierung und ideologischen Legitimierung von deren Herrschaft beizutragen.[70] Die Folge war, daß im allgemeinen wenig Interesse an den kirchlichen Gottesdiensten bestand und die biblischen Kenntnisse minimal waren. Am ehesten wurden noch die kirchlichen Amtshandlungen, insbesondere Trauungen, in Anspruch genommen. Eine scharfe Kritik der kirchlichen Zustände in Mecklenburg zu Beginn des 20. Jahrhunderts lieferte 1916 der Adlige Friedrich von Bülow. Er plädierte für die Einrichtung einer Landessynode zur Beteiligung der Laien und für die Einführung des Kindergottesdienstes zur Verbreitung der biblischen Geschichten. Den Laien warf er ihre stumpfe Gleichgültigkeit und das Verbleiben bei innerlichem Räsonnieren vor. Die Pastoren kritisierte er wegen ihres Schweigens über die kirchlichen Mißstände aus Ehrfurcht vor dem Gehorsam einfordernden Landesherren als Oberbischof. Die Kirchenleitung schließlich bezichtigte er der Ignoranz gegenüber den Wünschen der Gemeinde und der daraus erwachsenden Entkirchlichung. Er schloß mit folgendem Satz: ”Die Totengräber einer absterbenden Richtung, die statt auf das Wort Gottes auf überlebte Sitten sich beruft, sind vor der Tür.”[71]

---

66 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 12; BESTE, Bericht, S. 221.

67 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit , S. 13.

68 Vgl. BESTE, Bericht, S. 221; STÜBER, Kirchengeschichte, S. 141, zitiert aus dem Brief eines Ausgewanderten über das Gemeindeleben in Nordamerika: "Wir haben hier viel mehr Interesse an Kirchensachen. Wir haben hier nicht bloß zu zahlen, wir haben auch mitzusagen und zu beschließen."

69 STÜBER, Vergangenheit, S. 143, berichtet, daß ein Güstrower Domprediger sich 1894 für streikende Waggonarbeiter einsetzte und forderte, daß deren Menschenwürde und Persönlichkeit geachtet werde. Dieses Engagement sei jedoch von allen Seiten wegen seiner Außergewöhnlichkeit mißtrauisch beobachtet worden.

70 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 20ff.

71 Zitiert bei SCHNOOR, Vergangenheit, S. 17f.

*Weimarer Republik: Konstituierung und volkskirchliche Impulse*

Das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments rief zunächst in den beiden mecklenburgischen Kirchen, Mecklenburg-Strelitz und Mecklenburg-Schwerin, wenig Begeisterung hervor.[72] Beide Landeskirchen erarbeiteten in Übereinstimmung mit der Weimarer Reichsverfassung eigene Kirchenverfassungen. Die Mecklenburg-Schweriner Landessynode wies den ersten Entwurf des Oberkirchenrats als zu autoritär zurück.[73] Die dann verabschiedete Fassung sah vor, daß an der Spitze der Kirchenleitung ein Landesbischof stand, dem ein weltliches Mitglied des Oberkirchenrats als Stellvertreter in der Funktion eines Kirchenpräsidenten zur Seite stand. Die Landessynode sollte zu Zweidrittel aus LaiInnen und zu einem Drittel aus Geistlichen bestehen.[74] Der Staat übernahm die Ablösung der Patronatsverpflichtungen. Außerdem wurde die Zahlung von Kirchensteuer eingeführt. Das Pfründesystem blieb dagegen unangetastet. Trotzdem blieb die finanzielle Situation der Kirche schwierig.[75] Die geistliche Schulaufsicht wurde abgeschafft und der Umfang des schulischen Religionsunterrichts geregelt.[76]

Neue volksmissionarische Impulse gingen von dem 1922 zum Landesbischof von Mecklenburg-Schwerin gewählten Heinrich Behm aus. Er wünschte die neue kirchliche Ordnung mit Leben zu erfüllen. Die gewählten Ältesten aus den Kirchengemeinden führten Rüstzeiten in ihre Aufgaben ein. Ein Landesjugendpastor erprobte in der Jugendarbeit eine Reihe neuer ganzheitlicher Arbeitsformen. Er begann auch mit der Kindergottesdienstarbeit, an der sich Jugendliche als KindergottesdiensthelferInnen beteiligten. Die Frauenhilfe wurde ausgeweitet. Es entstanden einige Männerkreise. Die Aufgaben der Äußeren und Inneren Mission fanden neue Aufmerksamkeit. Spezielle Angebote für Studierende und das gebildete Bürgertum wurden entwickelt. Eine intensive kirchliche Pressearbeit informierte über die vielfältigen Aktivitäten. An der Fortbildung der Geistlichen beteiligten sich auch die Professoren an der Rostocker Fakultät.[77]

Die ekklesiologische Grundlage Behms bildete sein Verständnis von Volkskirche als Hüterin der gesellschaftlichen Ordnung und Moral, die er in einem Staat ohne sittliche Verbindlichkeit für besonders nötig hielt. Damit suchte sich Behm auch gegen die katholische Kirche abzugrenzen, der er Askese und Weltflucht vorwarf.[78]

Die politische Haltung eines Großteils der mecklenburgischen Pfarrerschaft war in dieser Zeit dagegen noch von einer gewissen Rückwärtsgewandtheit und Distanz gegenüber den politischen Veränderungen bestimmt. Sie rezipierten den theologischen Neuansatz Karl Barths vor allem im Hinblick auf die grundlegende Differenz zwischen Gott und Welt. Andere nahmen stärkeren Anteil

---

72 In Mecklenburg bestanden zwei Herzogtümer, die bis 1703 ihre Regierungssitze in Schwerin und Güstrow, anschließend in Schwerin und Strelitz hatten. Entsprechend dem landesherrlichen Kirchenregiment existierten deshalb auch zwei Landeskirchen, Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz, bis zu deren Vereinigung 1933. Die vorherigen Ausführungen bezogen sich vor allem auf Mecklenburg-Schwerin. Siehe BESTE, Bericht, S. 220.

73 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 30.

74 Vgl. BESTE, Bericht, S. 17.

75 Vgl. MEIER, Kirchenkampf I, S. 335.

76 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 31.

77 Siehe STÜBER, Kirchengeschichte, S. 152ff.; MEIER, Kirchenkampf I, S. 334; SCHNOOR, Vergangenheit, S. 34.

78 Die katholische Kirche hatte in Mecklenburg in den Jahren 1900 bis 1920 durch Zuwanderung verschiedener katholischer Einwanderergruppen ihren Anteil an der Bevölkerung von 1,2% auf 5% steigern können und einige eindrucksvolle Kirchen in mecklenburgischen Städten errichtet. Die evangelische Bevölkerung befürchtete darauf hin einen "Vormarsch Roms". Siehe STÜBER, Kirchengeschichte, S. 155f.

an der Lutherrenaissance der 20er Jahre.[79] Der 1930 zum neuen Landesbischof gewählte Volksmissionar und praktische Theologe Heinrich Rendtorff setzte sich dagegen für ein dynamisches Verhältnis von Kirche und Gesellschaft ein und wollte die Distanz zwischen beiden verringern.[80] Seine Predigten und Vorträge stießen in der Öffentlichkeit auf großes Interesse. So kamen z.B. beim Güstrower Kirchentag 1932 über 20 000 ZuhörerInnen.[81] Er meinte mit seinen Intentionen, wie der Betonung des sozialen und bruderschaftlichen Gedanken des Christentums, beim Nationalsozialismus auf einen entsprechenden Partner zu stoßen. So würdigte er bereits 1931 den Nationalsozialismus öffentlich und engagierte sich 1932 in der deutschchristlichen Bewegung, die wahrscheinlich nicht zuletzt deshalb etwa 25% der Stimmen bei den Kirchenwahlen gewinnen konnte.[82]

*Nationalsozialismus: Die Spaltung der vereinten mecklenburgischen Kirche in die DC-reichskirchlich orientierte Kirchenleitung und den BK-lutherisch-intakt bestimmten Landesbruderrat.*

Auch in der Mecklenburg-Strelitzer Kirche kam der dortige nationalkonservative Landesbischof Tolzien zunächst zu einer positiven Bewertung des Nationalsozialismus. Im Oktober 1933 vereinigten sich die beiden mecklenburgischen Kirchen mit Landesbischof Rendtorff an der Spitze der Kirchenleitung.[83] Dieser demonstrierte seine NS-freundliche Haltung im Mai 1933 durch eine öffentliche Loyalitätserklärung gegenüber Reichsbischof Müller, den die Mehrheit der Mecklenburger Pastorenschaft ablehnte. Trotz Rendtorffs eigenem NSDAP-Eintritt sowie der Kandidatur seiner Ehefrau auf der DC-Liste bei den Kirchenwahlen sollte Rendtorff die Leitung der mecklenburgischen Kirche an einen eingesetzten Staatskommissar abgeben, der sofort alle weiteren Kirchenleitungsorgane wie LS und LSA auflöste. Rendtorff sperrte sich gegen dieses Vorgehen. Viele Pfarrer, Professoren und Studierende der theologischen Fakultät Rostock sowie bayerische Pfarrer unterstützten ihn. Er konnte sich jedoch gegen den Eingriff nicht durchsetzen und wurde im August 1933 beurlaubt.[84] An seiner Stelle wurde der ehemalige religiöse Sozialist Walther Schultz mecklenburgischer Landesbischof. Dieser bezeichnete seine Position als ”lutherisch und nationalsozialistisch” und führte die Gleichschaltung der mecklenburgischen Kirche durch.[85] Gegen sein Vorgehen richtete sich der Protest des ”Bundes deutscher Lutheraner”, der dann bei den Kirchenwahlen mit der Gegenliste ”Kirche und Evangelium” antrat. Er wandte sich anschließend an den Pfarrernotbund. Es bildete sich ein Landesbruderrat, an dessen Spitze Niklot Beste stand. Als im August 1934 schließlich die mecklenburgische Kirche in die Reichskirche eingegliedert wurde, erhob die Bekennende Kirche Mecklenburgs scharfen Einspruch mit der Begründung, daß damit

---

79 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 36.

80 SCHNOOR, Vergangenheit, S. 40, zitiert Rendtorff: "Der Schlüssel zum Verständnis der Kirche liegt...in dem Glauben an das Wort, das wesenhaft Gottes Wort ist, von Gott herkommend, seine Kraft in die Geschichte hineintragend, in der Geschichte Fleisch werdend, Gestalt gewinnend.(...) Kirche ist eine Bewegung, ein Vorgang, ein Geschehen, eben das von Gottes Wort gewirkte Geschehen."

81 Siehe BESTE, Bericht, S. 221.

82 Vgl. MEIER, Kirchenkampf I, S. 335.

83 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 337.

84 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 341.

85 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 345.

das in der Kirchenverfassung als unangreifbare Grundlage festgelegte lutherische Bekenntnis tangiert war.[86] Sie schickte zwei Vertreter zur BK-Synode in Dahlem sowie dann zur 1. Vorläufigen Kirchenleitung der BK.

In Mecklenburg gewann die BK durch Gottesdienste und die Einbeziehung kirchlicher Verbände immer mehr Einfluß. Im Oktober 1935 zählte mehr als die Hälfte der mecklenburgischen Pastorenschaft zur Bekennenden Kirche. Auch an Orten, an denen die Pastoren gegen die BK votierten, bildeten sich auf Initiative engagierter LaiInnen BK-Gruppen.[87] Finanzielle und kirchenpolitische Unterstützung erhielten die mecklenburgischen Gruppen und Pfarrer der BK von den anderen BK-Kirchen, insbesondere von den lutherisch-intakten Kirchen, die eine entsprechende Hilfskasse einrichteten, aus der monatlich 20 000 Reichsmark an die mecklenburgische BK gingen. Mit den BK-orientierten lutherischen Kirchen schloß sich die BK Mecklenburgs zunächst 1935 im niederdeutschen Lutherrat und dann 1936 im Rat der evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland zusammen. So konnten mecklenburgische BK-TheologInnen ihre Prüfungen und Predigerseminarkurse bei der Hannoverschen Kirche ablegen, nachdem 1935 die mecklenburgische Kirchenleitung verboten hatte, daß die jungen TheologInnen weiterhin an der BK-orientierten theologischen Fakultät in Rostock ihre kirchlichen Examina ablegten. Manche der jungen BK-TheologInnen gingen nach den Prüfungen auch vertretungsweise in andere Landeskirchen.[88]

Die kirchlichen Werke in Mecklenburg, die teilweise erst einige Jahre vor dem Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft ihre Arbeit begonnen hatten und einen kontinuierlichen Aufbau benötigt hätten, litten zum einen unter den von staatlicher Seite verhängten Einschränkungen ihrer Arbeit, zum anderen aber auch unter den infolge des Kirchenkampfes erfolgenden Strafversetzungen, bzw. der Einweisung deutschchristlichen Ersatzes. Die Jugendarbeit suchten im Burckhardthaus ausgebildete Reisesekretärinnen notdürftig aufrechtzuerhalten. Eine ganze Reihe kirchlicher Anstalten und Einrichtungen kamen trotz Einspruchs von Landesbischof Schultz in den Besitz der NSV.[89]

Vor Kriegsbeginn kam es in der mecklenburgischen Kirche noch zu einer scharfen Auseinandersetzung, ob in der mecklenburgischen Kirche Platz für JudenchristInnen sein sollte. Landesbischof Schultz verneinte dies, während die mecklenburgische BK die Position vertrat, daß Gottes Taufbefehl über die Grenzen von Völkern hinweg für die Kirche maßgeblich sei. Dies fomulierte eine Gruppe von 131 mecklenburgischen Pastoren in der ”Güstrower Erklärung”.[90]

Als der Zweite Weltkrieg begann, forderte Landesbischof Schultz dazu auf, den kirchenpolitischen Kampf einzustellen. Nach Verhandlungen mit der BK Mecklenburgs zeigte er sich bereit, die jungen BK-Theologen in den offiziellen kirchlichen Dienst zu nehmen. Als dann binnen kurzer Zeit ein großer Teil der Pfarrer im Krieg war, erhielten 1940 die Mecklenburger Gemeinden die Freiheit, sich selbst geeignete MitarbeiterInnen für den Verkündigungsdienst zu suchen.[91] Die

---

86 Siehe MEIER, Kirchenkampf I, S. 347ff.

87 So berichtet z.B. BESTE, Kirchenkampf, S. 163f.: "Bad Doberan, wo die Pröpstin i.R. Hildegard von Thadden, die in Altenburg das Stift geleitet hatte, unermüdlich in der Sammlung eines Kreises von treuen Gemeindegliedern war, die immer wieder zusammen kamen, um sich über die kirchlichen Verhältnisse unterrichten zu lassen, an Überlegungen teilzunehmen und durch Gebet und Opfer die Bekennende Kirche zu tragen."

88 Vgl. BESTE, Kirchenkampf, S. 135f. und S. 160; MEIER, Kirchenkampf II, S. 106, Kirchenkampf III, S. 377.

89 Siehe MEIER, Kirchenkampf III, S. 213.

90 Siehe MEIER, Kirchenkampf III, S. 384.

91 Siehe MEIER, Kirchenkampf III, S. 384.

mecklenburgische BK arbeitete weiterhin eng mit den Landesbruderräten zusammen, nicht jedoch mit der 2. VKL. Sie verlas die Fürbittlisten für verhaftete Mitglieder der BK, aber übernahm nicht die Gebetsliturgie der BK im Jahre 1938.[92] Landesbischof Schultz behielt sein kirchenleitendes Amt bis zu seiner Verhaftung bei Kriegsende, als er seine "fürchterliche Enttäuschung" bekannte angesichts der Entwicklungen, die er darin begründet sah, daß die NSDAP ihre Versprechungen nicht eingehalten habe.[93]

*Von 1945 bis Ende der 60er Jahre: Die Existenz als lutherische Landeskirche unter den Bedingungen der DDR*

Die Landessynode, die sich nach Kriegsende neu konstitutierte, wählte 1946 Niklot Beste zum Landesbischof. Viele Kirchen waren zerstört, gerade auch die großen mittelalterlichen Backsteinkirchen in den Hansestädten. Flüchtlinge, vor allem aus Ostpreußen, waren in großer Zahl materiell zu versorgen und suchten in der mecklenburgischen Kirche eine neue geistliche Heimat. Gleichzeitig war etwa die Hälfte der Mecklenburger Pastorenschaft durch den Krieg zu Tode gekommen, so daß ein extremer Pfarrermangel herrschte.[94]

Die mecklenburgische Landesverfassung aus den ersten Nachkriegsjahren räumte den Kirchen etwa die gleichen Rechte wie vorher die WRV ein. Die mecklenburgische Kirche versuchte, wieder die Vielfalt der volkskirchlichen Arbeitsgebiete zu entwickeln, die sie zur Zeit der Weimarer Republik initiiert hatte.[95] Zusätzlich startete sie neue Initiativen auf dem Gebiet der Jugendarbeit, der kirchlichen Presse, der Kirchenmusik und der Inneren Mission. Sie gründete eine kirchliche Akademie, um besonders auch den Glaubensfragen des Bürgertums Beachtung zu schenken. Als neue volksmissionarische Arbeitsform erprobte sie Dorfmissionswochen, bei denen eine Gruppe aus Pastoren und LaiInnen in den Wintermonaten jeweils für eine Woche in einem Dorf Station machte.[96] Ihren Auftrag zur öffentlichen Verkündigung suchte die Kirchenleitung durch Hirtenbriefe und Kanzelabkündigungen zu konkreten kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen wahrzunehmen.[97] Die mecklenburgische Kirchenleitung sah in dem ihr in der DDR-Verfassung von 1949 in § 41 eingeräumten weiten Feld für kirchliche Aktivitäten ein Zeichen, daß der Staat ein kooperatives Verhältnis zur Kirche anstrebte.[98] Dies veränderte sich dann allerdings grundlegend. Wohl aufgrund der weltpolitischen Lagebeurteilung Stalins im Jahre 1952 schlug die DDR-Regierung einen konfrontativen Kurs gegenüber den Kirchen ein, indem sie z.B. den schulischen Religionsunterricht und die Anstaltsseelsorge verbot. Durch die Gründung verschiedener staatsnaher christlicher Organisationen, wie z.B. der CDU, versuchte sie, in der Kirche Konflikte zu schüren. Besonders betroffen waren von der konfrontativen Linie des Staates christliche Jugendliche. Ihnen wurde Zugehörigkeit zu einer staatsfeindlichen Organisation vorgeworfen und teilweise der Zugang zur Oberschule und Universität verweigert.[99]

---

92 Siehe MEIER, Kirchenkampf III, S. 371.

93 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 54.

94 Vgl. BESTE, Bericht, S. 222.

95 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 61.

96 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 62f.

97 Siehe LANGER, Kultur I, S. 22-30.

98 Vgl. LUCHTERHANDT, Gegenwartslage, S. 7f.

99 Siehe LUCHTERHANDT, Gegenwartslage, S. 9.

Die mecklenburgische Kirche begegnete wie andere Kirchen in der DDR dem Verbot des Religionsunterrichts mit der Institutionalisierung gemeindlichen Christenlehreunterrichts, für den das neugegründete "Katechetische Seminar" in Schwerin ausbilden sollte.[100] Nach einem Spitzengespräch kirchlicher Vertreter mit dem Minsterpräsidenten der DDR, Otto Grotewohl, nahm der Staat zunächst einen Teil der gegen die Kirchen gerichteten Maßnahmen zurück.[101] Allerdings bestimmte der Konfrontationskurs auch die folgenden Jahre das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. So wurde ab 1954 die Jugendweihe als Alternative zur Konfirmation propagiert. Die Bahnhofsmissionen wurden geschlossen. Der Einzug der Kirchensteuer über die staatlichen Steuerbehörden wurde unvermittelt eingestellt. Dies führte zu erheblichen Einbußen für die Kirche und in der Folge zu einer wachsenden finanziellen Abhängigkeit von den westdeutschen Kirchen.[102] Das dadurch bestärkte gesamtdeutsche Band zwischen den ost- und westdeutschen Kirchen, die weiterhin über gemeinsame Organe, Treffen und Gesetzgebung in den kirchlichen Zusammenschlüssen EKD und auch in der VELKD verfügten, war der DDR-Regierung ein besonderer Dorn im Auge. Als dann 1957 mit den Stimmen von SynodalInnen aus der DDR der Militärseelsorgevertrag gebilligt wurde, drängte die DDR-Regierung auf den Abbruch der gesamtdeutschen Kirchenbeziehungen.[103] Zur Entschärfung der Konflikte sollte 1958 ein von dem thüringischen Landesbischof Mitzenheim angeregtes Gespräch zwischen staatlichen Vertretern und kirchenleitenden Personen aus der DDR beitragen. Letztere versicherten dabei ihre grundsätzliche Loyalität gegenüber dem Staat der DDR und nahmen den Vorwurf des Verfassungsbruches angesichts der Angriffe auf das kirchliche Leben zurück.[104]

Die institutionelle Struktur der mecklenburgischen Kirche im Jahre 1961 beschrieb der Landesbischof Beste so: An der Spitze von jedem der zehn Kirchenkreise stand ein Landessuperintendent, dem ein Teil der Verwaltungsaufgaben und die geistliche Führung der Pastoren und Vikarinnen oblag. 35 Pröpste waren in ihren Propsteien dagegen ausschließlich für die geistliche Leitung zuständig. Auf pädagogischem Gebiet arbeiteten damals 8 Kreiskatechetinnen und 372 Katechetinnen sowie 43 Pfarrfrauen und 48 Pfarrer, die Christenlehre erteilten. Von 416 geistlichen Stellen in 380 Kirchspielen waren damals 363 besetzt und in 18 Vikarinnenstellen waren 14 Theologinnen tätig. Einer Reform der kirchlichen Strukturen hatte 1958 der Staat nicht zugestimmt. So blieb in der mecklenburgischen Kirche auch in der DDR-Zeit bei abnehmenden Kirchenmitgliederzahlen das Parochialprinzip und die kirchenbehördliche Verwaltungsstruktur erhalten. Der landeskirchli-

---

100 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 62.

101 Vgl. LANGER, Kultur I, S. 32.

102 Vgl. LUCHTERHANDT, Gegenwartslage, S. 8ff; BESIER/WOLF, Staatssicherheit, S. 10f., beschreiben den Weg und den Umfang dieser finanziellen Unterstützung der Kirchen in der BRD an die Kirchen in der DDR durch die Hände des Staates der DDR. Demnach wurden Transaktionsgeschäfte mit dem Ministerium für Außenhandel und innerdeutschem Handel der DDR getätigt, die im Jahre 1957 ein Handelsvolumen im Wert von 23,5 Millionen DM erreichten. In der Zeit von 1957 bis 1990 soll der Kirchentransfer ein Volumen von 2,2 Milliarden DM umfaßt haben. Die westdeutschen Kirchen lieferten der DDR Produkte, die für die DDR schwer oder gar nicht zugänglich waren. Die Kirchen in der DDR erhielten den Gegenwert der Waren und einen Zuschlag in Mark der DDR.

103 Siehe BESIER/WOLF, Staatssicherheit, S. 11; LANGER, Kultur I, S. 32.

104 HENKYS, Kirchen, S. 721, zitiert aus der Erklärung der Kirchenvertreter im Kommuniqué vom 21.7.1958: "Ihrem Glauben entsprechend erfüllen die Christen ihre staatsbürgerlichen Pflichten auf der Grundlage der Gesetzlichkeit. Sie respektieren die Entwicklung zum Sozialismus und tragen zum friedlichen Aufbau des Volkslebens bei."

che Haushalt war in den 60er Jahren auf der Einnahme- und Ausgabeseite noch ausgeglichen. Für Bauarbeiten hatte die Kirche wenig Ressourcen zur Verfügung und bezahlte niedrige Löhne.[105]

Als theologische Aufgabe formulierte Landesbischof Beste im Jahre 1961, daß es nicht primär um die Bewahrung liebgewordener Traditionsbestände gehen könne, sondern die Kirche und ihre Mitglieder zur Bewährung der christlichen Existenz an einem konkreten Ort im Alltag herausgefordert seien. Dabei habe sich die Kirche auch um öffentliche Fragen wie den Frieden in der Welt und die Menschheitsprobleme zu kümmern.[106] Im Jahr 1968 wurde in der DDR eine neue Verfassung verabschiedet. Sie gewährte den BürgerInnen der DDR Glaubens- und Gewissensfreiheit und sicherte den Kirchen ein Recht auf selbständige Regelung ihrer Angelegenheiten in Übereinstimmung mit der Verfassung, mit den gesetzlichen Bestimmungen der DDR sowie speziellen Verlautbarungen zu.[107]

In Anerkennung der Langfristigkeit der durch den Mauerbau vollzogenen Teilung Deutschlands beschlossen die drei Bischöfe der lutherischen Kirchen in der DDR bei einer nichtöffentlichen regionalen VELKD-Generalsynode 1968, sich von der VELKD zu trennen und eine eigene VELK-DDR zu gründen, in der Niklot Beste Leitender Bischof wurde. Daß dieser Schritt ohne vorherige Beratung mit den jeweiligen Landessynoden, aber auch als ”lutherisches Sonderunternehmen” gegenüber den anderen evangelischen Kirchen in der DDR durchgeführt wurde, stieß in der mecklenburgischen Synode auf scharfe Kritik. Nicht zuletzt deswegen, weil die mecklenburgische Kirche in den 50er und 60er Jahren Rücksicht auf ein gemeinsames Vorgehen innerhalb der VELKD genommen hatte.[108] Als im Jahre 1969 der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK-DDR) gegründet wurde, hielt er - im Unterschied zum Verhältnis zwischen VELK-DDR und VELKD - an der ”besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland”[109] fest.

*Von 1971 bis zum Ende der DDR: Gemeindekirche im Sozialismus*

Als 1971 Heinrich Rathke zum mecklenburgischen Bischof gewählt wurde, trat er sein Amt mit der expliziten Absicht an, innerhalb der mecklenburgischen Kirche ”gemeindekirchliche” Akzente zu setzen.[110] In seinem Hauptreferat bei der Bundessynode 1971 zum Thema ”Der Standort der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft” hob Rathke den dynamischen Charakter des kirchlichen Engagements hervor und betonte, daß das Bonhoeffersche Konzept der ”Kirche für andere” zu einem Verhältnis kritischer Solidarität der Kirche gegenüber dem sozialistischen Staat führen könnte. Er grenzte dieses deutlich ab gegenüber einem von Integration, Stabilisierung oder Legitimierung geprägten Verhalten der Kirche zum sozialistischen Staat.[111] Diese Differenzierung nahm

---

105 Siehe BESTE, Bericht, S. 222.

106 Siehe BESTE, Bericht, S. 223.

107 Siehe Verfassung der DDR vom 6.April 1968, Art. 20(1) bzw. Art. 39.

108 Vgl. SCHNOOR, Vergangenheit, S. 69f.

109 Art. 4 (4) der Ordnung des BEK-DDR von 1969.

110 Siehe MÜLLER, Protestanten, S. 90. RATHKE, Gemeinde, S. 73: "Es lohnt sich, diesen Schritt in die Gemeinde und mit der Gemeinde zu tun, weil es immer ein Schritt ins Morgen bleibt, ein Schritt, bei dem wir erwarten und hoffen können. Dabei aber müssen wir wissen, daß es um das Abenteuer Gemeinde geht. Wer sich auf die Gemeinde einläßt, auf die anderen Christen, auf die anderen Menschen, läßt sich ein auf den im anderen verborgenen Christus, den wir immer neu begreifen können. Er läßt sich ein auf das große Abenteuer seines Lebens."

111 Siehe RATHKE, Zeugnis, S. 174ff.; LANGER, Kultur I, S. 41f., weist auf das dynamische Element - im Sinne eines vorbehaltlosen Engagements - im ekklesiologischen Konzept von Rathke hin, der sich zunächst einer qualitativen

das Schlußdokument der Bundessynode in verkürzter Form auf. So hieß es dort, daß die Kirche Zeugnis- und Dienstgemeinschaft ”nicht neben, nicht gegen, sondern im Sozialismus”[112] sein solle.

Die Regierung der DDR erkannte 1971 den Kirchenbund als Vertreter der Landeskirchen an und bemühte sich auf offizieller Ebene eher um ein kooperatives als um ein konfrontatives Verhältnis, nicht zuletzt um einer positiven Darstellung der DDR-Kirchenpolitik in der Ökumene wegen.[113] Allerdings machte die Selbstverbrennung von Pfr. Brüsewitz 1976 deutlich, daß die Kommunikation zwischen Kirchenleitungen und Gemeinden teilweise unzureichend waren. So erwarteten manche Gemeinden auch öffentliche Kritik an den von den ChristInnen in ihrem Alltag erfahrenen Repressionen.[114] Der Staat der DDR betonte in einem Gespräch am 6. März 1978 mit Vertretern der Konferenz der Kirchenleitungen, daß ihm daran gelegen war, daß die Kirchen sich an der Gestaltung der sozialistischen Gesellschaft beteiligten. Die kirchlichen Vertreter gaben an, daß dafür Offenheit und Transparenz des Handelns staatlicher Behörden nötig seien, die von jedem einzelnen Kirchenmitglied vor Ort erfahrbar sein müßten.[115] Die kirchlichen Arbeitsmöglichkeiten wurden nach diesem Gespräch deutlich erweitert. Anstaltsseelsorge wurde nun wieder offiziell möglich. Der Staat stimmte dem Kirchenbau in Neubauvierteln grundsätzlich zu. Die diakonischen Einrichtungen der Kirche übernahmen einen spezifischen Beitrag zur medizinischen Versorgung in der DDR.[116]

Das kircheneigene Arbeitsrecht, das für PastorInnen die sonst in der DDR nicht mehr vorhandene "BeamtInnen“-Anstellungsform fortführte, blieb auch nach dem Inkrafttreten des neuen Arbeitsgesetzbuches der DDR 1978 bestehen. Die behördenmäßige Ordnung des Verwaltungsapparates, das Laufbahnsystem, die Amtsbezeichnungen und die ”Dienst”-Vorstellung blieben erhalten. Damit waren die Kirchen die einzige nichtsozialistische Großorgansiation mit einer gewissen inneren Autonomie hinsichtlich der Rechtsverhältnisse, Inhalte, Organisationsformen, Personalauswahl und eigener Ausbildungsstätten.[117]

Der Zusammenschluß zwischen den einzelnen Landeskirchen in der DDR wurde weiter intensiviert. Dabei sollte das jeweilige Bekenntnis nicht in den Hintergrund geraten, sondern im ökume-

---

und eindeutigen Chrakteristik des anderen enthielt - im Unterschied zu Falcke, der ein Jahr später die Perspektive eines "verbesserlichen Sozialismus" als Konsequenz seines Ansatzes "Christus befreit - darum Kirche für andere" entwarf.

112 Aus dem Beschluß der 3. Tagung der ersten Synode des BEK-DDR in Eisenach 1971, zitiert bei LANGER, Kultur I, S. 41.

113 Vgl. Theologische Studienabteilung, Informationen, S. 5. Dort finden sich verschiedene Äußerungen von seiten des Staates ab dem Jahre 1958 zum Thema "Kirche im Sozialismus". In diesen wird betont, daß die Kirche sich ihrer Verantwortung in der sozialistischen Gesellschaft stellen, die Außenpolitik der DDR würdigen und bei der Gestaltung ihrer ökumenischen Beziehungen berücksichtigen solle. Dies solle aber nicht das Aufgeben der unterschiedlichen ideologisch-weltanschaulichen Auffassungen bedeuten.

114 Vgl. HENKYS, Kirchen, S. 724.

115 Siehe BESIER/WOLF, Staatssicherheit, S. 33; LANGER, Kultur I, S. 43.

116 Vgl. LUCHTERHANDT, Gegenwartslage, S. 44f. und S. 56f; REUER, Diakonie, S. 224-228. Zum diakonischen Werk der DDR gehörten 1976 u.a. 51 Krankenhäser und Heilstätten, 89 Heime für körperlich und geistig Behinderte, 226 Feierabend- und Pflegeheime, 326 Kindertagesstätten mit ca. 17 000 Plätzen, 425 Gemeindepflegestationen, 39 Diakonissenmutterhäuser und Schwesternschaften sowie 6 Diakonenanstalten. In diesen diakonischen Einrichtungen arbeiteten 15 000 MitarbeiterInnen, denen Löhne entsprechend den staatlichen Tarifen bezahlt wurden. Sie waren wesentlich höher als die normalen kirchlichen Löhne. Die Gelder für die Behandlung erstattete die staatliche Sozialversicherung. Alle weiteren Kosten mußten aus kirchlichen Mitteln bestritten werden.

117 Vgl. HENKYS, Kirchen, S. 715 und S. 721.

nischen Zusammenleben fruchtbar werden. Die VELK-DDR löste sich 1987 auf. Mit den Minderheitenkirchen in der DDR fanden theologische Gespräche statt.[118] In der mecklenburgischen Kirche führte Bischof Rathke gemeinsame Gespräche und ökumenische Gottesdienste mit seinem katholischen Amtskollegen durch.[119] Mit der methodistischen Kirche wurde Abendmahlsgemeinschaft vereinbart. Die schon von Landesbischof Rathke gepflegten Verbindungen zum LWB und zum ÖRK führte der 1983 gewählte Landesbischof Stier fort. Er bemühte sich, ökumenische Erfahrungen in den Gemeinden durch Gäste und BesucherInnen aus anderen Kirchen sowie durch die Delegierung verschiedener Kirchenglieder zu ökumenischen Begegnungen zu ermöglichen.[120]

Ein besonderes Verhältnis blieb das zwischen ost- und westdeutschen Kirchen. Die Partnerschaft zwischen der mecklenburgischen und der bayerischen Kirche, die urspünglich auf die persönliche Freundschaft zwischen Bischof Meiser und Bischof Beste zurückging, wurde durch eine Partnerschaftsvereinbarung neu geregelt. Kontakte auf Gemeinde- und Gruppenebene und wechselseitige Besuche von Delegierten bei den jeweiligen Synoden vertieften sie. Die mecklenburgische Kirche stand in den 80er Jahren wie die anderen ostdeutschen Kirchen vor dem Konflikt, daß ihre Haushaltslöcher kontinuierlich wuchsen, weil die Kirchenmitgliederzahl seit 1960 um die Hälfte gesunken war, und der Staat ihr gleichzeitig mehr Raum für neue Aktivitäten einräumte.[121] Das Ergebnis war eine steigende finanzielle Abhängigkeit von den Westkirchen. Die mecklenburgische Kirchenleitung versuchte, auch den Gemeinden eine stärkere Verantwortung für ihre finanzielle Situation zu geben. Um dem Pfarrermangel zu begegnen und die pastorale Arbeit vielfältiger zu gestalten, trug die mecklenburgische Kirche die in Potsdam angesiedelte Ausbildungsstätte für Gemeindepädagoginnen mit.[122] Das ekklesiologische Konzept der 80er Jahre in dem BEK-DDR lautete ”Kirche als Lerngemeinschaft”. Er betonte die Diasporasituation der Kirchenmitglieder in der DDR.

In Mecklenburg versuchte Bischof Rathke auch ein neues Verständnis für das kirchenleitende Handeln zu entwickeln, indem er dieses als ”Haushalterschaft” in einer ”Dienstgruppe” bezeichnete und die Landessynode eher als Weggemeinschaft denn als Kirchenparlament verstand.[123] Um der größeren Partizipation an kirchenleitenden Ämtern willen setzte er sich für eine auf 12 Jahre begrenzte Übernahme von Leitungsaufgaben wie Landesbischof oder LandessuperintendentIn ein.

Zum Konflikt kam es in den 80er Jahren zunehmend zwischen den Kirchenleitungen in der DDR und neu entstehenden Basisgruppen, die sich für eine Demokratisierung und Transparenz der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen in der DDR sowie eine Umkehr zu einem sozial und

---

118 Siehe LUCHTERHANDT, Gegenwartslage, S. 91f.; HENKYS, Partner, S. 196f.: Anfang der 80er Jahre zählte der BEK-DDR 7,85 Millionen Mitglieder gegenüber 2,2 Millionen katholischen ChristInnen und 100 000 DDR-Bürgerinnen, die Mitglied in einer der elf Freikirchen waren, und weiteren 140 000, die Sondergemeinschaften angehörten. Außerdem existierten zu diesem Zeitpunkt acht jüdische und fünf russisch-orthodoxe Gemeinden.

119 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 109.

120 Siehe z.B die Äußerung von Bischof Stier, daß es für kirchenleitende Personen am leichtesten sei, in westliche Länder zu reisen und er sich deshalb bemühe, durch Delegierung auch anderen Kirchengliedern Zugang zu solchen Begegnungsmöglichkeiten zu schaffen. Er bezog sich damit auf Bölls Aussage: "Ich weiß, was ich nicht will. Privilegien haben und dann anderen predigen, die keine haben." Siehe das Protokoll der bayerischen LS INGOLSTADT 1985, S. 63.

121 So Propst Struck, LS ANSBACH 1987, S. 50f.

122 Vgl. HENKYS, Kirche, S. 324.

123 Siehe SCHNOOR, Vergangenheit, S. 77f.

ökologisch verantwortlichen Lebensstil einsetzten.[124] Die staatliche Seite stellte an die Kirchenleitungen den Anspruch, daß diese mäßigend auf die Basisgruppen einwirken sollten. Daraufhin warfen letztere den Kirchenleitungen einen Mangel an kirchlicher Autonomie und grundsätzlicher Kritik gegenüber staatlichen Maßnahmen vor.[125] Auch eine Gruppe mecklenburgischer SynodalInnen stellten 1987 deutliche Anfragen an das kirchenleitende Handeln.[126]

Kritische Infragestellungen der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation gingen in diesen Jahren auch insbesondere von Frauen aus, die sich innerhalb kirchlicher Frauengruppen mit Friedensfragen, Kindererziehung und feministischer Theologie beschäftigten.[127] Sie wiesen auf die patriarchalen Strukturen auch in den evangelischen Kirchen der DDR hin, in der sich fast ausschließlich Frauen in den Gemeinden beteiligten, während auf der Leitungsebene eine klare Männerdominanz herrschte. Von Seiten des BEK-DDR beschäftigte sich seit 1982 ein Facharbeitskreis mit einzelnen sozialethischen Fragen des Geschlechterverhältnisses in Familie, Kirche und Gesellschaft.[128] Welch unterschiedliche Positionen hinsichtlich des kirchlich adäquaten Geschlechterverhältnisses in der mecklenburgischen Kirche auch zwischen verschiedenen Frauen bestanden, machte eine in Leserinnenbriefen der mecklenburgischen Kirchenzeitung 1987 geführte Diskussion über die Pfarrfrauensituation deutlich.[129]

---

124 Vgl. FALCKE, Befreiung, S. 24f.

125 Siehe BESIER/WOLF, Staatssicherheit, S. 49.

126 Vgl. THEOLOGISCHE STUDIENABTEILUNG, Informationen 15, S. 21: Dort wird aus dem einleitenden Abschnitt der Stellungnahme der SynodalInnen zitiert: "Eine Kirche, die ihre gesellschaftliche Situation nicht analysiert, das Leben ihrer Glieder in der Gesellschaft nicht bewertet, läßt Christen in ihrem gesellschaftlichen Alltag allein.(...) Gerade in ihrer historisch neuen gesellschaftlichen Umwelt als "Kirche im Sozialismus" kann sich unsere Kirche dieser Aufgabe nicht entziehen. Daß diese Aufgabe nur wahrgenommen werden kann im lernbereiten Austausch zwischen kirchlicher Basis und den leitenden Organen der Kirche, ist offenkundig. Aber wie dieser Austausch zu klareren Haltungen an der Basis führen soll, so doch auch zu deutlicheren Aussagen von Synoden und Kirchenleitungen. Leider hat die Konkretisierung der Formel ‘Kirche im Sozialismus’ seit 1973 kaum Fortschritte gemacht. Allein mit der Zitierung des bisher Gesagten ist aber der Aufgabe nicht gerecht zu werden."

127 Siehe z.B. KÖCKERT, Frauen, S. 28; BOHNET, Spuren, S. 30f; ENGELMANN, Aufbrüche, S. 39-42.

128 Die Stellungnahmen des Facharbeitskreises, die zu Erfahrungsaustauch und gemeinsamer prüfender Suche nach situationsgerechten Handlungsorientierungen anleiten sollten, beschäftigten sich mit folgenden Themen: Schwangerschaftsabbruch (1972), Sexualethik (1974), Partnerschaft (1975), Familie (1980) und Alleinlebende (1985). Siehe BEK-DDR FACHARBEITSKREIS "Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft", Frau und Mann.

129 Siehe MECKLENBURGISCHE KIRCHENZEITUNG, 42.Jg/1987, Nr. 30, Nr. 35, Nr. 42. Eine Vikarsfrau stellte die Frage: "Endet die Gleichberechtigung von Mann und Frau an der Kirchen- bzw. Pfarrhaustür?" Eine andere Pfarrfrau kritisierte, daß die kirchlichen Vorgesetzten kaum zu einer gemeinsamen Problemanalyse bei Konflikten in jungen Pfarrersehen bereit seien, sondern lediglich in Form von Vorwürfen, persönlichen Schuldzuweisungen und der Vermittlung eines schlechten Gewissens reagieren würden und damit die strukturelle Problematik nicht einbezögen. Von einer älteren Pfarrfrau wurde dagegen darauf bestanden, daß die traditionelle Pfarrfrauenrolle als theologisch und praktisch angemessene Frauenrolle aufrechterhalten werden sollte. Sie schloß mit dem Satz: "Ich war gerne Pfarrfrau und hatte ein reiches, erfülltes Leben. Ich wünsche Ihnen, daß Sie das auch einmal sagen können."

## 3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs

### 3.1. Erste Begegnungen mit der Theologinnenarbeit bis 1945

*Eine Anfrage der DEK als Anlaß erster Überlegungen*

Anlaß für die erste aktenkundige Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Mecklenburg-Schwerin[130] war im November 1925 eine Anfrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses an die Kirchenleitungen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland nach deren jeweiliger Position bezüglich der Ordination von Theologinnen und ihrer "Einstellung von Kandidatinnen der Theologie in den kirchlichen Dienst überhaupt".[131] Der Hintergrund für diese Anfrage war der Ordinationsantrag der Hamburger Theologin Sophie Kunert, die nach ihrem bestandenem zweiten Examen für ihre Seelsorgearbeit in einem Hamburger Frauengefängnis ordiniert werden wollte, um Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in kirchenrechtlich legitimer Weise tun zu können. Die Hamburger Kirchenleitung sah sich durch diesen Ordinationsantrag einer einzelnen Theologin in einem spezifischen Praxisfeld zu einer Entscheidung grundsätzlicher Bedeutung herausgefordert und hatte sich an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß gewandt.[132] Dieser wiederum strebte zunächst eine Bestandsaufnahme der bereits vorhandenen und beabsichtigten Regelungen der Theologinnenarbeit in den einzelnen Landeskirchen an.

Der Oberkirchenrat von Mecklenburg-Schwerin ging auf die Anfrage in einer Sitzung im November 1925 ein und stellte seine Auffassung zur Theologinnenfrage in einem Antwortschreiben dar. Zum damaligen Stand der Theologinnenarbeit in der Mecklenburg-Schweriner Kirche gab er an, daß bisher keine Kanditatinnen der Theologie in den kirchlichen Dienst getreten seien. Es sei bisher auch keine Theologin ordiniert worden und es stehe auch keine solche Ordination in Aussicht. Grundsätzlich äußerte der Mecklenburger Oberkirchenrat jedoch die Bereitschaft, gegebenenfalls Frauen zu ordinieren. Allerdings sollte damit - in Übereinstimmung mit den Hamburger Überlegungen - nicht die Übertragung der vollen Rechte und die Öffnung aller kirchlichen Postionen verbunden sein, sondern es sollte sich um eine Ordination für besondere Ämter mit beschränkter Geltung handeln, vor llem "zur geistlichen Bedienung der Frauenwelt"[133], z.B. in geschlossenen Anstalten für weibliche Personen. Ordinierten Theologinnen sollte nicht die Predigt im öffentlichen Gemeindegottesdienst und vor zweigeschlechtlichen Anstaltsgemeinden offenstehen. In kirchlichen Gemeindekörperschaften sollten sie einen Sitz haben, jedoch nicht den Vorsitz.

Der Oberkirchenrat begründete seine Auffassung damit, daß die paulinischen Schweigegebote für Frauen (1.Kor 14; 1.Kor 11; 1.Tim 2) nicht generell weibliche Verkündigungstätigkeit verbö-

---

130 Die Vereinigung der beiden evangelisch-lutherischen Kirchen Mecklenburg-Schwerin und Mecklenburg-Strelitz erfolgte erst im Jahre 1934. (Siehe kirchengeschichtlichtlicher Abschnitt C.2.2.). Hinweise auf eine Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit in der Kirche Mecklenburg-Strelitz habe ich nicht gefunden.

131 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.1: Rundschreiben des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses/ Präsident D. Dr. Kapler an die deutschen evangelischen Kirchenregierungen vom 3. November 1925.

132 Siehe die ausführliche Darstellung des Entscheidungsprozesses um die Ordination Sophie Kunerts bei: SÖDERBLOM, Ordinationsgesuch, S. 217-246.

133 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.1: Antwortschreiben des OKR Mecklenburg-Schwerin an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, Zum Schreiben vom 3. dieses Monats, 9. November 1925 (Handschriftliches Manuskript).

ten, da sie "zeitgeschichtlich orientiert"[134] seien. Die gesellschaftliche Situation der Frauen zur Zeit Jesu sei durch antike Unterwürfigkeit bestimmt gewesen. Durch das Christentum habe sie sich entscheidend verändert. In den urchristlichen Gemeinden seien die Frauen an der Verkündigung beteiligt gewesen. Darin hätten sie die Erfüllung der prophetischen Verheißung aus Joel 3, 1-5 gesehen. Die paulinischen Äußerungen beschränkten die Verkündigungstätigkeit deshalb nur so weit, wie es die weibliche Natur und der Anstand in der Gegenwart erfordere. So könnte die Frau nur vor Frauen predigen, da sie sonst ihre Weiblichkeit verlören, während der Mann in der Predigt vom heiligsten und verborgensten Leben mit Gott Zeugnis ablegen könne, ohne seine Seele wegzugeben.[135] Auch die äußere Natur der Frauen, ihr Mangel an autoritärem Auftreten, z.B. aufgrund ihrer fehlenden Stimmgewalt, spreche gegen die Übertragung der öffentlichen Wortverkündigung an sie.

Im Vergleich mit den Reaktionen der Kirchenleitungen anderer evangelischen Landeskirchen in Deutschland auf die Anfrage des Kirchenausschusses der DEK gehörte die Mecklenburg-Schweriner Kirche zu der Minderheit von vier Kirchen, die zumindest die Bereitschaft zeigte, die Ordination von Theologinnen gegebenenfalls in Erwägung zu ziehen. Dreizehn andere Kirchen, darunter die beiden großen Kirchen von Preußen und Bayern, sprachen sich kategorisch gegen die Übertragung von Ordination und Sakramentsverwaltung an Theologinnen aus. Als einzige evangelische Kirche in Deutschland hatte zu diesem Zeitpunkt die Thüringische Kirche bereits Theologinnen ordiniert, die allerdings kein Recht auf Sakramentsverwaltung bekamen. Fünf Kirchenleitungen gaben an, bisher nicht mit der Frage nach kirchenrechtlichen Regelungen der Theologinnenarbeit konfrontiert worden zu sein.[136] Die Mecklenburg-Schweriner Kirche scheint auch nach der Ablehnung der Ordination Sophie Kunerts in Hamburg bei ihrer grundsätzlichen Bereitschaft zur Ordination und Anstellung von Theologinnen für die Arbeit in abgrenzbaren Bereichen geblieben zu sein.[137]

*Erste kirchenrechtliche Regelungen für die Theologinnenarbeit in den Jahren 1927 bis 1929*

Einen ersten kirchenrechtlichen Schritt zur Regelung der Theologinnenarbeit in Mecklenburg-Schwerin vollzog die Herbstsynode 1927. Sie verabschiedete ein neues Kirchengesetz über die Vorbildung der Theologen für den Kirchendienst inklusive der kirchlichen Prüfungen. § 7 der

---

134 Ebd.

135 Ebd: "Den Männern gegenüber wird die Keuschheit sie binden. Wenn die Frau dies Feingefühl für die Schranken der seelischen Hingabe gegenüber dem Manne besitzt, so ergibt sich daraus, daß sie als Predigerin im Gemeindegottesdienst nie ganz würde vergessen können, daß sie dem anderen Geschlecht gegenüber steht und zwar um so weniger, je mehr sie den Reichtum ihrer Seele in die Predigt hineinlegt. Gewöhnt sich aber die Frau an eine solche Offenbarung ihres Innenlebens vor fremden Männern, dann hat sie es auf Kosten ihrer Weiblichkeit getan."

136 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.3: Auszug aus der 134. Sitzung der Synode der Ev.-luth. Kirche im Hamburgischen Staate am 3. März 1927, S. 3.

137 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.3: Der OKR in Schwerin erhielt am 25.3.1927 Auszüge aus den Synodalakten der Hamburgischen Kirche von deren Beschäftigung mit dem Ordinationsantrags Spohie Kunerts in der Hamburgischen Synodalsitzung am 16. Dezember 1926 und der 134. Synodalsitzung am 3. März 1927. Während letzterer wurde als vorläufige Regelung beschlossen, daß keine Theologinnen ordiniert werden sollten, bis die Angelegenheit kirchengesetzlich geordnet würde. Sophie Kunert sollte weiterhin als Pfarrhelferin im Krankenhaus bleiben und einen kirchlichen Auftrag zu Seelsorge und Wortverkündigung, nicht jedoch zur Sakramentsverwaltung erhalten. Sowie: LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.3: Aktenvermerk: Schwerin 4. April 1927: "Die Frage betr. Anstellung von Theologinnen ist im Oberkirchenrat besprochen und dahin beantwortet worden, daß solche Anstellung die erforderliche Vorbildung voraussetzt, an Frauenanstalten, bzw. Frauenabteilungen in Krankenhäusern zulässig erscheint. Der Oberkirchenrat würde demnach gegebenenfalls eine Ordination der Theologinnen mit beschränktem Umfang des amtlichen Auftrags für angezeigt halten."

Vorlage für dieses Gesetz sah auch die Zulassung weiblicher Theologinnen zur 1. Theologischen Prüfung vor.[138] Künftige Kirchengesetze sollten über ihre weitere Verwendung entscheiden. Während der synodalen Diskussion über diese Regelung forderten einige SynodalInnen, u. a. die Schulleiterin Krabbe, weiterreichende Regelungen der Theologinnenarbeit, wie z.B. die Zulassung zur 2. Theologischen Prüfung. Andere Synodale wollten die Theologinnen nicht zum ersten Examen zulassen, bevor deren Rechte aus einem bestandenen ersten Examen geklärt waren. Der mecklenburgische Landesbischof verwies auf entsprechende Gesetze in Preußen. Eine Synodalin machte auf Leitsätze des Kirchenbundesamtes für die kirchliche Verwendung von Kanditatinnen der Theologie aufmerksam. Dies führte zur unveränderten Akzeptanz des § 7 bei den SynodalInnen. Der zweite Satz dieses Paragraphen legte fest, daß die weitere kirchliche Gesetzgebung die Verwendung der Theologinnen im Kirchendienst klären sollte.[139]

Unter Hinweis auf diesen Auftrag legte der Oberkirchenrat 1928 der Synode einen Entwurf für ein Kirchengesetz vor "betreffend der Vorbildung und kirchlichen Verwendung von Pfarramtshelferinnen (Vikarinnen)". Eine Reihe von SynodalInnen bestritt die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit eines solchen Gesetzes, das das Aufgabengebiet und die kirchliche Stellung von Theologinnen regeln sollte. Sie verwiesen auf das Vorhandensein anderer kirchlicher Berufe wie Diakonisse, Lehrschwester und Katechetin, die ausreichend bzw. geeigneter seien, den Bedarf an weiblicher Mitarbeit in der Kirche abzudecken. Andere SynodalInnen wiesen auf das Mißverhältnis zwischen der umfangreichen Ausbildung in Form des vollen Theologiestudiums und der anschließenden zweijährigen praktischen Ausbildungszeit angesichts des vorgesehenen beschränkten Aufgabenbereichs der Theologinnen hin, und daß daraus ein Herd der Unzufriedenheit in der Landeskirche entstehen könnte. Der Landesbischof erinnerte die SynodalInnen erneut daran, daß viele andere deutsche Landeskirchen bereits Regelungen verabschiedet hatten. Deshalb sollte ein entsprechendes Gesetz auch in Mecklenburg-Schwerin existieren. Die Anstellung einer Theologin stehe nicht in Aussicht. Eine Zulassung der Theologinnen zu den beiden theologischen Examina sei aber auch deswegen sinnvoll, da dadurch voll ausgebildete weibliche Kräfte für den Religionsunterricht an höheren Schulen zur Verfügung ständen. Hinzu kam, daß einige Synodale bei der Verabschiedung des überarbeiteten Kirchengesetzes 1929 betonten, daß in ihren Arbeitsbereichen ein Bedarf an qualifizierten Gehilfinnen für die Mitarbeit in Frauenkliniken, Frauenseelsorge in Gefängnissen und in den Gemeinden größerer Städte bestand. Dies bewegte auch anfängliche Gegner des Kirchengesetzes zu dessen Akzeptanz.[140]

Der vom Oberkirchenrat aufgestellte Gesetzentwurf stimmte weitgehend mit dem Theologinnengesetz der APU aus dem Jahre 1927 überein. Der geistliche Ausschuß der Landessynode nahm in einer Sitzung im November 1928, an der auch der Landesbischof teilnahm, Anregungen aus der

---

138 LKAS-Synodenakten Bd. 1: Drucksachen der 1. ord. LS Bd. 5 II.Tagung, Frühjahr 1925 - Herbst 1927: Protokolle der LS /Herbsttagung 8.-15. November 1927, S. 17: 1. Sitzung am Dienstag 8.11.1927: Kirchengesetz vom 30. November 1927 betreffend die Vorbildung der Theologen für den Kirchendienst und die theologischen Prüfungen: "§ 7: Zulassung von Frauen: Frauen, welche die vorgeschriebenen Voraussetzungen der Zulassung erfüllen, sind zur ersten theologischen Prüfung zugelassen. Die Festsetzung der mit dem Bestehen der Prüfung verbundenen kirchlichen Verwendungsberechtigungen bleibt der kirchlichen Gesetzgebung vorbehalten." Abdruck des Gesetzes in: NAUCK, Evangelische Theologie, S. 257-260.

139 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Urschrift - Protokolle der LS 16.-24. April 1929 - Anlage 4: Entwurf: Kirchengesetz vom (...Leerstelle, G.N.) Betreffend die Vorbildung und kirchliche Verwendung von Pfarramtshelferinnen (Vikarinnen) - im folgenden abgekürzt: "Entwurf 1928".

140 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Protokolle der Frühjahrstagung 1929 der 2. ord. LS vom 16.4.-22.4.1929, S. 29f.

vorherigen Synodaldebatte für eine Erweiterung der Theologinnenarbeit in Richtung auf das geistliche Amt auf. So sollten die AdressatInnen für die Wortverkündigung der Theologinnen in Kindergottesdiensten, Anstalten, Bibel- und Bibelbesprechgruppen nicht geschlechtsspezifisch eingegrenzt werden. Auch die Seelsorge der Theologinnen sollte sich primär, aber nicht ausschließlich an Frauen vollziehen. Die Übernahme pfarramtlicher Tätigkeiten wie Gemeindegottesdienst und Sakramentsverwaltung sowie Amtshandlungen, die den Theologinnen grundsätzlich untersagt waren, sollte in bestimmten Fällen - gegen den Protest des Landesbischofs[141] - mit Genehmigung des Oberkirchenrates möglich sein.[142] Die Bezeichnung für die Theologinnenarbeit veränderte der Ausschuß für geistliche Angelegenheiten in "Amt der Pfarrgehilfin" statt "Kirchendienst der Pfarramtsgehilfinnen (Vikarinnen)".[143] Die Amtstracht sollte in einem "schlichten schwarzen Kleid mit weißem Kragen"[144] bestehen und - analog zum Talar der Männer - nur bei Amthandlungen im Bereich der Wortverkündigung getragen werden, nicht wie bei den Diakonissen als ständige Dienstkleidung. Der geistliche Ausschuß wollte damit hervorheben, daß es sich bei dem geistlichen Amt der Theologinnen nicht um einen Frauendienst wie die bisherigen kirchlichen Frauenberufe handelte. Hinsichtlich der Aufgabenbereiche der Theologinnen, die § 1 des Entwurfes des Oberkirchenrates vorschlug, erhob die Mehrheit der SynodalInnen keinerlei Einspruch.

Auf massive Kritik stießen hingegen die Bestrebungen zu einer stärkeren Angleichung der materiellen Versorgung der Theologinnen an die Regelungen für männliche Theologen während der abschließenden Lesung des Kirchengesetzes "betreffend die theologischen Prüfungen und kirchliche Verwendung von Pfarramtshelferinnen". Der Ausschuß für geistliche Angelegenheiten hatte die Einwände einer Synodalin an der urspünglichen Formulierung des Gesetzentwurfes aufgegriffen, wonach die Theologinnen während ihrer zweijährigen Ausbildungszeit - im Unterschied zu den männlichen Theologen während deren einjährigem Aufenthalt im Predigerseminar - keinerlei Ausbildungsbeihilfe erhalten sollten. Fertig ausgebildete Theologinnen sollten ein Gehalt in Höhe der Hilfspredigerbesoldung erhalten. Einige Synodale plädierten dagegen dafür, daß Theologinnen mit voller theologischer Ausbildung auch den vollen Lohn erhalten sollten. Der geistliche Ausschuß zog aus dieser Kritik im November 1928 die Konsequenzen, daß § 5 des Gesetzes festlegte, daß der Oberkirchenrat Ausbildungsbeihilfen auch für die Theologinnen festlegen sollte. § 15 legte

---

141 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Herbsttagung November 1928 Sitzungsprotokoll 1, Dienstag 6.11.1928, S. 8: Der Landesbischof: "Betr. der Erteilung des Abendmahls ist zu unterscheiden zwischen grundsätzlicher Frage und Taktfrage. Der Herr Landesbischof kann von dem Hl. Abendmahl das Stiftungsbild, in welchem Christus als der Hausvater den Seinen erscheint, nicht trennen. Darum ist er dagegen, das eine Frau das Hl. Abendmahl austeilt."

142 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Herbsttagung November 1928: Protokoll des Ausschusses für geistliche Angelegenheiten: 2. Sitzung: Freitag den 9. November 1928.

143 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Herbsttagung November 1928: Bericht über die Verhandlungen am 15. November 1928, S. 74: Dort gibt der Berichterstatter des Ausschusses für Geistliche Angelegenheiten folgende Begründung für die Veränderung des Amtstitels an: "Der Ausschuß hält die Bezeichung "Pfarramtshelferin (Vikarin) besonders im Hinblick auf Ältere für unanwendbar und empfiehlt die Bezeichnung Pfarrgehilfin". Vgl. Abdruck von "Kirchengesetz, betreffend die theologischen Prüfungen und kirchliche Verwendung von Pfarrgehilfinnen“ vom 6. Mai 1929 (KABL der ELLM 1929, S. 77), abgedruckt bei NAUCK, Evangelische Theologie, S. 415-418.

144 Dies forderte ein Synodaler in der ersten Beratung der Synode über das Theologinnengesetz mit der Begründung, daß die Diakonissen und die Frauen der Heilsarmee durch ihre eindeutig identifizierbare Dienstkleidung Erfolg in der Arbeit hätten. Andere Synodale befürchteten dagegen, daß das ständige Tragen eines Amtskleides sowie eine zu starke Uniformierung ein Hindernis für die Wirksamkeit der Theologinnen darstellen könnten. Der Berichterstatter des Ausschusses für Geistliche Angelegenheiten stellte in der abschließenden Synodaldebatte bei der Frühjahrssynode 1929 klar, daß die Kleidung nur für die amtliche Tätigkeit vorgeschrieben werden sollte und er versicherte außerdem: "Das schlichte schwarze Kleid kann der Mode entsprechend verändert werden." (LKAS-Synodenakten Bd. 2: Protokolle der Frühjahrstagung 1929 der 2. ord. LS vom 16.4. bis 22.4.1929, S. 31.)

als Maßstab für das Gehalt der voll ausgebildeten Pfarrgehilfinnen das Pastorengehalt fest, wenn auch um 20% vermindert.[145] Die Überlegungen des Ausschusses zur Zahlung einer Abfindung beim Ausscheiden von Theologinnen aufgrund von Heirat, analog zu den staatlichen Bestimmungen, griff die Synode nicht auf. Eine endgültige Regelung der Besoldung und des Ruhestandsgehalts behielt sie einem weiteren Gesetzentwurf des Oberkirchenrates vor, als eine Verabschiedung des Kirchengesetzes an den Einsprüchen gegen die materielle Entgeltung der Theologinnenarbeit zu scheitern drohte.[146]

Insgesamt gesehen zeigte das mecklenburgische Pfarrgehilfinnengesetz von 1929 gegenüber anderen Theologinnengesetzen aus der Zeit bis 1945 eine bemerkenswerte Offenheit bezüglich des Umfangs der Theologinnenarbeit in den drei üblichen Aufgabenfeldern der Theologinnen: Wortverkündigung, Unterricht und Seelsorge. Dies betraf vor allem die Aspekte, daß sie sich mit ihrer Arbeit auch an Männer wenden konnten und daß ihnen in besonderen Fällen auch die Sakramentsverwaltung übertragen werden konnte.[147]

*Die Praxis mecklenburgischer Theologinnen bis 1945*

Zur Zeit der Weimarer Republik traten auch nach der Verabschiedung des Pfarrgehilfinnengesetzes von 1929 keine Theologinnen in den kirchlichen Dienst der evang.-luth. Kirche Mecklenburg-Schwerins. An der mecklenburgischen Heimatuniversität Rostock studierten in den 20er Jahren einige Theologiestudentinnen.[148] Von diesen nahm z.B. Gustel Ederhof auch an der 2. Tagung des Verbandes evangelischer Theologinnen in Deutschland 1926 in Marburg teil.[149] Keine von ihnen trat jedoch in ein kirchliches Anstellungsverhältnis. Manche wurden als Religionslehrerinnen an staatlichen oder städtischen Schulen tätig. Andere entschieden sich für Ehe und Familie anstelle des Berufs.[150]

Als Anfang der 30er Jahre Marie Louise Henry ihre Absicht zum Theologiestudium Landesbischof Rendtorff mitteilte, zeigte dieser in einem Gespräch grundsätzliche Offenheit für die Theologinnenarbeit. Er zögerte jedoch, sie zum Theologiestudium zu ermutigen, da ihre spätere Arbeit in der Kirche trotz des Theologinnengesetzes unklar war.[151] Mitte der 30er Jahre schlossen dann die ersten Theologinnen ihr Studium in Rostock mit der Perspektive ab, in den kirchlichen Dienst zu treten. Die kirchenpolitische Situation, der Konflikt zwischen der DC-Kirchenleitung und dem

---

145 Die Absicht des Ausschusses für Geistliche Angelegenheiten erläuterte dessen Berichterstatter Büchsel so: "Die Fassung des Ausschusses will dasselbe erreichen, jedoch in der Form, daß die volle amtliche Tätigkeit anerkannt wird. Es handelt sich bei den Frauen nicht um Übergangsstellen, sondern um eine Lebensstellung." (LKAS-Synodenakten Bd. 2: Protokolle der Frühjahrssynode 1929 der 2. ord. LS vom 16.4. bis 22.4.1929, Berichterstatter, S. 31.)

146 LKAS-Synodenakten Bd. 2: Frühjahrssynode April 1929, S. 37, Antrag des Synodalen Schliemann.

147 Darauf wies 1942 BARTHEL, Stellung, S. 54, in ihrem Vergleich zwischen dem Mecklenburg-Schweriner Gesetz und dem Theologinnengesetz der APU hin.

148 Während der Synodaldebatten von 1927-1929 berichteten einige SynodalInnen von der Existenz von Theologiestudentinnen, die bei weiterer Verzögerung kirchenrechtlicher Regelungen die mecklenburgische Landeskirche verlassen und in andere Landeskirchen wechseln würden.

149 LKAS-Synodenakten Bd. 1: Bericht über die 2. Tagung vom Verband ev. Theologinnen Deutschlands zu Marburg vom 4.-7.August 1926, S. 4.

150 Die Theologin M .L. HENRY berichtete im Interview 1992, daß es vor ihr an der Universität nur einige "Schmalspurtheologinnen" gegeben hätte, die den Beruf der Religionslehrerin anstrebten. Sie sei die erste Theologin gewesen, die eine kirchliche Anstellung als Volltheologin einging.

151 So die Theologin HENRY im Interview mit ihr am 21. November 1992.

BK-Bruderrat, wirkte sich einschränkend auf die Berufsmöglichkeiten der Theologinnen aus.[152] Marie Louise Henry legte im November 1936 das Fakultätsexamen ab, da ihr die kirchlichen Berufsaussichten unsicher erschienen.[153] Marta Bauer und Lydia Schröder nahmen 1937 an der ersten theologischen Prüfung der BK Mecklenburgs teil und legten 1940 dann ihr zweites Examen gastweise bei der intakten Kirche Hannovers ab.[154] In den Jahren ihrer praktischen Ausbildung blieben beide in Rostock. Lydia Schröder übernahm bis zu ihrem gesundheitlich bedingtem Wechsel nach Bayern die übergemeindliche Jugendarbeit der Bekennenden Kirche Mecklenburgs. Dies entsprach ihrer Berufsvorstellung eher als ein volles Gemeindepfarramt mit Kanzelrecht und Sakramentsverwaltung, das sie erst später aufgrund ihrer praktischen Erfahrung auch für Theologinnen als Möglichkeit ansah.[155] Marta Bauer, die aus einer mecklenburgischen Pastorenfamilie stammte, arbeitete nach ihrem ersten Examen in einer Rostocker Gemeinde. 1942 bewarb sie sich um eine Anstellung beim Kirchgemeindeverband Kiel, die jedoch nicht zustandegekommen zu sein scheint.[156] Sie nahm 1940 an einer Theologinnentagung in Potsdam teil und ist wie Lydia Schröder 1935 auf der Mitgliederliste des deutschen Verbandes evangelischer Theologinnen zu finden.

Marie Louise Henry hingegen, die 1936 als erste Theologin in ein kirchliches Ausbildungs- und Anstellungsverhältnis der mecklenburgischen Kirche eintrat, zeigte wenig Interesse am Theologinnenverband. Ihre Berufsperspektive war es seit ihrer Schulzeit, Gefängnisseelsorgerin zu werden. Die Lektüre eines Buches über die Arbeit mit Strafgefangenen und Berichte über die Seelsorgearbeit Sophie Kunerts in einem Hamburger Frauengefängnis hatten sie dazu angeregt. Ihre familiäre und schulische Umgebung unterstützte ihren Wunsch zumindest teilweise. Bei den Professoren an der theologischen Fakultät der Universität Rostock fand sie - wie auch ihre "nichtarische“ Studienfreundin Gerda Friedmann - freundliche Aufnahme, während sie zu ihren männlichen Studienkollegen wenig Kontakt hatte. An geschlechtsspezifische Differenzen während des Studiums, wie z.B. die Erstellung einer Katechese statt einer Predigt bei den Prüfungen in Praktischer Theologie, erinnerte sich Marie Louise Henry nicht.[157]

Nach ihrem Ersten Examen ordnete sie der mecklenburgische BK-Führer Beste einem Pastor zu, der für die Krankenhausseelsorgearbeit an den Rostocker Universitätskliniken zuständig war. Sie

---

152 Daß es in der offiziellen mecklenburgischen DC-Kirche keine Theologinnen gab und auch keine weiteren Überlegungen hinsichtlich der Theologinnenarbeit angestellt wurden, zeigen die spärlichen schriftlichen Quellen in den Theologinnenakten des OKR für die Jahre 1933-1945. Dort finden sich lediglich zwei Rundschreiben der DEK an die obersten Behörden der deutschen evangelischen Landeskirchen aus den Jahren 1940 und 1942 sowie ein kurzer Briefwechsel bezüglich der BK-Vikarin Marta Bauer. (LKAS-Theologinnenakten Bd. I.)

153 Aus dem Interview mit Marie Louise HENRY.

154 Die Daten bezüglich Lydia Schröder sind dem Lebenslauf entnommen, den sie ihrer Bewerbung um Ausnahme auf die bayerische Theologinnenliste beilegte (LKAN: LKR IV 407a Bd. I Brief Lydia Schröders an den bayerischen OKR vom 27. 12. 1944) sowie dem Nachruf von TIMM, Lydia Schröder. Die Angaben über Marta Bauer entstammen einem Schreiben des Ev. luth. Kirchgemeindeverbandes Kiel an den OKR Schwerin vom 9.2.1942. (LKAS-Theologinnenakten Bd.1.)

155 Vgl. TIMM, Lydia Schröder, S. 34f.; Siehe auch die Darstellung zur Entwicklung der Berufskonzeption Lydia Schröders zu Beginn der 50er Jahre im bayerischen Teil B 3.2.

156 Die Antwort des von der DC gestellten OKR Schwerin auf die an ihn gerichtete Anfrage des Ev.-luth. Kirchgemeindeverbandes Kiel (Verbandsausschuß) vom 9.2.1942, ob dort etwas bekannt sei, "was gegen die Anstellung Bedenken hervorrufen könnte" lautete: "Dem Oberkirchenrat ist die Vikarin Marta Bauer nicht bekannt." (LKAS-Theologinnenakten Bd. I.)

157 In § 4 des Pfarrgehilfinnengesetzes von 1929 war dagegen bezüglich der ersten Theologischen Prüfung festgelegt: "Statt einer ausgearbeiteten Predigt ist für die schriftliche Prüfung der ausführliche Entwurf einer Bibelstunde einzureichen. In der mündlichen Prüfung fällt die Predigtprobe fort."

begleitete diesen bei seiner Seelsorgetätigkeit. Durch gemeinsame Gespräche sowie die Lektüre von Lutherschriften versuchte er, ihre theologische Bildung zu vertiefen. Um ihre Kenntnisse im diakonischen Bereich zu erweitern, ging sie, vermittelt durch einen Rostocker Kirchenhistoriker, für ein halbes Jahr an das Johannesstift in Berlin/Spandau und arbeitete dort in verschiedenen Bereichen diakonischer Arbeit mit. So beteiligte sie sich an der Pflegearbeit im Altersheim, gab Konfirmandenunterricht für schwererziehbare Jugendliche, hielt Bibelarbeiten mit Schwerbehinderten und sang im Chor mit. Sie bezeichnet diese Ausbildungsphase als "reiche Sache".[158] Bis 1942 wirkte sie dann als BK-Vikarin in der Rostocker Heilig-Geist-Gemeinde. Sie war dort einem Pastor zugeordnet, der für die Krankenhausseelsorge einer Frauenklinik zuständig war. Um zu einer vertieften Kenntnis der Krankenhauskontextes zu kommen, nahm M.L. Henry zunächst einige Zeit am Pflegedienst der Frauenstation teil. Sie besuchte einzelne Kranke und hielt in den Krankenhaussälen mit 20 bis 30 Betten Andachten. In der Heilig-Geist-Gemeinde arbeitete sie im Bereich Frauen- und Jugendarbeit sowie in der Konfirmandenarbeit mit. Kirchenpolitisch hatte sie sich zunächst 1937/38 als eine Art "Adjunktin" von Niklot Beste betätigt, indem sie von dessen Pfarramtssitz Neu-Buckow die Dokumente des Kirchenkampfes abholte und eine Art Denkschrift über den Weg der mecklenburgischen BK verfaßte.[159] Diese Tätigkeit führte vermutlich dazu, daß der Rotkreuzdienst ihre Meldung bei Kriegsbeginn mit dem Verweis "politisch unzuverlässig" ablehnte.

Nachdem ihr Verdienst von 80 Mark Kollektengeld der BK pro Monat nicht ausreichte, suchte sich sich zunächst durch die Einschreibung in Studiengänge für Literatur, Geschichte, Italienisch und Deutsch eine Grundlage für neue Berufsperspektiven zu schaffen.[160] 1942 erhielt sie durch die Vermittlung eines früheren Universitätslehrers das Angebot, für 280 Mark im Monat in Hamburg eine halbe Stelle als wissenschaftliche Assistentin der Luthergesellschaft sowie eine halbe Stelle in einer Gemeinde in Hamburg-Eimsbüttel zu übernehmen. Kirchenpolitisch teilte sie weiterhin die Richtung der mecklenburgischen BK, die sich an den lutherischen intakten Kirchen orientierte. Von der Existenz des BK-Vikarinnenausschusses wußte sie nichts. Einen Wunsch nach Predigt und Sakramentsverwaltung hatte sie nicht.[161] Für die Frauenfrage interessierte sie sich nicht. Sie bevorzugte einen individuellen Weg. Die BK-Kirchenleitung und die Universitäten erlebte sie als offen für die Theologinnenarbeit, im Unterschied zu ihren männlichen Vikarskollegen.[162]

---

158 So Marie Louise HENRY im Interview.

159 Diese Denkschrift diente nach 1945 als Grundlage für die Arbeit von BESTE, Kirchenkampf in Mecklenburg und für die Dissertation Marie Louise Henrys, für die sie außerdem u.a. noch die Akten der DC-Kirchenleitung in Schwerin heranzog.

160 Marie Louise HENRY im Interview zur Frage ihres Lohns in den Jahren bis 1942: "Also wissen Sie, das war ganz minimal. Das waren 80 Mark im Monat. Und ich denke jetzt noch manchmal daran: Wenn nicht dieser alte Onkel gelebt hätte (...), dann wäre es überhaupt nicht möglich gewesen. Ich weiß überhaupt nicht, was ich hätte tun sollen. Ich hätte mir vielleicht diese Bekennende Kirche gar nicht leisten können. Ich weiß es einfach nicht. Denn leben konnte man davon nicht."

161 Marie Louise HENRY im Interview: "Nein zu keinem Zeitpunkt, und ich glaube auch, daß ich dieses Pfarramt als solches nicht angestrebt habe. Sondern mir war ganz klar, daß es viele Arbeitsfelder für die Frau geben konnte. Das sehen Sie ja schon allein daran, daß ich ja nach verschiedenen Richtungen ausgegriffen habe, die man hätte erobern können, auf die ich zugegangen wäre, wenn sich nicht plötzlich die Universität aufgetan hätte."

162 Marie Louise HENRY im Interview zur Reaktion über ihre und Marta Bauers Teilnahme an diesem mecklenburgischen VikarInnentreffen der BK: "Da hieß es dann: Ja, wir wären ja nun da. Aber ob das immer so sein würde bei diesen Vikarstagungen, das wüßten sie noch nicht. Da haben wir beide gedacht: Ja, so beglückt über uns sind sie nun auch wieder nicht!".

### 3.2. Der Weg zum Pfarrvikarinnengesetz 1954

*Das geringe Ausmaß der Theologinnenarbeit bis 1954*

Auf eine Umfrage der EKD-Kirchenkanzlei nach dem Umfang der Theologinnenarbeit in den einzelnen deutschen Landeskirchen antwortete der mecklenburgische Oberkirchenrat 1947, daß dort Theologinnen in nicht "nennenswerter" Zahl beschäftigt seien.[163] Tatsächlich war zu diesem Zeitpunkt lediglich die Vikarin Elisabet Asmus im vollen kirchlichen Dienstverhältnis. Sie war bis 1945 in der pommerschen Kirche als Vertrauensvikarin tätig gewesen und unterrichtete nach Kriegsende an dem Katechetischen Seminar in Schwerin. Die Theologinnen, die vor 1945 im Rahmen der mecklenburgischen Bekennenden Kirche gearbeitet hatten, suchten nach 1945 neue Wege. Marie Louise Henry, die bei Kriegsende zu ihrer Familie nach Rostock zurückgekehrt war, half einige Zeit in der Heilig-Geist-Gemeinde in Rostock mit, schlug dann aber 1947 als wissenschaftliche Assistentin an der theologischen Fakultät den akademischen Weg ein. 1948 promovierte sie mit einer "Studie zum Kulturkampf der Deutschen Evangelischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der mecklenburgischen Verhältnise". Marta Bauer arbeitete ebenfalls einige Zeit als wissenschaftliche Assistentin an der theologischen Fakultät in Rostock und ging dann an das Berliner Missionsseminar.[164] So blieb es bis 1954 dabei, daß nur eine voll ausgebildete Theologin im kirchlichen Dienst stand.

Als erste mecklenburgische Theologin der Nachkriegszeit legte 1953 Erika Kahlbom das erste kirchliche Examen ab und begann dann mit der praktischen Ausbildungszeit: "Während des halbjährigen Lehrvikariats in einer Schweriner Gemeinde wurde mir die Möglichkeit gegeben, im Konfirmandenunterricht, Kindergottesdienst, Gemeindekreisen, Andacht und Seelsorge mitzuarbeiten. Hauptgottesdienst und Amtshandlungen waren ausgeschlossen. Anschließend war ich im Reisedienst der Frauenhilfe und in einer diakonischen Anstalt für behinderte Kinder tätig. Auf eigenen Wunsch, aber mit Billigung der Landeskirche, besuchte ich von Oktober 1954 bis April 1955 das Vikarinnenseminar in Berlin (Spandau), da es in Mecklenburg keine Möglichkeit gab für eine Frau, am Predigerseminar teilzunehmen (einige Jahre später wurden Kurse in der Kirche der VELKD für Theologinnen durchgeführt). Im Oktober 1955 machte ich das zweite Theologische Examen vor der Prüfungskommission der Ev. luth. Landeskirche Mecklenburgs. Zum ersten Mal machte eine Frau in Mecklenburg dieses Examen und wurde dann von der Landeskirche angestellt."[165]

Die Aufnahme einer ehemaligen DC-Theologin aus der sächsischen Kirche lehnte der mecklenburgische OKR 1949 ab, obwohl deren Heimatkirche dies als einen "wirklichen Fall der Seelsorge, (...) den ich hiermit der befreundeten Landeskirche mit warmer Befürwortung" eindringlich nahelegte.[166] Anläßlich eines Aufnahmegesuchs einer anderen Vikarin stellte der Oberkirchenrat klar,

---

163 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Antwortschreiben des OKR in Schwerin vom 5.5.1947 an die Kanzlei der EKD mit Bezug auf deren Schreiben vom 10.2.1947 Betrifft: Rechtsstellung der Vikarinnen.

164 Diese Angaben sind den Interviews mit Marie Louise HENRY und Erika KAHLBOM entnommen. Sie werden durch die Angaben im "Vorläufigen Verzeichnis der Vikarinnen" in dem Kommunikationsorgan des Theologinnenverbandes "Die Theologin" im Jahre 1953/54 bestätigt.

165 Sammlung KAHLBOM: Erika Kahlbom, Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung der Frau im Pfarramt in der Landeskirche Mecklenburgs. Persönliche Erlebnisse und Erfahrungen während meiner 35-jährigen Dienstzeit in der Landeskirche Mecklenburgs, Schwerin 25.5.1988 (2 S. - unveröffentlicht).

166 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: ELKS-Landesbischof Hahn: Beurteilung der Vikarin Ruth Lauber am 16.10.1948. Der mecklenburgische OKR beantwortete die Bewerbung Ruth Laubers vom 18.6.1948 am 20.1.1949 mit dem Satz:

daß er dafür zuständig war, Theologen und Theologinnen anzustellen und über ihre Verwendung und Ordination zu entscheiden. Hinsichtlich der Ordination von Theologinnen strebte er zumindest mit den anderen beiden lutherischen Kirche in der DDR eine Übereinstimmung an. Eine Dienstanweisung sollte die Dienstaufgaben von Theologinnen festhalten. Diese sollten zum einen den Maßgaben der VELKD, zum anderen aber auch den spezifischen Dienstpflichten in einer konkreten Situation entsprechen. Grundsätzlich wurde erwartet, daß einige mecklenburgische Theologinnen in den landeskirchlichen Dienst treten würden. Deshalb sollte ein Stellenbesetzungsplan aufgestellt werden, um fertig ausgebildete Theologinnen entsprechend der Dringlichkeit in die entsprechenden Stellen einzuweisen.[167]

*Das Bemühen um ein Vikarinnengesetz*

Im Mai 1952 richtete die Mecklenburgische Pastorenkonferenz angesichts des fehlenden pastoralen Nachwuchses für den kirchlichen Dienst die Bitte an den Oberkirchenrat, Vikarinnen auch zur Verwaltung eines vollen Pfarramtes anzustellen. Mögliche neutestamentliche Einwände sah sie als zeitgeschichtlich bedingt an. Sie erwartete, daß die Gemeinden die Arbeit der Theologinnen akzeptieren würden, wenn sich deren Befähigung erweisen würde. Angesichts der Alternative, weibliche Theologinnen oder männliche Diakone zum Pfarrdienst zuzulassen, zählte für die mecklenburgischen Pastoren die volle theologische Ausbildung mehr als das männliche Geschlecht. Die Mecklenburgische Pastorenkonferenz bat den Oberkirchenrat, "wie in anderen Landeskirchen ein Vikarinnengesetz vorzubereiten."[168] Der mecklenburgische Oberkirchenrat legte 1953 der Synode den Entwurf für ein Vikarinnengesetz vor, nachdem er entsprechende Gesetze einiger westlicher Landeskirchen wie z.B. Rheinland, Westfalen und Bremen zur Kenntnis genommen hatte. Er betonte, daß auch in anderen Landeskirchen die Theologinnen besoldungsmäßig nicht gleichgestellt waren.[169]

1954 richtete die Mecklenburgische Pastorenkonferenz den Wunsch nach einem Theologinnengesetz direkt an die Synode. Sie begründete ihr Anliegen damit, daß die Zahl künftiger Vikarinnen für den kirchlichen Dienst langsam wachse. Das Pfarrgehilfinnengesetz von 1929 entspreche weder den gewandelten Bedürfnisen der Theologinnen noch den aktuellen Erfordernissen der mecklenburgischen Landeskirche.[170] Der geistliche Ausschuß der Synode beschäftigte sich bei der Frühjahrssynode 1954 mit diesem Antrag und richtete im Namen der Synode die Bitte an den Oberkirchenrat, eine Neufassung des Gesetzes von 1929 vorzunehmen und einen Stellenplan für

---

"Bedauerlicherweise ist dem Oberkirchenrat nicht möglich, Sie in den Dienst der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Mecklenburgs zu übernehmen."

167 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: OKR Schwerin Aktennotiz vom 23.10.1951: Betrifft: Vikarin van der Heyden.

168 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Domprediger H. Fehlandt im Auftrag der Mecklenburgischen Pastoren-Konferenz an den OKR in Schwerin vom 23.5.1952 Betr.: Nachwuchs für den kirchlichen Dienst.

169 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V.23: Vermerk von OKR Schwerin/Beste: An OKR Frahm fachgemäß mit der Bitte um weitere Bearbeitung vorzulegen.

170 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Schreiben von Domprediger Fehlandt im Auftrag der MPK an die Landessynode vom 24.5.1954: Betr.: Neufassung eines Vikarinnen-Gesetzes.

Vikarinnen aufzustellen.[171] Dieser Beschluß wurde auf Anregung eines Synodalen auch den Theologiestudentinnen mitgeteilt, um deren Motivation zu steigern.[172]

Im November 1954 sandte Landesbischof Beste an den Synodalpräsidenten Dr. Hachtmann den Entwurf für ein neues Theologinnengesetz. Er verwies auf den Beschluß des Geistlichen Ausschusses, daß das Pfarrgehilfinnengesetz von 1929 als Grundlage beibehalten und nur in einigen Punkten den heutigen Verhältnissen angeglichen werden sollte.[173] Als weitere Grundlage für den Gesetzentwurf hatte der Oberkirchenrat eine von Dr. Neumann aus dem lutherischen Kirchenrat erstellte "Übersicht über die Regelungen der Dienstverhältnisse der Theologinnen in den Gliedkirchen der EKD (Stand 1.9.1954)" verwandt.[174] Landesbischof Beste hob hervor, daß sich der mecklenburgische Entwurf hinsichtlich der Besoldung an der großzügigen Regelung Hannovers orientierte, die den Theologinnen 90% des Pfarrgehaltes zugestand. Eine geringere Besoldung der Theologinnen im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen sei gerechtfertigt, da sie keine Pfarrfamilie damit unterhalten müßten.

Hinsichtlich der Arbeitsfelder sei es bei den drei bisherigen Bereichen Wortverkündigung, Lehrtätigkeit und Seelsorge in Anstalten und Gemeinden geblieben. Nur in besonderen Fällen sei eine Erweiterung zur Wortverkündigung im Gemeindegottesdienst oder zur Übernahme von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Rahmen bestimmter Aufgabenfelder denkbar. Die Bezeichnung der kirchlich angestellten Theologinnen sollte zukünftig "Vikarin" nicht "Pfarrgehilfin" lauten. Der frühere § 12, der eine Übernahme der Theologinnen aus staatlichen oder städtischen Dienstverhältnissen vorsah, wurde angesichts der neuen politischen Verhältnisse gestrichen. Die Überlegungen hinsichtlich der Ordination bzw. Gleichstellung der Theologinnen in einzelnen Aspekten wurde unter Hinweis auf eine entsprechende Bitte aus den kirchenleitenden Gremien der VELKD zurückgestellt.[175] Ein Stellenplan mit 17 Vikarinnenstellen benannte erstmals konkrete Arbeitsplätze für Theologinnen.[176]

Landesbischof Beste begründete diesen Entwurf in seiner Stellungnahme damit, daß vor allem eine Übereinstimmung mit dem in anderen Landeskirchen Üblichen gesucht worden sei. Ausgangspunkt sei nicht der Gedanke einer vollen Gleichberechtigung der Geschlechter gewesen, sondern die Rücksicht auf die "Eigenart der Frau". Die Vikarinnen sollten zu ihrem Dienst eingesegnet werden und unter Umständen die Sakramentsverwaltung in bestimmten Amtsbereichen

---

171 LKAS-Synodenakten 5II: Wahl und Verhandlungen zur V. ordentlichen Landessynode Bd II. (1954-1958. 1964). Protokoll der 6. Tagung der V. ordentlichen Landesynode vom 31. Mai bis 3. Juni 1954 in Schwerin, S. 14 Bericht des Geistlichen Ausschusses.

172 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Schreiben des OKR an den Dekan der Theolog. Fakultät Rostock vom 22.7.1954: Betr: Neufassung des Vikarinnengesetzes.

173 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Bischof Beste, Begründung des Gesetzentwurfes vom 16.11.1954.

174 Siehe dazu eine entsprechende Bemerkung Bestes vom 8.10.1954 auf dem Schreiben des Luth. Kirchenamtes der VELKD/Dr. Neumann an die Herren Mitglieder des Unterausschusses vom 29.9.1954, dem die genannte "Übersicht" über das Theologinnenrecht in den verschiedenen Landeskirchen beilag: "beschleunigter Umlauf den Herren Mitgliedern des OKR vorzulegen. Ich beabsichtige, einen Entwurf für die Neufassung des KG vom 6.5.1929 zu erarbeiten und benötige dafür dieses vorzüglich zusammengestellte Material dringend." (LKAS-Theologinnenakten Bd. I).

175 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V. 33: Begründung Bestes für den Entwurf eines neuen Theologinnengesetzes vom 16.November 1954.

176 LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V. 33: "Stellenplan für Vikarinnen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs" - Beilage des Entwurfs Niklot Bestes für ein neues Kirchengesetz vom 16.11.1954.

übertragen bekommen. Beste betonte die Notwendigkeit, daß die Vikarinnen bei der Ausübung ihres kirchlichen Dienstes selbständig sein sollten.[177]

Manche SynodalInnen übten deutliche Kritik an dem Gesetzentwurf. Ihrer Meinung nach erfüllte er nicht den Zweck, Frauen zum Theologinnenberuf zu ermuntern und damit die Lücken im Pfarrdienst zu verringern. Andere SynodalInnen kritisierten die Einschränkung der Wortverkündigung von Theologinnen angesichts der Bewährung von Frauen als Lektorinnen im Gemeindegottesdienst. Das Verbot der öffentlichen Wortverkündigung aufgrund der biblischen Schweigegebote sei nicht einsichtig, wenn in anderen Fällen Frauen zu öffentlicher Rede zugelassen würden. Einige SynodalInnen stellten auch die Trennung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als zentrale Funktionen des Geistlichen Amtes in Frage sowie die Regelung, daß im Ausnahmefall die Sakramentsverwaltung möglich sein sollte. Sie argumentierten damit, daß wenn die Sakramentsverwaltung den Theologinnen im Ausnahmefall möglich sein sollte, die Theologinnen dazu ordiniert werden und das volle Pfarramt übertragen bekommen sollten. Außerdem sollten sie hinsichtlich Ausbildung, Anstellungsverhältnis und Besoldung ihren männlichen Kollegen gleichgestellt werden. Andere plädierten dafür, daß die praktische Bewährung der Theologinnen als Argument für weitere Befugnisse über das in diesen Entwurf Vorgesehene hinaus dienen könnte.

Einige Synodale befürworteten eine zusätzliche pädagogische Vorbildung von Theologinnen für den Tätigkeitsbereich "Lehrtätigkeit". Nur wenige Synoldale orientierten sich wie Landesbischof Beste vor allem an dem, was in anderen Landeskirchen üblich war. Sie fanden die Kann-Klausel für eine Erweiterung der Arbeitsaufgaben in § 1 ausreichend. Einige Synodale strebten an, den Theologinnen regulär Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung - wie in den unierten Kirchen - zu übertragen, da "Mecklenburg nicht immer am Schluß zu stehen braucht".[178]

§ 1 des Gesetzentwurfs, der die Arbeitsbereiche der Theologinnen festlegte, wurde schließlich während der Beratungen des Geistlichen Ausschusses umformuliert. Ausschlaggebend dafür war nicht zuletzt die Äußerung der Kreiskatechtin und späteren Theologin, der Synodalin Kulow: "Sie glaubt, daß nicht alle Vikarinnen den Wunsch haben werden, in ein Pfarramt zu kommen. Aber sie möchten doch im Rahmen ihrer Tätigkeit die Möglichkeit zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung haben."[179] So gab der Geistliche Ausschuß die Aufzählung der drei Arbeitsfelder plus "Kann-Regelung" auf, die die Theologinnen als Abqualifizierung ihrer Arbeit verstanden hatten. Er formulierte positiv die Orientierung der Theologinnenarbeit am geistlichen Amt, die im individuellen Fall auch eingeschränkt sein konnte. § 1 lautete in überarbeiteter Form: "Das Amt der Vikarin in der ELLM umfaßt je nach persönlicher Eignung einzelne oder alle Aufgaben des geistlichen Amtes. Die Vikarin führt ihr Amt selbständig im Rahmen einer vom Oberkirchenrat erlassenen Dienstanweisung."[180]

Die Mehrheit der SynodalInnen unterstützte dies und auch die anderen Änderungen, die der Geistliche Ausschuß an dem Gesetzentwurf von Landesbischof Beste vorgenommen hatte. So

---

177 LKAS-Synodenakten 5II: Protokoll über die 7. Tagung der V. ord. LS vom 29.11.-2.12.1954: S. 7f. Debatte während der ersten Lesung des Vikarinnengesetzes.

178 LKAS-Synodenakten 5II: Protokoll über die 7. Tagung der V. ord. LS vom 29.11.-2.12.1954, S. 7f: Debatte während der ersten Lesung des Vikarinnengesetzes.

179 LKAS-Synodenakten 5II: Protokoll über die 7. Tagung der V. ord. LS vom 29.11.-2.12.1954, S. 8: Debatte während der ersten Lesung des Vikarinnengesetzes.

180 LKAS-Synodenakten 5II: Protokoll über die 7. Tagung der V. ord. LS vom 29.11.-2.12.1954, S. 20 Bericht des Geistlichen Ausschusses.

führte die Verabschiedung des "Kirchengesetzes vom 2. Dezember 1954 über die Vorbildung, die Anstellung und den Dienst von Vikarinnen in der Evangelisch-Lutherichen Kirche Mecklenburgs" durchgehend zu Verbesserungen der Bedingungen der Theologinnenarbeit. Die Sonderbestimmungen für die praktischen Leistungen der Theologinnen im ersten und zweiten Examen wurden aufgehoben. Ihre Besoldung orientierte sich im Lehrvikariat an der ihrer männlichen Kollegen und betrug danach 90% des für Pastoren Vorgesehenen, wobei sie nur bis Stufe 9 der Besoldungsordnung vorrücken konnten. Bei Heirat sollten sie im Regelfall ausscheiden, jedoch hatte der Oberkirchenrat einen Ermessensspielraum. Die Bestimmungen über eine eventuelle Nachprüfung bei längerer Dienstunterbrechung fielen weg. Die Theologinnen sollten zukünftig an allen dienstlichen Zusammenkünften teilnehmen.

In der abschließenden synodalen Diskussion wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß eine endgültige Entscheidung über die Ordination von Theologinnen weiterhin ausstand. Dies sollte bei der Veröffentlichung des Gesetzes deutlich werden. Ein Synodaler wünschte eine Erklärung der Synode, daß weiterhin die Übernahme einer vollen Pfarrstelle durch Theologinnen nicht der Normalfall sein sollte. Die Mecklenburgische Pastorenkonferenz dankte nach der Verabschiedung des Vikarinnengesetzes der Landesynode für ihre Bemühungen um Regelungen, die der Theologinnenarbeit förderlich waren. Auch der Stellenplan, wie er in § 11 des Vikarinnengesetzes vorgesehen war, fand die Zustimmung der SynodalInnen, ohne daß eine ausführliche Diskussion stattfand. Lediglich eine Erweiterung wurde vorgenommen. Zu den sieben Vikarinnenstellen in Kirchengemeinden, zwei Stellen in Anstalten und drei in kirchlichen Werken (Innere Mission, Frauenhilfe, Jugendarbeit) und je einer Krankenhausseelsorgestelle in Schwerin und Rostock sowie drei Stellen für Lehrtätigkeiten in kirchlichen Ausbildungsstätten kam noch eine Stelle für die Kindergottesdienstarbeit auf landeskirchlicher Ebene hinzu.[181]

*Das mecklenburgische Vikarinnengesetz von 1954 im Vergleich zu den Richtlinien der VELKD für die Theologinnenarbeit aus dem Jahre 1956*

Wie von Landesbischof Beste mehrmals während der Debatten über ein neues mecklenburgisches Vikarinnengesetz betont, strebte parallel zu diesen Bemühungen die VELKD eine Vereinheitlichung oder zumindest Annäherung der Rechtspositionen in den Gliedkirchen der VELKD bezüglich der Theologinnenarbeit an. Die Kirchenleitung der VELKD hatte im Oktober 1950 den VELKD-Vizepräsidenten und Leiter der Berliner Stelle des Lutherischen Kirchenamtes, Dr. Zimmermann, mit der Einberufung eines entsprechenden Ausschusses beauftragt. An diesem waren zunächst Vertreter des lutherischen Kirchenamtes, Mitglieder der Kirchenleitungen der verschiedenen VELKD-Kirchenleitungen und die Vikarin Dr. Elisabeth Haseloff beteiligt, die ein volles Pfarramt selbständig verwaltete. Der Ausschuß traf sich dreimal im ersten Halbjahr 1951 und erreichte dabei weitgehend Übereinstimmung in einer Reihe von praktischen Fragen, nicht jedoch hinsichtlich des theologischen Verständnisses der Theologinnenarbeit. So existierten unterschiedliche Auffassungen, was das Verhältnis zum geistlichen Amt anbelangte, die Konsequenzen der Ordination, die Bedeutung des Geschlechterverhältnisses aufgrund der Schöpfungs-, Erhaltungs- und Heilsordnung für den theologisch legitimen Umfang der Theologinnenarbeit, z.B. hinsichtlich

[181] LKAS-Theologinnenakten Bd. I, V. 33: Stellenplan für Vikarinnen in der ELLM.

der Sakramentsverwaltung, der Gemeindeleitung und der Beschränkung auf einen weiblichen Adressatinnenkreis.[182]

Nach den Stellungnahmen der Gliedkirchen zu den ersten Ergebnissen des Theologinnenausschusses der VELKD richtete das Lutherische Kirchenamt die Bitte an die Leitungen der Gliedkirchen, zugunsten einer Vertiefung der Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen der VELKD und des Lutherischen Weltbundes die Rechtsstellung der Theologinnen innerhalb der Gliedkirchen an die vom Ausschuß erarbeiteten Orientierungen anzugleichen. Der Dienst der Theologinnen sollte deutlich vom vollen Pfarramt abgegrenzt werden, das mit dem Gemeindepfarramt gleichgesetzt wurde. Die Theologinnen sollten nicht ordiniert werden. Wo bisher die Ordination von Theologinnen möglich war, sollte diese ausgesetzt werden, bis eine gemeinsame theologische Klärung des Amtsverständnisses erfolgt wäre.[183]

Nachdem die Beratungen eine Zeitlang unterbrochen waren, wurden sie mit verringerter Teilnehmerzahl fortgeführt, um rascher zum Ziel zu kommen. Die einzige weibliche Teilnehmerin und Betroffene, die Vikarin Elisabeth Haseloff, wurde nicht mehr beteiligt.[184] Der Unterausschuß diskutierte im Jahre 1954 vor allem die Übertragung der Sakramentsverwaltung und die Ordination von Theologinnen. Die Ausschußmitglieder einigten sich schließlich, daß die Theologinnen nicht ordiniert, sondern eingesegnet werden sollten. In Notzeiten sollte ihnen auch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in eingeschränktem Maße übertragen werden können. Dafür sollte ihnen eine "jederzeit widerrufbare spezielle vocatio et missio" und ausdrücklich keine Ordination zugestanden werden.[185] Ihr Aufgabenbereich blieb wie bei den Beratungen 1951 festgelegt.[186]

Oberkirchenrat Dr. Neumann formulierte Anfang Februar 1955 einen Entwurf für VELKD-Richtlinien zu den Dienstverhältnissen der Theologinnenarbeit mit der Bitte um Stellungnahme aus den Gliedkirchen bis Ende März.[187] Dieser Entwurf stieß bei den Kirchen Schleswig-Holsteins, Mecklenburgs und Schaumburg-Lippes auf Zustimmung. Ihre grundsätzliche Akzeptanz, verbunden mit Anregungen zur Veränderung einzelner Aspekte, äußerten die Kirchen Sachsens, Bayerns, Thüringens, Lübecks und Braunschweigs. Fundamentale Änderungswünsche kamen hingegen aus Hannover und verspätet von der Hamburger Kirche nach einer Beratung mit den dortigen Vikarinnen.[188]

---

182 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Dr. Zimmermann, Bericht über die Tätigkeit des Theologinnen-Ausschusses der Vereinigten Kirche, erstattet im Juni 1951. Diesen Bericht kommentierte der Göttinger Theologen Dr. Martin Doerne folgendermaßen: "Wie der subsidiäre Biblizismus der im Ausschuß vorwaltenden rechtsdogmatischen Denkart und diese (ebenfalls nur subsidiäre) Schöpfungstheologie miteinander zusammenstimmen, auch dies wäre zum Gegenstand kritischer Fragen zu machen." (LKAS-Theologinnenakten Bd. II).

183 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Rundschreiben des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD an die Kirchenleitungen der Gliedkirchen der VELKD vom 15.5.1952 Betreffs: Stellung der Theologinnen.

184 LKAS-Theologinnenakten Bd. I: Vizepräsident Zimmermann, Niederschrift über eine Vorberatung für den Vikarinnenausschuß im Lutherischen Kirchenamt Berlin am 13.Juli nachmittags und abends 1954.

185 Damit wurde auch ein gewisser Kompromiß erreicht zwischen dem in den Ausschußberatungen des öfteren zur Sprache kommenden Bedarf der östlichen Gliedkirchen an Theologinnen im Gemeindedienst zur Kompensation des dort eklatanten Pfarrermangels und dem teilweise eher katholischen Verständnis von Amt und Priesterweihe, das dem Ordinationsverständnis einiger westlicher Ausschußmitglieder zugrundelag.

186 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Dr. Zimmermann, Protokoll der Sitzung des vorbereitenden Vikarinnenausschusses am 15./16.Dezember 1954 im Johannesstift.

187 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes der VELKD an die Gliedkirchen der VELKD vom 4.2.1955.

188 Eine Auswertung der Reaktionen aus den VELKD-Gliedkirchen auf den Entwurf der "Richtlinien" findet sich in einem Rundschreiben der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes der VELKD an die Leitungen der Gliedkirchen der

Die Vertretung der lutherischen Pfarrvikarinnen im Konvent der evangelischen Theologinnen in Deutschland lehnte den Entwurf grundsätzlich ab und bezeichnete ihn in ihrer Stellungnahme an die Bischofskonferenz der VELKD als "völlig untauglich". Diese Stellungnahme hatten vier Theologinnen aus lutherischen Landeskirchen unterzeichnet. Eine davon war die mecklenburgische Vertrauensvikarin Asmus.[189] Sie kritisierten zum einen das Zustandekommen des Entwurfs ohne die Mitbeteiligung der Vikarinnen in der zweiten Beratungsphase. Wie vorher schon die Hamburger Vikarinnen stellten sie das gewählte Vorgehen bei der Festlegung des Charakters und der Arbeitsfelder der Theologinnen in Frage: "Eigenart und Wesen des Amtes und der Arbeit der Pfarrvikarin sind in dem Entwurf nicht positiv gekennzeichnet, vielmehr nur als Subtraktion von Amt und Funktionen des heutigen Gemeindepfarrers."[190] Das Ergebnis sei, daß die Arbeit der Theologinnen eher der einer Gemeindehelferin entspreche. Dies behindere den Entwicklungsprozeß der Theologinnenarbeit.Die theologischen Überlegungen auch der lutherischen Theologinnen zu Amt und Ordination in den letzten Jahren seien ebenso unberücksichtigt geblieben wie die Veränderungen in der kirchlichen Praxis zu einer stärkeren Aufgliederung des geistlichen Amtes inklusive der Entwicklung hin zur auch lebenslangen Ausübung von Spezialaufgaben. Das Amt der Vikarinnen sei jedoch im Zuge dieser Auflösung der Fixierung auf das Parochialpfarramt als einziger Form des Amtes entstanden. Die Theologinnen benötigten Spielräume für die normale Theologinnenpraxis durch sporadische oder kontinuierliche Möglichkeit zu Amtshandlungen und Sakramentsverwaltung. Die Notsituation heiße heute nicht unbedingt Pfarrermangel sondern eher "Säkularismus". Sie erfordere ungewohnte kirchliche Arbeitsweisen, z.B. missionarischer Art. Die Theologinnen bräuchten dafür Ordination und Sakramentsverwaltung. Angesichts dieser Analyse des Richtlinien-Entwurfes bat die Vertretung der lutherischen Vikarinnen die VELKD-Bischofskonferenz, einen neuen Ausschuß einzusetzen, in dem eine "zahlenmäßig angemessene Vertretung der lutherischen Theologinnen und solcher Theologen aus Kirche und Universität vertreten sein sollte, die sich bereits längere Zeit mit der Theologinnenarbeit in verantwortlicher Weise beschäftigt“ hatten.[191]

Die Kirchenleitung der VELKD bildete jedoch keinen neuen Ausschuß, sondern beschäftigte sich in ihren Beratungen mit den eingegangenen Reaktionen auf den Entwurf von Seiten der Gliedkirchen. Der erweiterte Kreis der Sachreferenten aus den VELKD-Gliedkirchen, an dem u.a.

---

VELKD vom 25.7.1955. Siehe außerdem folgende Abschrift: Ev.-luth. Kirche im Hamburgischen Staate: Anlage zu Punkt 18 der Tagesordnung des LKR vom 9.6.1955; Entwurf: Geändert in der Besprechung mit den Vikarinnnen am 20. Mai 1955. Anmerkungen zu "Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Theologinnen innerhalb der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. (LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 45.)

189 Im Unterschied zu anderen Landeskirchen existierte in Mecklenburg dieses Amt offiziell zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Dies hing zum einen mit der geringen Anzahl mecklenburgischer Theologinnen zusammen. Zum anderen war diese Funktion auch nicht im mecklenburgischen Vikarinnengesetz vorgesehen.

190 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Stellungnahme des Konventes evang. Vikarinnen in Deutschland/ Vertretung der luth. Pfarrvikarinnen an die Bischofskonferenz der VELKD z.Hd. des Hochwürdigsten Herrn Leitenden Bischof D. Dr. Lilje vom 18.6.1955 - unterzeichnet von Dr. Elisabeth Haseloff, Marianne Timm, Edith Günther, Elisabet Asmus.

191 Ebd: Als Ziel eines solchen Vorgehens gaben sie unter Hinweis auf einen beigelegten eigenen Entwurf für Richtlinien an: "Im Sinne der von uns eingereichten Richtlinien bitten wir um eine möglichst weitgehaltene Rahmengesetzgebung, die für die zukünftige Gestaltung des Amtes der Vikarinnen eine Hilfe und Stütze bedeuten kann und seine weitere Entwicklung nicht behindert." Diese Stellungnahme wurde durch die Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes der VELKD am 12.8.1955 an die Leitungen der Gliedkirchen der VELKD versandt und - wie eine entsprechende Bemerkung von Landesbischof Beste vom 15.8.1955 auf dem Schreiben vermuten läßt - von Beste selbst aufmerksam studiert und dem mecklenburgischen Oberkirchenrat zur Kenntnisnahme vorgelegt. (LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 45).

auch Landesbischof Beste teilnahm, veränderte lediglich einzelne Punkte des Entwurfes. Vor allem die Regelungen hinsichtlich der Arbeitsaufgaben, der Ausbildung und des Dienstkleids der Theologinnen waren in vielen Stellungnahmen kritisiert worden und wurden neu überdacht. Dabei betonte die Konferenz der Sachreferenten die begrenzte Funktion der Richtlinien gemäß der neuen Ordnung der Rechtsverhältnisse in der VELKD. Wichtige theologische Fragen hätten nicht geklärt werden können.[192] Die Kirchenleitung der VELKD nahm schließlich am 14. Dezember 1955 den überarbeiteten Entwurf der Richtlinien einstimmig an, der am 5. Januar 1956 in Kraft trat.[193]

Beim Vergleich der Regelungen im mecklenburgischen Vikarinnengesetz von 1954 und den Richtlinien der VELKD 1956 überrascht die kritiklose Zustimmung der mecklenburgischen Kirchenleitung zum Entwurf und zur Verabschiedung der VELKD-Richtlinien, da erhebliche Differenzen bezüglich des Verständnisses, des Umfangs und der Gestaltung der Theologinnenarbeit festzustellen sind. Die mecklenburgischen Regelungen vermittelten den Theologinnen deutlich mehr Anerkennung und Freiraum für ihre Arbeit durch eine stärkere Angleichung der Regelungen an die ihrer männlichen Kollegen.

So bezeichnete Art. 1 der VELKD-Richtlinien die Theologinnenarbeit als "Dienst eigener Art", während § 1 des mecklenburgischen Gesetzes vom "Amt" der Theologin sprach. Die Arbeitsfelder der Theologinnen konnten in Mecklenburg je nach persönlicher Eignung der Theologin alle oder einzelne Aufgaben des geistlichen Amtes umfassen und selbständig ausgeführt werden entsprechend einer jeweils vom OKR zu erlassenden Dienstanweisung. Dagegen legte § 6 der VELKD-Richtlinien fest, daß der Dienst der Theologinnen selbständig und eigenverantwortlich in Übereinstimmung mit entsprechenden Dienstanweisungen zu leisten war. Er konnte allgemeinkirchliche oder kirchgemeindliche Arbeitsbereiche umfassen, die den "besonderen Gaben der Frau" entsprachen. Dies bedeutete folgende Arbeitsbereiche:

a, in Krankenhäusern, Gefängnissen, Altersheimen und anderen Anstalten;

b, durch Leitung und Mitarbeit in den Werken der Kirche;

c, in Gemeinden, in denen eine Pfarrvikarinnenstelle eingerichtet ist, u.U. mit besonderen allgemeinen kirchlichen Aufgaben verbunden;

d, in den katechetischen Ämtern, bei der Ausbildung und Schulung der Katecheten und in der Erteilung der Christenlehre (Religionsunterricht);

e, an kirchlichen Seminaren, Bibelschulen, Sozialpädagogischen Anstalten, Kirchenmusikschulen, Heimvolkshochschulen und ähnlichen Anstalten.[194]

In besonderen Fällen konnte der Aufgabenkreis einer Pfarrvikarin in ihrer Dienstanweisung ein wenig erweitert werden. Für den Fall der Entsendung einer Pfarrvikarin anstelle eines Pfarrers wurde vorgesehen, die entsprechende Pfarrstelle aufzuheben und statt dessen eine Pfarrvikarinnenstelle einzurichten.[195]

---

192 LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 45: Schreiben des Leiters der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes der VELKD, Dr. Zimmermann, an die Kirchenleitung der VELKD, vom 28.11.1955.

193 LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 45: Schreiben des Leiters der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes der VELKD, Dr. Zimmermann, an die Kirchenleitung der VELKD und den OKR Mecklenburgs am 10.1.1956. Die "Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Pfarrvikarinnen innerhalb der VELKD" wurden im Amtsblatt der VELKD vom 15. Mai 1956 (Bd.1/Stück5) veröffentlicht.

194 Siehe VELKD-Richtlinien von 1956, Art. 6 (3).

195 Vgl. VELKD-Richtlinien von 1956, Art. 4 (4) und (5).

Insgesamt gesehen konzipierten die VELKD-Richtlinien die Theologinnenarbeit als eine Art Sammelsurium traditioneller Gemeindehelferinnentätigkeiten. Der Dienst der Pfarrvikarinnen wurde vor allem auf Frauen, Kinder und Jugendliche eingegrenzt. In Gemeindegottesdiensten durften sie nicht Altardienst, Predigt, Taufe und Abendmahl übernehmen. Amtshandlungen wie Trauungen, Beerdigungen, Konfirmationen und die Übernahme der Gemeindeleitung waren ihnen untersagt.[196] Gemeinsam war in den VELKD-Richtlinien und im mecklenburgischen Vikarinnengesetz festgelegt, daß die Theologinnen lediglich eingesegnet und nicht ordiniert werden sollten. Es ist daran zu erinnern, daß in Mecklenburg bereits Mitte der 20er Jahre und Anfang der 50er Jahre die Ordination von Theologinnen durchaus erwogen worden war, aber jeweils aus Rücksicht auf die Übereinstimmung mit den anderen Landeskirchen nicht eingeführt worden war. Gemeinsamkeit herrschte zwischen den VELKD-Richtlinien und dem mecklenburgischen Vikarinnengesetz auch darin, daß keine geschlechtsspezifischen Sonderbestimmungen für die Ausbildung mehr vorgesehen waren.[197] In dem Entwurf für die VELKD-Richtlinien waren zunächst auf bayerische Intervention ein praktisches Dienstjahr vor Studienbeginn sowie die Ausarbeitung einer Bibelstunde statt einer Predigt vorgesehen gewesen. Außerdem sollten die Theologinnen nicht auf pfarramtliche Handlungen befragt werden. Auf den massiven Einspruch der Vikarinnenvertretung und einiger Landeskirchen hin war die Verpflichtung zum praktischen Dienstjahr aus dem VELKD-Entwurf entfernt worden.[198] Hinsichtlich der Prüfungen und des Vikariats sahen die VELKD-Richtlinien vor, ein stärkeres Gewicht auf diejenigen Bereiche der kirchlichen Arbeit zu legen, die in den Dienstanweisungen für Pfarrvikarinnen vorgesehen waren.[199] Positiv bewerteten die Vikarinnen, daß in den VELKD-Richtlinien der Besuch eines VELKD-Predigerseminares für Theologinnen vorgesehen war. Eine entsprechende Bestimmung fehlte im mecklenburgischen Gesetz.[200] Hinsichtlich der Dienstkleidung war in § 13 des mecklenburgischen Vikarinnengesetz eine besondere Regelung in Aussicht gestellt worden. Nach Art. 9 der VELKD-Richtlinien waren die Gliedkirchen zuständig. In dem Entwurf hatte es geheißen, daß es sich um ein schwarzes Gewand handeln sollte, das der Würde des Dienstes entsprechen und sich deutlich vom Talar unterscheiden sollte. In der Praxis fand dies wenig Anklang. Die Besoldung und soziale Absicherung der Theologinnen wurde ebenfalls den Gliedkirchen überlassen. Sie orientierten sich an den Regelungen für Geistliche und betrugen mindestens 80% der Pfarrbesoldung. Das mecklenburgische Vikarinnengesetz sah 90% des Pfarrgehaltes vor und war damit näher an den Forderungen der Vikarinnen nach besoldungsmäßiger Gleichstellung. Bei Heirat einer Vikarin war in Art. 13 der VELKD-Richtlinien keinerlei Ausnahmemöglichkeit für eine Fortführung des Dienstes vorgesehen, wäh-

---

196 Der Wegfall der Unterlassungsbestimmungen des Entwurfs in Art. 6(4) in den 1956 verabschiedeten Richtlinien sollte aber nicht so verstanden werden, als ob diese Funktionen nun von den Theologinnen ausgeübt werden dürfen. Darauf wurde in dem Schreiben über das Ergebnis der Konferenz der Sachreferenten explizit hingewiesen (LKAS-Theologinnenakten Bd.II, V. 45): Schreiben des Leiters der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes des VELKD an die Kirchenleitung der VELKD vom 28.11.1955.

197 Mecklenburgisches Vikarinnengesetz 1954, §4 und §8.

198 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Luth. Vertretung des Konventes ev. Vikarinnen an die Bischofskonferenz vom 12.8.1955. Z.B. Braunschweig, Hannover, Sachsen. Vgl. LKAS-Theologinnenakten Bd. II, Schreiben von Dr. Neumann, Luth. Kirchenamt, Zusammenstellung der Anmerkungen der Gliedkirchen zum Entwurf der Richtlinien vom 25.7.1955.

199 Vgl. VELKD-Richtlinien von 1956, Art. 2 (2b).

200 Vgl. VELKD-Richtlinien von 1956, Art. 2 (2a).

rend in Mecklenburg der Oberkirchenrat im Einzelfall eine andere Entscheidung treffen konnte.[201] In anderen Bereichen, wie z.B. Dienstaufsicht, Mitgliedschaft in kirchlichen Körperschaften und Titel, stimmten das mecklenburgische Gesetz und die VELKD-Richtlinien weitgehend überein. Auf eine Fehlstelle des mecklenburgischen Vikarinnengesetzes, die vermutlich mit der lange Jahre geringen Anzahl mecklenburgischer Theologinnen zusammenhing, machte Artikel 8 der VELKD-Richtlinien aufmerksam, wo der Zusammenschluß und die Mitbeteiligung einer Vertreterin der Theologinnen an den ihre Berufsgruppe betreffenden Entscheidungen vorgesehen war.[202]

### 3.3. Schritte zum doppelten Weg im Theologinnengesetz von 1965

*Die Forderung nach weitestmöglichster Gleichstellung der Theologinnen durch die Mecklenburgische Pastorenkonferenz*

1957 richtete die Mecklenburgische Pastorenkonferenz einen Antrag an die Landessynode, in dem sie um "möglichst weitgehende Gleichstellung der Vikarinnen mit den Pastoren"[203] bat, vor allem hinsichtlich Dienstaufgaben, Amtstracht, Besoldung, Ordination im Anschluß an das zweite Examen, Amtsbezeichnung und Erweiterung ihres Stellenplans. Sie begründete ihre Forderung mit dem eklatanten Pfarrermangel, der zu einer schlechten geistlichen Versorgung der Gemeinden, einer Überlastung der vorhandenen Pfarrer durch permanente Vakanzvertretung und zum unbegleiteten Einsatz von Lehrvikaren führe. Lediglich eine Landgemeindepfarrstelle sollten Theologinnen nicht übernehmen können, da damit die körperlichen Kräfte von Frauen überfordert würden. In städtischen Gemeinden mit mindestens zwei Pfarrstellen sollten ihnen jedoch die zweiten Stellen offenstehen, bei denen sie keine Leitungsfunktionen wahrzunehmen hätten. Diese Einschränkung begründete die MPK nicht.

Landesbischof Beste versuchte, die Antragsteller zur Rücknahme dieser Eingabe zu bewegen. Er wies auf die Fortschrittlichkeit der mecklenburgischen Regelungen gegenüber den Theologinnen-

---

201 Vgl. Mecklenburgisches Vikarinnengesetz von 1954: § 15. Die luth. Vertretung des Konventes evang. Vikarinnen in Deutschland beurteilte in einer Stellungnahme diese strikte "Zölibatsregelung" in den verabschiedeten VELKD-Richtlinien als "Anachronismus gegenüber dem Vorhandensein verheirateter, arbeitender Vikarinnen". Ein solcher Beschluß führe dazu, daß teilweise Theologinnen im Falle der Eheschließung noch vor dem Abschluß ihrer Ausbildung durch das 2. Examen die Berufstätigkeit beenden müßten. Würde die Angleichung der landeskirchlichen Theologinnengesetze an die VELKD-Richtlinien erfolgen, wie von der VELKD-Kirchenleitung angestrebt, sahen die lutherischen Vikarinnen folgende Konsequenzen voraus: "Das würde für eine Reihe von Landeskirchen bedeuten, daß dadurch manche bisher von Vikarinnen geleistete kirchliche Arbeit sehr erheblich reduziert würde und es fragt sich, ob durch solche Reduzierung die Kirche ihre Aufgabe an den Gemeindegliedern besser erfüllen kann". Außerdem entferne sich so das Theologinnenrecht der VELKD-Kirchen immer stärker von den Regelungen in anderen EKD-Kirchen, wo ein anderer Ansatz für das Amt der Vikarinnen vorherrsche. Positiv wurde von den Vikarinnen an den erlassenen Richtlinien beurteilt, daß nicht mehr explizit die Durchführung pfarramtlicher Arbeitsvollzüge verboten wurde und eine Reihe geschlechtshierarchischer Regelungen bei der Überarbeitung abgeschafft wurden. Grundsätzliche Kritik äußerten sie jedoch an der Charakteristik der Theologinnenarbeit als "Dienst eigener Art" statt "Amt" und der Beibehaltung der Einsegnung statt Ordination. (LKAS-Theologinnenakten Bd II: Schreiben der Luth. Vertretung des Konventes ev. Vikarinnen in Deutschland an das Luth. Kirchenamt der VELKD in Hannover vom 19.6.1956, unterzeichnet von Dr. Elisabeth Haseloff).

202 Vgl. Richtlinien der VELKD vom 5.1.1956, Art .8 (1) und (2):
(1): Pfarrvikarinnen und Vikarinnen gehören dem unter der Leitung einer Vertrauensvikarin zu bildenden Vikarinnenkonvent an.
(2): Die Vertrauensvikarin wird vom Landesbischof für eine festzusetzende Zeit berufen. Der Vikarinnenkonvent kann Vorschläge machen. Sie kann in Angelegenheiten, die die Pfarrvikarinnen und Vikarinnen betreffen, zur Beratung zugezogen werden.

203 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief der MPK an die Landessynode der ELLM vom 20.2.1957 Betr. Vikarinnengesetz - mit Abschrift an den OKR Schwerin.

gesetzen anderer Kirchen der EKD und den VELKD-Richtlinien hin und berichtete von Bemühungen des OKR um die Verbesserung einzelner Aspekte. Eine Angleichung der Besoldung hielt er für falsch, da es sich bei der Bezahlung von TheologInnen nicht um einen Lohn für eine aufgebrachte Dienstleistung handelte sondern um eine Alimentation zur Bestreitung des Lebensunterhaltes. Da Männer mit ihrem Gehalt - im Gegensatz zu den zölibatär lebenden Theologinnen - den Familienunterhalt zu bestreiten hätten, und die kirchlichen Mittel beschränkt seien, käme eine Erhöhung der Theologinnenbesoldung nicht in Frage. Landesbischof Beste verwies auch auf grundsätzliche und psychologische Erwägungen, z.B. daß ein Konflikt mit den Pfarrfrauen zu vermeiden sei.[204] Hinsichtlich der Amtstracht erklärte Bischof Beste, daß sich der OKR bereits mit Mustern für eine amtliche Dienstkleidung der Theologinnen mit frauengemäßen Varianten am Männertalar beschäftigte und mit den betroffenen Theologinnen darüber im Gespräch sei. Eine Erweiterung des Stellenplans für Theologinnen hielt Landesbischof Beste für überflüssig angesichts der geringen Zahl bisher von Theologinnen besetzter Stellen und der Notwendigkeit von Einzelfallregelungen, entsprechend der jeweiligen Qualifikation der Vikarin und der nötigen Rücksicht auf die Gemeinde.

Die Landessynode 1957 beriet trotz der ablehnenden Haltung von Bischof Beste den Antrag der Mecklenburgischen Pastorenkonferenz. Der Geistliche Ausschuß lehnte eine Änderung des Vikarinnengesetzes von 1954 ab, forderte den Oberkirchenrat jedoch zu einer schnellen Klärung hinsichtlich Dienstkleidung, Dienstanweisung und Predigerseminarausbildung der Vikarinnen auf. In der Plenumsdebatte der Synode forderte der Vorsitzende der Mecklenburgischen Pastorenkonferenz, der Synodale Fehlandt, unter Hinweis auf die Praxis der Theologinnenarbeit, die Theologinnen zu ordinieren und ihnen die Sakramentsverwaltung zu übertragen, um z.B. nach Erteilung des Konfirmandenunterrichts die KonfirmandInnen einsegnen und in der Krankenhausseelsorge die Sakramente reichen zu können. Landesbischof Beste stellte die Prüfung dieses Vorschlags in Aussicht, der in der Konzeption des "doppelten Wegs" im Theologinnengesetz von 1965 dann rechtliche Akzeptanz fand.[205]

*Die Suche nach einem Amtskleid für Theologinnen*

Sowohl die Mecklenburgische Pastorenkonferenz im Mai 1956 als auch Landessuperintendent Pagels Anfang 1957 wiesen den Oberkirchenrat auf die unklare Situation hinsichtlich der Dienstkleidung der Theologinnen hin. Als konkreten Vorschlag nannten sie die Regelung in Berlin-Brandenburg. Dort trugen die Theologinnen den üblichen Talar mit einer Rüsche statt Beffchen. Der mecklenburgische Oberkirchenrat übernahm jedoch nicht diese Anregung, sondern wandte sich an einen Hamburger Spezialisten für Talarmoden[206] sowie an andere Landeskirchen und die

---

204 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Landesbischof Beste an den Sprecher der MPK, Fehlandt vom 12.3.1957. Dort führt er folgendes aus: "Wie müßte es psychologisch wirken, wenn eine Vikarin in der Besoldung voll mit den Pastoren gleichgestellt wird? Denken Sie doch bitte an eine Pfarrfrau, die sich keine Hilfe leisten kann. Die Familie muß mit dem Gehalt des Pastors auskommen. Wenn dann daneben eine Vikarin als einzelne Person wohnt und diese eine Hilfe nötig hat und sich diese auch leisten kann und dann durch ihre Bezahlung im Verhältnis zu dem Pastor, der verheiratet ist und Kinder hat, so gestellt ist, daß sie sich einen ganz anderen Lebenszuschnitt leisten kann."

205 LKAS-Synodenakten 5II: Protokoll der 14. Tagung der V. ord. LS vom 13.-16. Mai 1957: Protokoll vom 16. Mai, S. 1.

206 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Antwortschreiben des Talarmodenspezialisten Eggert vom 12.3.1957 und 16.7.1957 auf die Anfragen des mecklenburgischen Oberkirchenrats vom 20.2.1957 und vom 5.7.1987. Seinem Schreiben vom 16.7.1957 legte Eggert auch entsprechende Entwurfszeichnungen bei. In der Beschreibung seiner

Kirchenleitung der VELKD, um Auskünfte für Gestaltungsmöglichkeiten einer weiblichen Amtstracht zu erhalten. Die VELKD startete daraufhin eine Rundfrage bei den Kirchenleitungen der Gliedkirchen. In den Antworten einiger Landeskirchen wie Bayern und Braunschweig hieß es, daß sie ein spezielles Amtskleid für Theologinnen für entbehrlich hielten. Einige Landeskirchen hatten dagegen eigene Kleiderordnungen für das Amtskleid der Theologinnen. Sie nahmen Abweichungen am Talar, der auf männliche Körper zugeschnitten war, entsprechend der weiblichen Durchschnittsanatomie vor. Statt des Beffchens schlugen sie eine kleine Halskrause, einen weißen Stehkragen oder abgerundete Kragenecken vor. Die Ärmelöffnungen des Talars, die mit einem Anzugsjackett als Untergewand rechneten, wurden mit einem Innenärmel oder einem Rüschenbündchen geschlossen. Besondere Probleme gab es beim Brustkoller. Dieser wurde teilweise durch ein Faltenarrangement, durch einen tiefer liegenden bzw. schwungvoll zugeschnittenen Ansatz des Brustkollers oder durch eine durchgeknöpfte taillierte Talarform zu bewältigen gesucht.[207]

Die VELKD hatte großes Interesse an einem einheitlichen Amtskleid für Theologinnen aus den VELKD-Gliedkirchen, das sich deutlich von dem des Pfarrers unterscheiden sollte. In den Beratungen des Vikarinnenausschusses der VELKD kam es jedoch bis Ende 1957 zu keinem abschließenden Ergebnis. Die Mehrheit des Ausschusses befürwortete eine Anlehnung an das Hamburger Modell, eine taillierte mantelähnliche Form.[208] Eine weitere Behandlung des Themas kündigte eine Kirchenleitungssitzung an. Der mecklenburgische Oberkirchenrat übernahm die Anregung, sich an das Hamburger Modell als verbindliches Amtskleid anzulehnen, und äußerte gegenüber den drei examinierten Pfarrvikarinnen und den fünf Kandidatinnen der Theologie die Bereitschaft, bei Mitteilung der entsprechenden Körpermaße ein solches Amtskleid zu vermitteln.[209] Bei den Theologinnen stieß jedoch das Hamburger Modell auf wenig Zustimmung. Landesbischof Beste betonte daraufhin das Recht der zuständigen Organe der ELLM zur Entscheidung über das Amtskleid, ohne die Theologinnen zu befragen.[210]

Die Kirchenleitung der VELKD wiederum setzte im Juli 1957 einen Ausschuß zur Beratung einer einheitlichen Gestaltung des Dienstkleides der Theologinnen ein, der im Februar 1958 einen Vorschlag präsentierte. Nach einer Ausmalung der ästhetischen Konsequenzen des Hamburger Modells bei der Körperfülle aufweisenden Theologin Grosch, die an den Beratungen teilnahm,

---

Bemühungen gab er an, daß er davon ausging, daß die schwarze Farbe und die Talarform erhalten bleiben solle. Die Strenge des mittelalterlichen Gelehrtengewandes habe er durch eine abgerundete, mit schwarzen Kordeln belegte Passenlinie abzumildern versucht.

207 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Antwortschreiben der VELKD an den Mecklenburgischen OKR vom 24.9.1957 mit Bezug auf dessen Schreiben vom 8.6.1957.

208 Diese wurde stichwortartig so beschrieben: Schwarzes Gewand aus mattem Woll- oder Seidenstoff und kragenartig rundgenähte Batist-Halskrause; Vorderschluß: 5 cm breites Kragenbündchen bis zur Taille Knöpfe, ab Taille verdeckter Verschluß. 4 cm breiter Gürtel; Halskrause aus 8-10 Kreisen mit Breite von je 4,5 cm. Siehe: LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Antwortschreiben der VELKD an den Mecklenburgischen OKR vom 24.9.1957 auf deren Anfrage vom 8.6.1957.

209 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben von Landesbischof Beste an 3 Pfarrvikarinnen und 5 Kandidatinnen der Theologie vom 2.12.1957.

210 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Antwort von Landesbischof Beste an Roswitha Bieleit vom 30.1.1958 auf deren Schreiben vom 26.1.1958, in dem sie dem OKR in Schwerin mitgeteilt hatte: "Wie ich aus Kreisen der mecklenburgischen Vikarinnen hörte, findet der Entwurf des Amtskleides nicht die allgemeine Zustimmung. Deshalb bitte ich Sie, es mir nicht übel zu nehmen, wenn ich meine Bestellung - sofern das noch möglich ist - vorläufig zurückziehe, da ich nicht gern eine Ausnahme machen möchte. Ich hoffe aber, daß sich die mecklenburgischen Vikarinnen in Kürze einig werden, so daß in dieser - allerdings nebensächlichen Frage - eine einheitliche Regelung erzielt wird."

kam der Ausschuß doch auf die männliche Talarform zurück.[211] Als frauenspezifisches Charakteristikum war als Abschluß am Hals ein zusammenstoßender Stehkragen vorgesehen, den entweder eine weiße Rüsche oder ein glatter weißer Kragen auflockern sollten. Außerdem sah er eng anliegende, aufknöpfbare Innenärmel, eine Innentasche sowie einen auf die individuelle Körperform zugeschnittenen Brustkoller vor.

Der mecklenburgische Oberkirchenrat teilte noch im März 1958 in einem Schreiben an die mecklenburgische Vertrauenvikarin die Übernahme dieser Richtlinien in der mecklenburgischen Landeskirche mit, wobei er den letzten Punkt wegließ. Dieser sah neben dem Talar noch ein spezielles Dienstkleid vor, das entsprechend dem Lutherrock der männlichen Theologen zu verwenden war.[212] Die VELKD-Regelungen stießen bei den mecklenburgischen Theologinnen auf breite Akzeptanz. Sie teilten ihre Körpermaße dem mecklenburgischen Oberkirchenrat mit, wobei Landesbischof Beste diese im Einzelfall überprüfen ließ. Die vorherige Praxis individueller subjektiver Lösungen, wie z.B. das Tragen des Männertalars, die Übernahme der Hamburger oder Berliner Theologinnentalars, fand damit ein Ende. In den Beratungen der Landessynode 1962 für ein neues Theologinnengesetz bestätigte die Vertrauensvikarin, daß die Frage der Amtstracht befriedigend gelöst sei.[213]

*Die geschlechtsspezifische Predigerseminarausbildung für Lehrvikarinnen*

Der zweite Aspekt der Theologinnenarbeit, den zu regeln die Frühjahrssynode 1957 den Oberkirchenrat aufforderte, betraf den Zugang der Theologinnen zur Predigerseminarausbildung.[214] Dafür gab es zu dieser Zeit zwei Modelle: Das EKU-Vikarinnenseminar in Berlin-Spandau leitete die Theologin Christine Bourbeck. Das Spezifikum dieser sechsmonatigen Ausbildung war die Vermittlung auch soziologischer und psychologischer Kenntnisse als notwendiger Voraussetzung für das Verstehen der inneren und äußeren Lebensdismensionen von Menschen und der Vermittlung der biblischen Botschaft in der Gegenwart. Ihr zugrunde lag die Konzeption eines geschlechtsspe-

---

211 Eine plastische Beschreibung über die eindeutige Wirkung der Argumentation von Annemarie Grosch findet sich in SCHATZ-HURSCHMANN, Talarfrage, S.299f.; allerdings muß hier angemerkt werden, daß - im Unterschied zur Erinnerung von Annemarie Grosch - zwar die Orientierung am Talar der männlichen Theologen beschlossen wurde, jedoch einige frauenspezifische Abweichungen angebracht wurden.

212 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben des Leiters der Berliner Stelle des Luth. Kirchenamtes Zimmermann an die Leitungen der Gliedkirchen der VELKD vom 12.3.1958. Dieser Brief enthält die detaillierten Vorschläge für die Dienstkleidung der VELKD-Vikarinnen. Sowie LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Landesbischof Beste an die Vikarin Ilse Vogt vom 22.3.1958, Betrifft: Amtskleid der Theologinnen.

213 Siehe LKAS-Synodenakten Bd. 6: Protokoll zur 7.Synodaltagung der VI. ord. LS vom 3.-6.12.1962 in Schwerin. Protokoll vom 4.12.1962, S. 1; siehe auch Interview mit Pastorin SCHEVEN; Sammlung KAHLBOM: Kahlbom, Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung der Frau im Pfarramt in der Landeskirche Mecklenburgs, Schwerin 25.5.1988 (2 S.).

214 Die EKD hatte bereits 1954 im Anschluß an Beratungen mit Sachverständigen Leitsätze über die Ausbildung der Theologinnen nach dem 1. Examen entwickelt, in denen sie auch die Notwendigkeit einer Seminarausbildung betonte, die der für die männlichen Theologen adäquat sein sollte. Die beiden speziell auf Theologinnen zugeschnittenen Ausbildungsstätten wurden dort kurz charakterisiert. Bei gemeinsamer Ausbildung von TheologInnen in einem traditionellen Predigerseminar wurde vorgeschlagen, daß zumindest eine erfahrene Lehrvikarin durch einen Lehrauftrag an der Ausbildung beteiligt sein sollte. Frauenspezifische Vikarinnenseminare sollten finanziell und personell nicht schlechter gestellt sein als die Pendants für männliche Theologen. Die Lehrvikarinnen sollten die volle Ausbildung entsprechend den Männern erhalten und nicht eine auf das katechetische oder soziale Arbeitsfeld eingeschränkte Variante. Jedes Vikarinnenseminar sollte in enger Beziehung zu einer Anstalt der Inneren Mission oder einer Kirchengemeinde stehen, an deren gottesdienstlichem oder gemeindlichem Leben sich die Lehrvikarinnen beteiligen sollten. (LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben der Kirchenkanzlei an die Leitungen der deutschen Landeskirchen vom 19.3.1954 betreffs Ausbildung von Vikarinnen nach der 1. theol. Prüfung).

zifischen Amtes sui generis, das Aufgaben im Schnittfeld von Sozialarbeit und Seelsorge in der besonderen gesellschaftlichen Situation der Gegenwart wahrnehmen sollte. Die Ausbildung erfolgte in den vier Bereichen Homiletik und Liturgik, Katechetik, Seelsorge sowie Auseinandersetzung mit sozialen Erfahrungen. Dazu gehörten auch Veranstaltungen über die Aufgabe der Kirche im Dorf der Gegenwart sowie Einblicke in die kirchliche Frauenarbeit und die Diakonie.[215] Einige mecklenburgische Theologinnen, wie z.B. Erika Kahlbom , Hanna Lübbert und Ruth Hinz nahmen auf eigene Initiative an dieser Ausbildung teil. Als einen positiven Aspekt hoben sie das Zusammenkommen ost- und westdeutscher Theologinnen hervor. Manche mecklenburgische Theologinnen ergänzten diese Ausbildung um zusätzliche Kenntnisse auf dem Gebiet der weiblichen Jugendarbeit und speziell biblischer Arbeitsformen durch einen mehrmonatigen Aufenthalt im Burckhardthaus.[216]

Das Vikarinnenseminar in Hannover leitete die Vikarin Dr. Treute. Ursprünglich war es für die Theologinnen der Hannoverschen Landeskirche eingerichtet worden, hatte sich dann aber zur Ausbildung von Theologinnen aus anderen westlichen Gliedkirchen der VELKD in zweimal beginnenden Einjahreskursen gegen Zahlung eines Selbstkostenpreises durch die betreffenden Gliedkirchenleitungen bereit erklärt. Aus den ostdeutschen Gliedkirchen sollten jeweils ein bis zwei Vikarinnen für sechs Wochen unentgeltlich teilnehmen können.[217]

Ab 1955 gab es dort spezielle sechswöchige Kurse für die Theologinnen aus den ostdeutschen VELKD-Kirchen Sachsen, Thüringen und Mecklenburg. Der Schwerpunkt dieser Kurse war die Vertiefung der wissenschaftlich-theologischen Bildung in den Disziplinen Exegese und Dogmatik sowie deren praktische Umsetzung. Außerdem sollten die ostdeutschen Vikarinnen spezielle Formen kirchlicher Arbeit in den westlichen Kirchen kennenlernen, z.B. im Bereich der Kinder- und Jugendarbeit, der Presse und des Rundfunks, bei Akademietagungen, durch Besuche in kirchlichen Werken und Institutionen, bei Eheberatungsstellen und in Diakonissenmutterhäusern der Inneren Mission. Auch in die westdeutsche Wohlfahrtspflege und Sozialfürsorge sollten sie einen begrenzten Einblick erhalten, um Anregungen für ihre Arbeit zu bekommen. Ein Spezifikum dieser Ausbildung war das Kennenlernen verschiedener liturgischer Formen. Bei Treffen mit dem Theologinnenkonvent Hannovers kam es zu Begegnungen zwischen ost- und westdeutschen Vikarinnen.[218] Die Theologinnen kritisierten, daß diese Sechswochenkurse überladen waren.[219] Die

---

215 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Christine Bourbeck, Richtlinien für den Sechs-Monats-Kursus für Lehrvikarinnen der EKU im Ev. Johannesstift/Berlin-Spandau.

216 Davon berichteten mehrere Theologinnen in den Interviews, z.B. Hanna LÜBBERT und Roswitha BIELEIT. Daß dies auch die Mecklenburgische Kirchenleitung als sinnvollen Bestandteil der Theologinnenausbildung betrachtete, geht aus einem entsprechenden Vermerk Gasows vom 31.7.1958 hervor, wo neben der Teilnahme dreier Theologinnen an VELKD-Lehrgängen von dem Besuch einer Lehrgangs im Burckhardthaus in den Jahren 1957/1958 durch die Vikarinnen Hanna Lübbert, Ruth-Christa Hinz und Roswitha Bieleit berichtet wurde. (LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Vermerk Gasows vom 31.7.1958).

217 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben des Luth. Kirchenamtes VELKD/Brunotte an die Kirchenleitungen der Gliedkirchen der VELKD vom 9.9.1954.

218 LKAS-Theologinnenakten Bd. II Bericht über den Lehrgang für Theologinnen der Theologie aus den Gliedkirchen Mecklenburgs, Sachsens und Thüringens vom 17.5. bis 30.6.1955 im Kandidatinnen-Seminar der Evang. -Luth. Landeskirche Hannovers.

219 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Anmerkungen von Landesbischof Beste (22.2.1955) und OKR Maercker (3.3.1955) auf einem Schreiben des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD/Zimmermann an den OKR Mecklenburg und die Landeskirchenämter in Thüringen und Sachsen vom 10.2.1955. OKR Maercker empfahl als Ergänzung dieses Sechswochenkurses einen vierteljährlichen Kurs im katechetischen Seminar Schwerin. Siehe LKAS-

mecklenburgische Kirchenleitung schickte zu diesen Kursen 1955 Christa Haack, 1957 Rosemarie Griehl, Renate Herberg und eine weitere Theologin. Die Teilnahme der Theologin Ruth Hinz scheiterte 1957 daran, daß die DDR-Behörden ihr keinen Interzonenpaß gewährten, da die DDR kein Interesse an der Weiterbildung junger Menschen im Westen hatte.[220] Nicht zuletzt aufgrund solcher Konflikte fanden ab 1958 in mehrjährigen Abständen Kurse für Vikarinnen der drei ostdeutschen VELKD-Kirchen in kirchlichen Häusern in der DDR statt, 1958 in Eisenach, 1963 in Leipzig, 1964 in Radebeul bei Dresden, 1966 in Schwerin und 1969 wiederum in Eisenach.

An dem ersten dieser Kurse 1958 in Eisenach nahm u.a. die mecklenburgische Theologin Anna Muche teil. Der Lehrplan dieses Sechswochenkurses umfaßte grundsätzlich die gleichen Fächer wie in den Kursen in Hannover-Birkenhof: Exegese, Homiletik, Katechetik, Liturgik, Seelsorge, Jugend- und Frauenarbeit, Innere und äußere Mission. Er hatte eine deutlich konfessionelle Prägung. So wurde im Bereich Dogmatik speziell die lutherische Theologie behandelt und Wert auf die Kenntnis lutherischer Zusammenschlüsse wie VELKD und LWB gelegt. Nachdem die ostdeutschen Theologinnen aufgrund des eklatanten Pfarrermangels oft selbständige Gemeindearbeit leisten mußten, erhielten sie auch eine Einführung in die Bereiche kirchliche Verwaltung, Finanzen und Kirchbaupflege. Die Diskussion in der VELKD prägte auch die Behandlung der Vikarinnenfrage und der Lebensform der Vikarinnen im Spannungsfeld der kirchlichen Lebensordnung (Einsamkeit versus Gemeinschaft) behandelt. In der Auswertung dieses Kurses hoben die Kursleiter, Rektor Dr. Brincke und Pfarrvikarin Dr. Zimmermann, die intensive Auseinandersetzung der Theologinnen mit der Vikarinnenexistenz und den Wunsch nach einem Generalkonvent lutherischer Theologinnen hervor. Das Zusammenkommen von Theologinnen und Dozenten aus verschiedenen lutherischen Landeskirchen bewerteten sie als äußerst fruchtbar. Sie kritisierten die zeitliche Beschränkung, die keine Gelegenheit zu theologischer Vertiefung und praktischer Erprobung lasse.

An dem Vikarinnenkurs 1963 in Leipzig nahmen wiederum mehrere mecklenburgische Theologinnen teil. Allerdings erhielten sie aufgrund der Einschränkungen für die Arbeitsgebiete der sächsischen Vikarinnen lediglich eine Einführung in die Bereiche Katechese, Pädagogik und Jugendarbeit, während die Behandlung liturgischer und hermeneutischer Fragen fehlte. Aus der Kritik an dieser Konzeption erwuchs eine Debatte über die Fortführung gemeinsamer Vikarinnenkurse der drei ostdeutschen VELKD-Kirchen. Als Problem wurden zum einen die unterschiedlichen Ausbildungsziele und -inhalte angesichts der jeweiligen gliedkirchlichen Bestimmungen und der praktischen Arbeitsfelder der Theologinnen benannt. Die Theologinnen kritisierten, daß sie entsprechend der Prüfungsordnung für männliche Theologen geprüft wurden, jedoch wesentlich weniger Zeit zur theologischen Weiterbildung hatten als diese. [221] Das dritte Problem war, daß die

---

Theologinnenakten Bd. II: Vermerk Gasow 31.7.1958: Teilnahme an VELKD-Lehrgang in Hannover vom 3.9.-15.10.1957: Rosemarie Griehl, Renate Herberg, Christa Rathke.

220 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Schreiben von Ruth-Christa Hinz an den OKR Schwerin vom 31.8.1957 Betr.: Lehrgang für Kandidatinnen der Theologie.

221 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Vermerk Gasow/Schwerin 31.7.1958: Gasow berichtet von einem sechsmonatigen Burckhardthausaufenthalt der Vikarinnen Lübbert und Hinz Anfang Nov. 1957 bis Ende April 1958 sowie der Vikarin Bieleit ab Mitte Juni 1958. In den Interviews berichteten weitere mecklenburgische Theologinnen von einem Aufenthalt im Burckhardthaus während des Vikariats. Die Theologinnen beurteilten diese Kurse sehr positiv, die Ingeborg Becker leitete. Sie erhielten dort eine Ausbildung vor allem für die weibliche Jugendarbeit durch die Teilnahme an der Rüstzeitarbeit, die Redaktionsarbeit der Bibelhilfe, das Hospitieren in der Bibelschule und die Teilnahme an den halbjährlichen Tagungen der Reisesekretärinnen. Siehe auch LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Landesbischof Beste in einem Brief an Schnoor vom 7.1.1963: Beste betonte darin, daß die Vikarinnen Ausbil-

VELKD-Vikarinnenkurse in den drei Landeskirchen jeweils einen anderen Stellenwert für den Ausbildungsweg der Vikarinnen hatten. In der thüringischen Kirche nahmen die Theologinnen auch an den regulären Predigerseminarkursen mit männlichen Kollegen teil, während in der sächsischen Kirche die Kenntnisse im katechetischen Bereich durch Fortbildungslehrgänge am katechetischen Oberseminar in Naumburg bzw. dem Burckhardthaus in Berlin vertieft wurden.[222] Trotz dieser Inkongruenzen hob Landesbischof Beste 1964 in seinem Statement den Bedarf der mecklenburgischen Kirche an einer Fortführung der Vikarinnenkurse hervor, die sich seiner Auffassung nach an den jeweiligen Schwerpunkten der Theologinnenarbeit orientieren sollten: Spezialfürsorge, spezielle Wortverkündigung, Unterricht, übergemeindliche Aufgaben, Seelsorge, Ausbildung und dergleichen.[223] Die Kirchenleitung der östlichen Gliedkirchen befürwortete schließlich auch die Fortführung dieser VELKD-Vikarinnenseminare wegen eines rationellen Einsatzes von Kräften und Mitteln. Die inhaltliche Basis sollte sich auf die gemeinsamen Schwerpunkte der Vikarinnentätigkeit in allen Landeskirchen beziehen und aus Katechetik (inklusive Pädagogik und Psychologie), Diakonik, Seelsorge, Schriftauslegung und Wortverkündigung bestehen. Eine explizite homiletische Ausbildung war nicht vorgesehen, da den Theologinnen teilweise nicht die öffentliche Wortverkündigung gestattet war.[224]

Den Vikarinnenkurs 1966 in Schwerin plante der Rektor des dortigen Predigerseminars. Bei diesem Dreieinhalbmonatskurs lag der Schwerpunkt im katechetischen und seelsorgerlichen Bereich. Homiletik sah er nicht als Lehrfach vor. Es gab jedoch ein ausgeprägtes geistliches Leben, an dessen Gestaltung die Theologinnen stark beteiligt waren. Auch gegen den Einspruch der anderen Landeskirchen bei der Beratung seines Konzeptes durch die VELKD-Kirchenleitung hielt Rektor Lippold daran fest, beschränkte homiletische Kenntnisse zu vermitteln, eine Kinder- und eine Hauptgottesdienstpredigt auszuarbeiten zu lassen sowie in die Liturgik und Ausführung von Kasualien einzuführen.[225] Schwerpunkte dieses Kurses waren die katechetische Vermittlung, die seelsorgerliche Arbeit, Einblicke in die Diakonie sowie die volksmissionarische Arbeit. Der konfessionalistische Aspekt trat zurück. Landesbischof Beste gab zwar Lehrstunden im Bereich "Kirchenkunde". Er verwies dabei jedoch sowohl auf die konfessionellen Zusammenschlüsse VELKD und LWB als auch die EKD und ÖRK. Auch die Vikarinnenfrage diskutierten die Theologinnen eher seelsorgerlich und pragmatisch als konfessionsspezifisch. [226] In dem Bericht von Vikarinnen

---

dungsmöglichkeiten im Burckhardthaus fanden, und daß von Zeit zu Zeit ein Kursus für die Vikarinnen der lutherischen Kirchen in der DDR eingerichtet wurde.

222 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Bericht von Rektor Lippold, Leiter des Mecklenburgischen Predigerseminars und Referent beim Vikarinnenseminar Radebeul, an das Lutherische Kirchenamt vom 12.2.1964. Betreff: Vortrag im Vikarinnenseminar Radebeul. Siehe außerdem das Rundschreiben von Pabst aus dem Luth. Kirchenamt der VELKD an die Leitungen der lutherischen Gliedkirchen in der DDR vom 6.5.1964, in dem nach den weiterem Interesse der Gliedkirchen an einem gemeinsamen Vikarinnenseminar gefragt wurde.

223 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 131: Antwortschreiben von Landesbischof Beste an das Lutherische Kirchenamt Berlin vom 14. Mai 1964.

224 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 131: Zeddies, Niederschrift einer Vorbesprechung über ein geplantes Vikarinnenseminar am 11.8.1965 in Berlin-Bischofsstr.

225 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 131: Zeddies, Niederschrift der Besprechung über ein Vikarinnenseminar der östlichen Gliedkirchen der Vereinigten Kirche am 9.12.1965.

226 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Gienke an das luth. Kirchenamt Berlin vom 28.7.1966: Bericht über das Vikarinnenseminar der VELKD vom 15.April bis 31.Juli 1966 in Schwerin; sowie LKAS-Theologinnenakten Bd.III: Brief des Leiters des Mecklenburger Predigerseminars Lippold an den mecklenburgischen Landesbischof Beste vom 30.8.1965 mit Anlagen (Lehrplan und Dozentenliste) für das geplante Vikarinnenseminar der VELKD in Schwerin 1966.

über das Vikarinnenseminar betonten diese erneut den Kontakt mit anderen Vikarinnen über die eigene Landeskirche hinaus als "große Bereicherung". An diesem Kurs hatten acht junge mecklenburgische Theologinnen teilgenommen, von denen ein Teil verlobt oder verheiratet war sowie zwei ältere sächsiche Theologinnen. Die Theologinnen wünschten eine Fortsetzung dieser Kurse statt einer Integration ins landeskirchliche Predigerseminar oder der Einführung landeskirchlicher Vikarinnenseminare.[227] Die Kursdauer sollte weiter verlängert werden. Der Lehrplan sollte um eine vertiefte Behandlung soziologischer und psychologischer Aspekte sowie eine intensive Reflexion des Verhältnisses von Staat und Kirche ergänzt werden. Dies scheint sich im Lehrplan für das Vikarinnenseminar 1969 in Eisenach ausgewirkt zu haben.

Zeitlich und inhaltlich glichen die ostdeutschen VELKD-Vikarinnenseminare offensichtlich immer stärker dem EKU-Konzept Dr. Bourbecks. Ein deutliches Schwergewicht lag auf der Einführung in verschiedene Bereiche kirchlicher Arbeit. Der gesellschaftliche Bezug blieb allerdings auf die Einführung in einzelne kirchliche Arbeitsformen beschränkt. Die Anfragen an die Effektivität und Notwendigkeit einer besonderen geschlechtsspezifischen Ausbildung der Lehrvikarinnen scheinen nicht zuletzt durch die kirchenrechtliche und praktische Angleichung der Arbeit der Theologinnen an die ihrer männlichen Kollegen auch bei den Kirchenleitungen gewachsen zu sein. So fanden in den 70er Jahren keine Vikarinnenkurse mehr statt, sondern die Theologinnen wurden in die landeskirchlichen Predigerseminare integriert.[228] Dies scheint auch der Mehrheit der Theologinnen entsprochen zu haben, die gegen ihre "Miniausbildung" protestierten.[229] Die Theologinnen, die bis 1965 Lehrvikariat machten, taten dies oft ohne Begleitung und Anleitung für ihre praktische Arbeit. So hatten sie z.B. oft eine Gruppe von 20 Christenlehrekindern zu übernehmen und kontinuierlich Sonntagsgottesdienste zu halten oder über längere Zeiten Urlaubsvertretungen zu leisten. Manche bezeichneten ihre fehlende Begleitung als Katastrophe, da sie keine Möglichkeit zur Korrektur bestimmter Schwächen hatten.[230]

---

227 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Gienke an das Lutherische Kirchenamt Berlin vom 28.7.1966: Bericht über das Vikarinnenseminar der VELKD vom 15. April bis 31. Juli 1966 in Schwerin.

228 LKAS Theologinnenakten Bd. III, V. 192: Landespastor Ohse/Amt für Volkssmission der ELLM an den OKR Schwerin am 27.2.1969: Er berichtet im Anschluß an sein Referat beim Vikarinnenseminar in Eisenach 1969, daß ihm das Aufwand-Nutzen-Verhältnis nicht angemessen schien. Zum einen hätten die Kandidatinnen über höchst unterschiedliche praktische Erfahrungen verfügt, zum anderen sei ein Teil verheiratet oder verlobt gewesen und käme deshalb für die Übernahme eines vollen Dienstes nicht in Frage. Zum dritten stelle sich die Frage, ob die geringe Anzahl von Kandidatinnen die "Zweckentfremdung" eines ganzen Hauses der Inneren Mission rechtfertige. Viertens sei zu fragen, ob die Gemeinsamkeit in Leben und Lehre der lutherischen Kirchen in der DDR tatsächlich so viel größer sei als die mit anderen Kirchen des Bundes der Kirchen der DDR oder ob nicht eine gemeinsame Vikarinnenausbildung aller Kirchen gemeinsam bzw die gemeinsame Ausblidung von Männern und Frauen in den Predigerseminaren denkbar sei. Die VELKD-Kirchenleitung wies diese Erwägungen zunächst in einem Antwortschreiben auf eine Abschrift des Schreibens von Ohse zurück und betonte die Bedeutung eines gemeinsamen Vikarinnenseminars für die Veranschaulichung der Einheit der VELKD. Wenig später bat sie jedoch die Gliedkirchen um Stellungnahmen hinsichtlich der Weiterexistenz gemeinsamer Vikarinnenseminare. (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Luth. Kirchenamt/Zeddies VELK-DDR an Ohse vom 17.3.1969 sowie Rundschreiben an die Kirchenleitungen der VELK-DDR Betreff: Vikarinnenseminare der Vereinigten Kirche, V. 192.

229 Siehe Interview mit KAHLBOM.

230 Siehe Interviews mit den Theologinnen BIELEIT und LÜBBERT.

Als drittes Desiderat hatte die Landessynode 1957 die Erstellung einer Musterdienstanweisung für Theologinnen im gemeindlichen Dienst benannt.[231] Anfang 1960 wies ein Landessuperintendent darauf hin, daß eine solche immer noch fehlte, und die Ende 1959 vom mecklenburgischen Oberkirchenrat versandten VELKD-Richtlinien von 1956 ebenso unklar waren wie das mecklenburgische Pfarrvikarinnengesetz von 1954. In beiden stand, daß die Theologinnen selbständig arbeiten sollten und daß ihnen Aufgaben des Pfarramts übertragen werden konnten. Jedoch war die Frage der Sakramentsverwaltung und die selbständige Übernahme eines Gemeindebezirks offengelassen bzw. von der persönlichen Eignung der Theologin abhängig gemacht worden, ohne daß geklärt war, wer diese beurteilen sollte. Dies führte zu "Härte und Unbilligkeit" gegenüber den Theologinnen, die dadurch zu "unselbständigen Handlangern des Pastors" wurden, obwohl sie die gleiche Ausbildung wie ihre männlichen Kollegen hatten.[232] Zudem hatte der hannoversche Bischof Lilje festgestellt, daß es keine theologischen Gründe gegen die Gleichstellung männlicher und weiblicher Theologinnen gebe. Trotz dieser Anfrage existierte offensichtlich bis Ende 1962 noch immer keine allgemeingültige Dienstanweisung für Theologinnen im Gemeindedienst, sondern eine solche wurde von Fall zu Fall aufgestellt.[233]

Nach Auffassung von Landesbischof Beste sollten die Theologinnen vor allem in "frauengemäßen Tätigkeitsfeldern" mit Frauen und Kindern arbeiten. Das hieß für ihn im Bereich der Katechetik und Diakonie[234], in kirchlichen Werken, in der landeskirchlichen Verwaltung (Archiv, Bibliothek) sowie in missionarischen Arbeitsfeldern.[235] Die Arbeit in Kirchengemeinden sah er als weniger geeignet an.[236] Er lehnte die Umwandlung von Pfarrstellen in Pfarrvikarinnenstellen auch dann ab, wenn faktisch die Theologinnen über längere Zeit die volle Gemeindearbeit und nicht nur "Hilfeleistungen" für Gemeindepastoren übernahmen.[237] Die mecklenburgischen Theologinnen akzeptierten dieses Konzept nicht. Auch die Theologin Anna Muche lehnte die Versetzung in die landeskirchliche Arbeit ab und wollte in der Gemeindearbeit bleiben: "Wenn ich noch eine Bitte aussprechen darf, so in aller Herzlichkeit und Demut diese: Lassen Sie mich in der Gemeindear-

---

231 Für spezielle Tätigkeitsfelder wurden solche Dienstanweisungen offensichtlich schon vorher erstellt. Siehe Sammlung KAHLBOM: Dienstanweisung für die Krankenhausseelsorge aus dem Jahre 1958, unterschrieben von OKR Walter.

232 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief des Landessuperintendenten des Kirchenkreises Parchim, Martin Voß, an den OKR Schwerin vom 6.1.1970 (vermutlich irrtümlich datiert - wahrscheinlich richtig 1960).

233 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 100: Aktennotiz von OKR Walter vom 20.11.1962 als Reaktion auf Aktennotiz Beste vom 4.10.1962, die OKR Walter vorgelegt werden sollte.

234 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief vom Landessuperintendent des Kirchenkreises Stargard an den OKR Schwerin vom 6.4.1958. Darin hieß es u.a.: "Es besteht nun die Möglichkeit, dem Wunsch des Landesbischofs nachzukommen, auch im hiesigen Kirchenkreis eine Vikarin mit der Aufgabe der Diakonie zu beschäftigen."

235 Vgl. Antwortschreiben von Dr. Kimme, Missionsdirektor, im Namen des Kollegiums der Luth. Mission Leipzig an den EOK Schwerin vom 3.12.1964 mit Bezug auf das Schreiben des mecklenburgischen OKR vom 2.11.1964. Darin hieß es: "Wir sind dem Oberkirchenrat zu großem Dank verpflichtet dafür, daß durch das o.a. Schreiben unserem Haus die Abordnung von theologisch gebildeten Frauen zur Dienstleitung in der Ev.-luth. Mission angeboten worden ist." (LKAS-Theologinnenakten Bd. II).

236 Siehe z.B. die Äußerung Bestes in einem Brief an Pastor Schnoor vom 7.1.1963 (LKAS-Theologinnenakten Bd. II): "Es wäre erwünscht, in kirchlichen Werken Vikarinnen zu haben, besonders auch in der Frauenarbeit oder im Elisabeth-Haus in Werle, wobei Gemeindedienst in den umliegenden Ortschaften möglich wäre. Es wäre auch gut, wenn auch für die Bibliothek und das Archiv des OKR eine geeignete Vikarin gefunden werden könnte."

237 Vgl. den Briefwechsel zwischen dem Landessuperintendenten Steinbrecher des Kirchenkreises Wismar mit Landesbischof Beste vom 7.1.1960 (LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief Steinbrechers an Beste vom 15.1.1960).

beit! Ich weiß nicht, ob ich eine Spezialarbeit mit gleicher Liebe und Hingabe tun könnte. Es ist meine tiefste Überzeugung, daß vom Gottesdienst her als vom Zentrum und nicht durch Arbeitskreise die Gemeinde auferbaut werden kann. Es wäre nicht gut, wenn ich dieser Überzeugnung zuwiderhandeln müßte."[238]

Eine andere Theologin wies den Vorschlag, als Hausmutter in einem Diakonissenmutterhaus tätig zu werden, als nicht ihrer Ausbildung adäquat zurück.[239] Eine weitere Theologin erkannte, daß die Konstruktion der vorgesehenen Stelle aus einem Teil katechetischer Arbeit und einem Teil übergemeindlicher Jugendarbeit ohne festen gemeindlichen Bezugspunkt vor allem auf die Beschäftigung als "Chauffeuse" der Kreiskatechtin hinauslaufen würde.[240]

Das Ergebnis dieser relativ eindeutigen Option der Theologinnen für einen selbständigen gemeindlichen Dienst war, daß bis 1963 sechs weitere Vikarinnenstellen in Kirchengemeinden eingerichtet wurden, obwohl die ursprünglich für Theologinnen vorgesehenen Stellen im Bereich kirchlicher Werke, katechetischer Arbeitsfelder und als Ersatz für zweite Pfarrstellen in größeren städtischen Pfarreien noch nicht oder nur vorübergehend besetzt waren.[241] Insgesamt stieg die Zahl mecklenburgischer Theologinnen im kirchlichen Dienstverhältnis von 1955, als eine Vikarin auf einer Stellenplanstelle und zwei Vikarinnen in Ausbildung waren, auf insgesamt neun kirchlich beschäftigte Theologinnen 1957, davon fünf in Ausbildung[242], auf schließlich insgesamt neunzehn im Jahre 1963, von denen sich sieben in Ausbildung befanden. Von den 12 Pfarrvikarinnen waren zu diesem Zeitpunkt zwei Drittel in Kirchengemeinden tätig, sechs davon auf speziell vom LSA bewilligten Stellen. Von den zwei Anstaltsplanstellen war die im Stift Ludwigslust an eine kurz vor dem zweiten Examen stehende Theologin vergeben worden. Die fünf Planstellen in den kirchlichen Werken stießen zunächst auf wenig Gegenliebe. Nur zwei davon, eine Krankenhausseelsorgestelle an Schweriner Kliniken und eine im Bereich der landeskirchlichen Jugendarbeit hatten Theologinnen besetzt. Im Bereich der kirchlichen Lehrtätigkeit waren zwei der drei Stellen besetzt, nämlich die Stelle am katechetischen Seminar in Schwerin und eine Stelle in Kirch-Mummendorf, wo gemeindliche Arbeit und vordiakonische Ausbildungstätigkeit zu leisten waren.[243]

Die Tendenz zur Übernahme gemeindlicher statt übergemeindlicher Arbeitsfelder setzte sich bis 1964 fort. Zu diesem Zeitpunkt existierten in der mecklenburgischen Landeskirche insgesamt 24 Theologinnen, von denen sieben in der Ausbildung waren. Von den siebzehn fertig ausgebildeten

---

238 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Anna Muche an Landesbischof Beste vom 6.8.1958.

239 Siehe Interview mit der Theologin Ilse KULOW: "Landesbischof Beste wollte mich nach dem Theologischen Examen als Hausmutter in das Diakonissenmutterhaus in Leipzig schicken. Ich fragte ihn: "Soll ich dort abwaschen oder die Schülerinnen Vokabeln abfragen - oder was soll das?"

240 Auf ihre Ablehnung dieser Stelle erwiderte ihr Landesbischof Beste: "Ihr Brief (...) ist mir sehr schmerzlich. Ich muß aus ihm entnehmen, daß es sehr schwer sein wird, eine für Sie zusagende Vikarinnenstelle zu gewinnen. Sie haben bestimmte Vorstellungen von dem Dienst einer Vikarin, die offenbar in eine andere Richtung gehen, als die Verhältnisse gegeben sind. Ich bin aber trotzdem bereit, weiterzusuchen und werde noch darauf zurückkommen.(...) Am allerliebsten wäre es mir, wenn Sie sich entschließen könnten, sich für den Dienst der landeskirchlichen Frauenarbeit zur Verfügung zu stellen." (Sammlung BIELEIT: Brief von Landesbischof Beste an die Vikarin Roswitha Bieleit vom 29.6.1962).

241 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Antwortschreiben von Landesbischof Beste an die EKD-Kirchenkanzlei vom 10.5.1955 auf deren Anfrage vom 22.4.1955 Betreffs: Weibl. Theologiestudierende.

242 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Landesbischof Beste an die mecklenburgischen Vikarinnen und Kandidatinnen vom 2.12.1957 Betreff.: Amtskleid - wobei die Theologin Elisabet Asmus fehlte, wahrscheinlich weil sie für ihre Tätigkeit als Dozentin kein Amtskleid benötigte.

243 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von OKR Beste an Pastor Schnoor vom 7.11.1963.

Theologinnen waren dreizehn eingesegnet. In Kirchengemeinden waren dreizehn Theologinnen mit einer Dienstanweisung eingesetzt. Eine Theologin arbeitete als Lehrkraft am katechetischen Seminar und zwei in der kirchlichen Erziehungsarbeit. Eine andere Theologin hatte die Stelle im Stift Bethlehem übernommen.[244] Dies bedeutete, daß 80% der fertig ausgebildeten Theologinnen in Kirchengemeinden tätig waren. Der Umfang dieser Option von Theologinnen für die Gemeindearbeit war angesichts der ursprünglich eher auf übergemeindliche Tätigkeiten ausgerichteten Berufsvorstellungen der Theologinnen[245] und den Problemen von Theologinnen bei gemeindlicher Anstellung überraschend. Teilweise wurden die Theologinnen als eine Art "Feuerwehr" für erkrankte Pfarrer im Kirchenkreis eingesetzt, teilweise hatten sie dort höchst unsichere Anstellungsformen und arbeiteten ohne Dienstanweisung, manchmal sogar inklusive Sakramentsverwaltung und Leitung des Kirchgemeinderates, obwohl dies nach dem Vikarinnengesetz von 1954 nicht erlaubt war. Teilweise erlebten die Theologinnen in der Gemeindearbeit auch Anfeindungen von Kollegen in Nachbargemeinden oder wurden mit diskriminierenden Regelungen konfrontiert. So durfte eine Theologin die Leitung des Kirchgemeinderates und Sakramentsverwaltung in einem kleinen Dorf übernehmen, nicht jedoch in der Kleinstadtgemeinde, wo ihr Amtssitz war.[246]

Die Gründe, die für die Übernahme gemeindlicher Arbeit sprachen, hatten offensichtlich größeres Gewicht. So akzeptierten die Gemeinden die Theologinnen in der Regel gut, wenn der Moment der Befremdung vorbei war, und keine grundsätzlichen Vorbehalte bestanden.[247] Insbesondere Gemeinden, die vorher lange Vakanzen hatten, waren über die kontinuierliche geistliche Begleitung durch die Theologinnen froh.[248] Die Theologinnen erfuhren ihre besonderen Fähigkeiten, z.B. in der seelsorgerlichen Begleitung bei Beerdigungen.[249] In der übergemeindlichen Arbeit fühlten sich die Theologinnen dagegen oft überfordert. Die meisten Gemeinden akzeptierten die Übernahme der Sakramentsverwaltung und eines vollen Pfarramtes mit allen Rechten und Pflichten inklusive Verwaltung und Leitung des Gemeindekirchenrates.[250] Die Landessuperintendenten hatten Interesse an einer Verringerung der Vakanzen im Kirchenkreis und plädierten teilweise

---

244 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Antwortschreiben des OKR Mecklenburg vom 3.8.1965 auf die Anfrage der cand. theol. Gunhild Schmidt vom 29.7.1965. Hinsichtlich der Ausbildungsstätten hieß es in dem Antwortschreiben: "Die Ausbildungsstätten sind wechselnd und können nicht berücksichtigt werden."

245 Siehe Interviews mit den Theologinnen KAHLBOM, SCHEVEN, LÜBBERT, BORMANN, BIELEIT.

246 Vgl. Interview SCHEVEN: Ihr Arbeitsbereich umfaßte Altstrelitz und die umliegenden Dörfer. Siehe auch LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Voß, Landessuperindent in Parchim, an Landesbischof Beste vom 6.1.1960.

247 Vgl. Interview KAHLBOM: Sie berichtete über die Theologin Ruth Hinz, die als erste mecklenburgische Theologin allein in einer Dorfgemeinde war. Vgl. auch LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Landesjugendpastor Schulz bestätigte diese Auskunft über Ruth Hinz in einem Brief an den OKR vom 3.7.1964, in dem er um "Rechtsauskunft über die Stellung der Vikarin nachsuchte". Hintergrund war, daß der Vikarin Ehlers untersagt wurde, die Monatsrüste im Schweriner Dom abzuhalten, "da ein Beschluß des Domkirchgemeinderates vorliege, nach dem Frauen im Dom nicht amtieren dürfen". Landesbischof Beste antwortete darauf, daß zum einen in der jeweiligen Dienstanweisung der Vikarin zu klären sei, ob Sakramentsverwaltung und Wortverkündigung zu ihrem Tätigkeitsbereich gehörten, daß zum zweiten das "Kanzelrecht" bzw. das "Dimissoriale" für die Theologinnen wie für ihre männlichen Kollegen gelte und daß drittens auch bei einem künftigen Kirchengesetz der Dienst der Vikarin in einer Kirchengemeinde nur bei Zustimmung des Kirchgemeinderates möglich sein würde. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Brief von OKR/Landesbischof Beste an den Landesjugendpastor Schulz vom 10.7.1964.)

248 Vgl. Interview mit Hanna LÜBBERT.

249 Vgl. z.B. Interview mit Roswitha BIELEIT.

250 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Bericht der Vikarin Haack, Neubrandenburg, vom 30. Oktober 1962.

auch aus theologischen Gründen für die Gleichstellung von Männern und Frauen im Pfarramt.[251] Sie dankten den Theologinnen für ihre ganze oder teilweise Übernahme pfarramtlicher Aufgaben. Manche versprachen ihnen die Ordination nach einer Bewährung im Gemeindedienst oder gestalteten die Einsegnung als eine Art Ordination, in dem sie etwa eine Ordinationsbibel überreichten oder gelegentlich die Dienstbezeichnung "Pastorin" verwendeten.[252] Letzteres führte allerdings durch die Mitteilung von Pastor Schnoor an den Oberkirchenrat zu einer Rüge des betreffenden Landessuperintendenten Dr. Steinbrecher.[253] Die Theologinnen schätzten an der Gemeindearbeit auch den kontinuierlichen Bezug zu einer festen Gemeinschaft, während die Arbeit in übergemeindlichen Stellen oft mit Reisedienst und häufigen Orts- und Personenwechsel verbunden war.[254]

Ein Vergleich von Dienstanweisungen aus dem Jahr 1958 zeigt, daß Theologinnen, die übergemeindliche Spezialaufgaben in der Krankenseelsorge, im Reisedienst, in der Jugendarbeit oder Gemeindearbeit übernommen hatten, einer direkteren und regelmäßigeren Kontrolle unterworfen waren als die Vikarinnen im Gemeindedienst. So mußten erstere z.B. ein Tagebuch über ihre Tätigkeiten führen und jeweils vierteljährlich Bericht erstatten. Im Bereich der Jugendarbeit mußten sie sogar monatlich über den Stoff, die Darbietenden, die Zahl der Anwesenden und die Namen der LeiterInnen Auskunft geben.[255] Die Sakramentsverwaltung konnten Theologinnen in speziellen Tätigkeitsfeldern nur in Notfällen übernehmen. Sie mußten dies dem Pfarrer melden, der die Gesamtverantwortung für die Klinikseelsorge trug.[256] In Spezialdiensten waren die Adressatinnen vor allem Frauen, Kinder und weibliche Jugendliche. Dies entsprach nicht immer den Fähigkeiten und Vorstellungen der Theologinnen. In der Musterdienstanweisung für Theologinnen in der Gemeindearbeit waren auch einige Einschränkungen gegenüber der vollen selbständigen gemeindlichen Tätigkeit für Theologinnen vorgesehen, die in der Praxis jedoch teilweise gelockert oder aufgehoben waren. Das Verhältnis zu den Amtsbrüdern wurde dort entsprechend dem Vikarinnengesetz von 1954 als "selbständige Amtsführung" unter Dienstaufsicht des Landessuperintendenten geregelt. Mit dem zuständigen Gemeindepfarrer, der gleichzeitig erster Pfarrer der Gemeinde, Leiter des Kirchgemeinderates und ihr Vorgesetzter war, sollten sie in ständigem Kontakt stehen, z.B. durch regelmäßige Dienstbesprechungen, und grundsätzlich Übereinstimmung in der Gemeindearbeit suchen, um deren Einheitlichkeit zu sichern. Mit Zustimmung des Kirchgemeinderates konnten sie einen eigenen Seelsorgebezirk übernehmen, in dem sie auch für Amtshandlungen zuständig waren. Eventuelle Hindernisse bei der Sakramentsverwaltung sollten sie vorher ansprechen. Sie trugen die Mitverantwortung für die Gemeindearbeit durch seelsorgerliche Hausbesuche und die Übernahme missonarischer und diakonischer Dienste. Gottesdienst und Kin-

---

251 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Landessuperintendenten Voß/Parchim an Landesbischof Beste vom 6.1.1960.

252 Vgl. Interview mit Roswitha BIELEIT.

253 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 142: Brief von Pastor Schnoor an OKR Schwerin vom 28. Mai 1964 sowie Brief von Bischof Beste an den Landessuperintendenten Dr. Steinbrecher vom 4. Juni 1964.

254 Dieses Argument führten mehrere Theologinnen der älteren Generation im Interview auf die Frage nach ihrer Option für die Gemeindearbeit statt einer übergemeindlichen Spezialarbeit an.

255 Sammlung BIELEIT: Landesjugendpfarramt, Dienstanweisung für die Vikarin im Reisedienst Roswitha Bieleit, unterzeichnet von Landesjugendpfarrer Walter Schulz am 12.10.1960.

256 Sammlung KAHLBOM: ELLM/Landessuperintendent Schwerin unterzeichnet 20.11.1958 von OKR Walter: Dienstanweisung für die Vikarin Frl. Kahlbom, Schwerin, zur Ausübung der Krankenhausseelsorge.

dergottesdienst übernahmen die Theologinnen im Gemeindedienst regelmäßig. In Sakramentsgottesdienst sollten sie dagegen nur assistieren. Dies konnten sie jedoch in der Praxis nicht einhalten. Nach dem Kirchengesetz von 1954 war es nur in Ausnahmefällen möglich. Als Unterrichtsaufgaben kamen ihnen laut Musterdienstanweisung der Vorkonfirmandenunterricht und dem Pfarrer der Konfirmandenunterricht zu. Die Dienstanweisung der Vikarin Bieleit übertrug dieser jedoch auch den Konfirmandenunterricht regulär. Seelsorge in Krankenhäusern und Altersheimen sollten die Theologinnen vor allem in Frauenklinken übernehmen, und dort auch Beichte und Abendmahl halten. Ihr spezifisches Arbeitsgebiet in der Kirchengemeinde sollte im Bereich der Arbeit mit Frauen und weiblichen Jugendlichen liegen. Den Vorsitz des Kirchgemeinderates sollten sie nicht führen, sondern an ihm und anderen amtlichen Zusammenkünften lediglich mit beratender Stimme teilnehmen. Darüber hinaus sah die Musterdienstanweisung weitere Bereiche vor, die teilweise aber in den individuellen Dienstanweisungen einzelner Theologinnen fehlten: Bibelstunden, diakonische Arbeit, Sammlungswesen, Christenlehre, Schulung von Kirchenältesten und kirchlichen MitarbeiterInnen, Abhalten von Gottesdiensten "minderer Bedeutung" wie z.B. Morgen- und Wochenschlußandachten.[257]

*Die Gleichstellung in der Besoldung als ein Ausgangspunkt für kirchenrechtliche Neuregelungen*

Der Ausschuß der Landessynode für Nachwuchsfragen bat im Januar 1962 die Landessynode, § 14 des mecklenburgischen Vikarinnengesetzes zu ändern. Männliche und weibliche Theologinnen sollten hinsichtlich Besoldung und Versorgung gleichgestellt werden. Der Präsident der Landessynode, Dr. Hachtmann, wandte sich Anfang Februar 1962 an den Oberkirchenrat, der dieses Anliegen besprechen und ggf. einen Kirchengesetzentwurf für die nächste Synode ausarbeiten sollte.[258] Landesbischof Beste wies diesen Vorschlag jedoch im Namen des Oberkirchenrates zurück. In den beiden Briefen an den Präsidenten der Synode, Dr. Hachtmann, und den Vorsitzenden des Ausschusses für Nachwuchsfragen, Creutzburg, variierten jedoch die Begründungen für diese Ablehnung. In beiden Briefen wies Beste auf die großzügige mecklenburgische Regelung im Vergleich mit den Regelungen in anderen Kirchen der EKD und VELKD hin. Er wollte die Ergebnisse der Diskussionen über die Veränderungen des Theologinnenrechts auf VELKD- und EKD-Ebene abwarten. In dem Brief an Dr. Hachtmann betonte Landesbischof Beste, daß der Maßstab nicht die im säklularen Bereich übliche Norm "Gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ sein könnte, sondern die Sicherung des Unterhalts von Theologinnen. Der sei bei ledigen Theologinnen niedriger als bei verheirateten Pastoren. Eine Notlage einer Vikarin aufgrund der geringen Besoldung sei nicht bekannt. Umgekehrt sei das Gehalt der Pastoren zu erhöhen, wenn das Gehalt der Theologinnen steige. Vorstellbar sei allerdings, daß nach dem 2. Examen Theologen und Theologinnen gemeinsam in die zweite Stufe der kirchlichen Besoldungsordnung kämen und damit alle etwas höhere Bezüge

---

257 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Dienstanweisung-Muster; sowie Sammlung BIELEIT: Landessuperintendentur des Kirchenkreises Wismar, Wismar 18.12.1962 für Wismar-Wendorf: Dienstanweisung für Vikarin (Vikarin Roswitha Bieleit).

258 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Beschluß des Ausschusses für Nachwuchsfragen vom 22.1.1962 - zitiert wiedergegeben in einem Brief des mecklenburgischen Synodalpräsidenten Dr. Hachtmann an den OKR Schwerin vom 6.2.1962. Sowie LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief von Synodalpräsident Dr. Hachtmann an den OKR Schwerin vom 6.2.1962.

erhielten.[259] In dem Brief an den Vorsitzenden des Ausschusses für Nachwuchsfragen, Creutzburg, erwähnte Beste einen anderen Aspekt seiner Überlegungen. Eine Besoldungserhöhung als Anreiz für Theologinnen, in den kirchlichen Dienst zu treten, sei nicht wünschenswert, da die "Struktur unserer Kirche ohnehin leicht ein Gefälle zum Weiblichen hin nimmt." Die Erfahrungen mit Theologinnen seien "im allgemeinen, von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, nicht besonders günstig."[260] Der Ausschuß für Nachwuchsfragen nahm jedoch den Antrag auf Gleichstellung der Theologinnen gegen den Willen Bestes nicht zurück. Die Landessynode verwies ihn zur weiteren Beratung an den Oberkirchenrat. Landesbischof Beste konstatierte, daß der Oberkirchenrat sicher sehr viel Zeit benötige, um sich einen gründlichen Überblick in der Theologinnenfrage zu verschaffen.[261]

*Exkurs*: Die Debatte um Gleichstellung der Vikarinnen in der Besoldungsfrage auf der Ebene von EKD und VELKD

Die Debatte um die Gleichstellung der Theologinnen in der Besoldungsfrage hatte in der EKD 1956 mit einem Gutachten des Konvents Evangelischer Theologinnen in Deutschland begonnen, das dieser von zwei Kirchenrechtlern bestellt hatte.[262] Diese vertraten die Auffassung, daß entsprechend Artikel 3, Absatz 2 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland die Forderung nach einer geschlechtsunspezifischen Besoldung aufgrund der gleichen Ausbildung rechtmäßig war. Die Mehrzahl der deutschen Landeskirchen und die EKD lehnten diese Forderung jedoch ab, da es sich bei der Theologinnenarbeit um ein Amt sui generis handele und deshalb die ungleiche Bezahlung gerechtfertigt sei.[263] 1957 kam es dann innerhalb der VELKD zur Beratungen über die Besoldungshöhe der Vikarinnen. Sachsen hatte eine besoldungsmäßige Gleichstellung vorgeschlagen, um der Abwanderung von in Sachsen für besondere kirchliche Aufgaben benötigten Vikarinnen in andere Landeskirchen mit weniger restriktivem Vikarinnenrecht zu vermeiden.[264] Die mecklenburgische Kirchenleitung lehnte dies ab und wünschte ein gemeinsames Vorgehen innerhalb der VELKD.[265] Die VELKD-Kirchenleitung empfahl den Gliedkirchen, nicht eine Angleichung an die Pfarrbesoldung vorzunehmen, da dies auch in anderen Kirchen nicht üblich sei, son-

---

259 LKAS-Theologinnenakten Bd.. II: Landesbischof Beste im Namen des OKR an Herrn Landessynodalpräsident Dr. Hachtmann vom 17.2.1962.

260 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Landesbischof Beste im Namen des OKR an Herrn Kreiskatechten Creutzburg, Vorsitzender des Ausschusses für Nachwuchsfragen vom 25.1.1962. Als Hintergrund für diese Behauptung führte Beste an: "In diesen Tagen hörte ich noch einmal wieder recht bedauerliche Ergebnisse über den Dienst einer Vikarin, und zwar gerade in einem Dienst, der ihr besonders hätte liegen müssen."

261 LKAS-Synodenakten 6II: Protokoll der 6. Tagung der VI. ord. LS vom 12.3.1962, S. 2.

262 Das Gutachten wurde veröffentlicht in: Die Theologin, 17. Jg, 1957. Vgl. HUMMERICH-DIEZUN, Weiterentwicklung, S. 478.

263 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Rundschreiben der EKD-Kirchenkanzlei Hannover an die Leitungen der deutschen evangelischen Landeskirchen vom 19.5.1956. Dort finden sich folgende Angaben über die Höhe der Vikarinnenbesoldung im Verhältnis zu der von Pfarrern: eine besoldungsrechtliche Gleichstellung erfolgte in Baden und in der EKHN, im Rheinland wurde sie in Erwägung gezogen. Eine gleiche Eingangsbesoldung, jedoch Differenzen in den Dienstalterstufen waren in den EKU-Kirchen vorgesehen. Westfalen gewährte 75%, Kurhessen-Waldeck, Pfalz, Bremen und Bayern 80%, Hannover, Braunschweig und Mecklenburg 90%. Eine eigene Besoldungsordnung für Theologinnen existierte in Schleswig-Holstein, Württemberg und Oldenburg.

264 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Brief des Landeskirchenamtes der Evang.-luth. Landeskirche Sachsens/OKR Gerber an den OKR Schwerin vom 25.5.1957.

265 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: OKR Bestes an das Landeskirchenamt der Evang.-luth. Landeskirche Sachsens vom 8.6.1957.

dern eine eigene Besoldungordnung für die Vikarinnen zu entwerfen. Das Anfangsgehalt solllte dem männlicher Theologen entsprechen, beim Aufrücken und der Endstufe sollten jedoch Unterschiede bleiben.[266] Die Besoldungsabteilung des mecklenburgischen Oberkirchenrates entwarf daraufhin zwei Vorschläge für Besoldungsordnungen, die jedoch keine Beachtung fanden.[267]

Die mecklenburgische Kirchenleitung argumentierte gegen die besoldungsmäßige Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen vor allem unter Verweis auf den Alimentationscharakter der Besoldung. Es wäre eine Ungerechtigkeit, wenn die ledige Theologin einen höheren Lebensstandard hätte als der verheiratete Pastor. Sie betonte, daß die Kirchen in der DDR das Recht hätten, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen. Dagegen hatte der Wismarer Landessuperintendent Dr. Steinbrecher, der sich sehr für die Theologinnenarbeit einsetzte, 1959 und 1963 in Briefen an den Oberkirchenrat auf die DDR-Verfassung hingewiesen und eine kirchenrechtliche Änderung gefordert, die eine geschlechtsunspezifische Besoldung für Theologinnen bewirken sollte. Er stellte die Argumentation von Landesbischof Beste in Frage, daß die notwendige Wahrung kirchlicher Eigenständigkeit durch geschlechtshierarchische Einkommensdifferenzen angemessen zum Ausdruck komme: "Es gibt keinerlei theologische und legitime kirchliche Geschichtspunkte, die Gleichberechtigung von Mann und Frau hinsichtlich ihrer Dienstbezüge zu differenzieren. (...) Die Eigenständigkeit der Kirche gerade auf solchem besoldungsrechtlichem Gebiete dokumentieren zu wollen, erscheint mir unangemessen."[268] Im Januar 1964 teilte Landesbischof Beste schließlich Landessuperintendent Steinbrecher mit, daß entsprechende Überlegungen über eine Neuordnung der Besoldung der Theologinnen im Gange seien, daß er aber weiterhin Steinbrechers Argumentation ablehne.[269]

Im Laufe der Diskussion und der Erarbeitung eines Entwurfes für ein neues mecklenburgisches Theologinnengesetz verschob sich der Maßstab für die Theologinnenbesoldung hin zur Anlehnung an das für männliche Theologen Übliche. So war im ersten Entwurf des Vikarinnenausschusses der Landessynode nach den Beratungen Anfang Februar 1963 die geschlechtsunspezifische Besoldung vorgesehen, allerdings mit der Beschränkung, daß Theologinnen nur bis Stufe 9, nicht bis Stufe 12 der Kirchlichen Besoldungsordnung vorrücken konnten. Dies übernahm auch der OKR-Ausschuß in seinem Entwurf für die Frühjahrssynode 1964. Im Entwurf des Theologinnenausschusses vom Juli 1964 und allen weiteren Entwürfen und Überarbeitungen fielen diese Beschränkungen weg. In § 17 des Theologinnengesetzes von 1965 wurde eine Gleichstellung von männlichen und weiblichen TheologInnen hinsichtlich der Bestimmungen für Besoldung und Versorgung rechtsverbindlich.[270]

---

266 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: VELKD-Luth. Kirchenamt Berlin/Zimmermann an das LKA Sachsen am 5.7.1957 mit Bezug auf dessen Schreiben vom 5.6.1957.

267 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Schwerin/Besoldungsabteilung: Herrn OKR Frahm vorzulegen 30.8.1957.

268 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Brief von Landessuperintendenten Wismar/Dr.Steinbrecher an die "sehr verehrten Brüder im OKR" 19.12.1963.

269 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Antwortbrief von OKR Landesbischof Beste an Landessuperintendent Dr. Steinbrecher vom 10.1.1964 auf dessen Schreiben vom 19.12.1963.

270 Vgl. KABl der ELLM, Nr.37, Kirchengesetz vom 1.4.1965, § 17.

*Die Frage nach der Ordination von Theologinnen als zentraler Aspekt der Neuregelungen*

Die mecklenburgische Frühjahrssynode 1962 hatte beschlossen, daß der Geistliche Ausschuß das Thema "Die Gestaltung des Amtes der Theologinnen in der Kirche" als Mittelpunkt der Herbstsynode 1962 vorbereiten sollte. Ilse Vogt stellte als Vertreterin der mecklenburgischen Vikarinnen deren Position und Anliegen dar. Die Theologinnen wünschten jeweils selbst ihre "persönliche Eignung" dafür einzuschätzen, ob sie ein volles Pfarramt oder eine andere selbständige Arbeit und nicht eine Hilfeleistung für einen Pastor übernehmen wollten. Im Falle der Übertragung des vollen Pfarramts strebten sie eine Ordination an. Die Erstellung einer Dienstanweisung sollte nicht zur Einschränkung des Aufgabenbereiches dienen. Die Synode sollte den Stellenplan für Pfarrvikarinnen erweitern. Der Oberkirchenrat sollte die Meinung der Vikarinnen bei Berufung und Versetzung anhören. Der Besuch eines Predigerseminarkurses sollte verbindlicher Bestandteil der Ausbildung sein. Bei Eheschließung sollten verschiedene Möglichkeiten bestehen, wie z.B. das Ruhen der Ordinationsrechte. Die Theologin und Synodalin Margarete Kulow betonte, daß nicht alle Theologinnen die Absicht hätten, ein volles Pfarramt "auf jeden Fall" zu übernehmen. Viele wollten auch "neue Möglichkeiten des Amtes" entdecken.[271]

Im Unterschied zu diesen sich auf die Erfahrungsebene berufenden Statements von Seiten der Theologinnen beleuchtete die Aussprache im Synodenplenum vor allem theologische Aspekte der Theologinnenarbeit: Wie war die Relevanz biblischer Aussagen einzuschätzen, z.B. in Eph 5 über die Unterordnung der Frau? Waren diese als "zeitgebunden" zu relativieren, entsprechend der historischen und kulturellen Differenz zur gegenwärtigen Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft, oder im Sinne einer Forderung nach Schutz der Frau in einer "übersexualisierten Welt" durch Absonderung zu verstehen? War die bleibende schöpfungsmäßige Einordnung der Frau im Sinne von Gen 1 und 1. Tim 2 auch für die Gegenwart verbindlich? Welche Bedeutung hatte es, daß Jesus bei der Apostelwahl nur Frauen berücksichtigte, obwohl er sich sonst häufig auch an Frauen wandte und diese ebenfalls in seiner Nachfolge standen? Waren die Weisungen, die in den urchristichen Gemeinde an Frauen ergingen, daß sie nicht durch ein Amt, sondern durch ihr Leben, vor allem in der Familie, Mission betreiben sollen, inzwischen anders zu verstehen, ähnlich wie sich auch die Position der Heiden und Sklaven in der christlichen Gemeinde und in der Gesellschaft geändert hatte? Mußte die systematisch-theologische Reflexion des Amtes, die normalerweise von dessen Auftrag zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ausging, nun auch bezüglich des Geschlechts des Amtsträgers Erwägungen anstellen? Welche Bedeutung hatte der ökumenische Aspekt, daß nahezu alle großen Kirchen (kath., orth., luth. Kirchen Nordamerikas) unter Verweis auf die Bibel gegen die Frauenordination argumentierten und auch die selbständig gewordenen Kirchen in anderen Kontinenten, in denen Frauen oft eine wichtige Rolle bei der Kirchengründung gespielt hatten, den Frauen nicht das Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übertrugen? Auch unter Berufung auf Luther sei eine reguläre Wahrnehmung des Amtes der Wortverkündigung durch Frauen nicht möglich.

Diese Argumentation richtete sich gegen die Praxis der Theologinnenarbeit in der mecklenburgischen Landeskirche. Es war notwendig, den Schwebezustand zu beenden. In der Gemeindepraxis herrschte oft ein situativer Bedarf, so daß Theologinnen die Sakramentsverwaltung ohne rechtliche und geistliche Legitimation ausübten. Die Differenz zwischen Ordination und Einsegnung wurde

---

[271] LKAS-Synodenakten 6II: Protokolle der 7. Tagung der VI. ord. LS vom 3.-6.12.1962.

unter Einbeziehung der Überlegungen der VELKD reflektiert. Diese unterschieden zwischen einer allgemeinen Ordination für männliche Theologen und einer relativen Ordination hinsichtlich der besonderen Ausprägung des geistlichen Amtes, wie es die Theologinnen ausübten. Die Frage der Ordination wurde zum zentralen Thema der weiteren Diskussion: Sollten die Theologinnen für ihr Amt bzw. ihren Dienst ordiniert werden? Mehrere SynodalInnen stellten den Antrag, unverzüglich zu ordinieren. Dieser Antrag wurde abgelehnt und ein Ausschuß gegründet, in dem u.a. zwei LaiensynodalInnen und zwei Theologinnen (Margarete Kulow, Ilse Vogt) vertreten waren. Seine Aufgabe war es, entweder das Vikarinnengesetz von 1954 zu überarbeiten oder ein neues Kirchengesetz vorzulegen. Er sollte folgende Aspekte behandeln: Ordination, Amtsbezeichnung, Aufgabengebiet, Rechtsstellung (Vorbildung, Anstellung, Dienstanweisung, Besoldung, Heirat, Ruhestand, Konventszugehörigkeit).[272]

Der mecklenburgische Vikarinnenausschuß versuchte zunächst mit Hilfe der theologischen Literatur aus dem Bereich der DDR, vor allem von lutherischen Theologen, und einem Überblick über die Regelungen anderer Landeskirchen in der VELKD sowie der Ökumene Orientierung zu gewinnen. Besonders intensive Beachtung fand der Entwurf für ein Pastorinnengesetz in Hannover. Dieser hatte deutlichen Einfluß auf die Erarbeitung des ersten Entwurfes für ein mecklenburgisches Vikarinnengesetz, der im Februar 1962 vorgelegt und im März 1962 überarbeitet wurde. Die Präambel wurde auf Drängen von Landesbischof Beste aus dem Entwurf entfernt, da er eine solche als gesetzestechnisch unmöglich empfand. 1962 kam der Entwurf in die Landessynode.

Sein Ausgangspunkt war, das geistliche Amt in der ELLM auch an weibliche Theologinnen zu übertragen. Ihre Aufgaben im geistlichen Amt sollten vor allem dort liegen, wo ihr Dienst entsprechend ihren Gaben und ihrer Eigenart besonders erforderlich war. Der Weg ins geistliche Amt sollte so aussehen, daß sie nach dem zweiten Examen drei Jahre Dienst in einer Anstalt, einem kirchlichen Werk oder Hilfeleistung in einer Gemeinde entsprechend einer vom Oberkirchenrat erlassenen Dienstanweisung leisten sollten. Erst dann sollte ihre Befähigung für Pastorinnenstellen entsprechend dem Stellenplan festgestellt werden. Verbunden mit der Übernahme einer solchen Planstelle, in einer Gemeinde mit mindestens einer weiteren Pfarrstelle sollten die Ordination und die Amtsbezeichnung Pastorin sein. Bei Eheschließung sollten die Theologinnen weiterhin aus dem Dienstverhältnis ausscheiden. Allerdings sollte die Möglichkeit zur Weiterbeschäftigung im Einzelfall bestehen.

Der Rektor des Schweriner Predigerseminars Lippold hielt bei der Frühjahressynode 1963 ein Referat "Über die Möglichkeit der Frau zum geistlichen Amt". Er beschäftigte sich vor allem mit den Konsequenzen der Eheschließung für das Rechtsverhältnis der Theologin, also wie sich ihre Arbeitsform bei einer Veränderung ihrer Lebensform wandeln würde. In dieser Frage sah er das zentrale theologische Problem der Frauenordination. Des Neue Testament und die kirchengeschichtliche Tradition fand er uneindeutig und versuchte die Entwicklung der aktuellen Lage auch im Licht der Ökumene zu sehen. Auf dem Hintergrund seines lutherischen Ordinationsverständnis-

---

272 LKAS-Synodenakten 6II: Protokolle der 7. Tagung der VI. ord. LS vom 3.-6.12.1962:

a, allgemeine oder spezielle Ordination;
b, neue Amtsbezeichnung (etwa Pastorin);
c, Aufgabenbereich der Theologin (Gemeindepredigt; Verwaltung der Sakramente);
d, Verleihung der Rechtsstellung der Geistlichen hinsichtlich Vorbildung (Predigerseminar); Anstellung, Dienstanweisung; Besoldung, Ausscheiden bei Verheiratung; Eintritt in den Ruhestand; Konventszugehörigkeit, Ausschuß der Theologinnen usw.

ses, daß die Ordination ein mandatum indelebile sei, sah er Probleme, dieses Mandat durch die Heirat zu unterbrechen. Er differenzierte zwischen der von Gott definitiv als vocatio interna und benedictio ergehenden inneren Berufung ins Amt und der von der Kirche zugesprochenen vocatio externa. Letztere war mit der Sendung (missio) in ein bestimmtes Arbeitsfeld, für eine bestimmte Aufgabe und teilweise für eine bestimmte Zeit verbunden und konnte variieren. Daraus entwikkelte er die Möglichkeit, die Theologinnen zum "Amt der Vikarin" in begrenzter Form zu ordinieren, funktional eingegrenzt und mit einer spezifischen missio, die ihren besonderen Gaben entsprach und mit der Eheschließung ein Ende fand.[273]

In der synodalen Diskussion polarisierten sich die Standpunkte, vor allem hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses, verbunden mit der hermeneutischen Frage, inwieweit die biblischen Weisungen zur Unterordnung der Frau in der Gegenwart noch Gültigkeit besäßen. Einige Synodale beriefen sich auf die Auffassungen der beiden lutherischen Bischöfe Stählin und Dietzfelbinger, die die Frauenordination als falsche Anpassung an das männliche Leitbild und die säkulare Gleichberechtigung und Hemmungslosigkeit ablehnten. Sie sahen verhängnisvolle Konsequenzen auf die Kirche zukommen, wenn die echten Frauen fehlten, die den Frauen helfen könnten, ihren Dienst als Frau recht zu tun. Darin liege auch die Chance zur Lösung vom Einmannpfarramt und es sei gut für die Einheit der Kirche. Die BefürworterInnen der Frauenordination wiesen darauf hin, daß die Diskussion über die Frauenordination inzwischen in allen Kirchen im Gange sei. Es gelte nun, Neues zu wagen bzw. nicht bereits in der Praxis stattfindende Entwicklungen zurückzudrehen. Eph 5 sei für die Situation von Frauen in der Ehe gedacht. Das Geschlechterverhältnis in der Gegenwart sei völlig anders. Die Frau springe für den Mann in Gesellschaft und Familie ein, während dieser in den aktuellen Forderungen der Zeit versage. Die Intention des Gesetzentwurfes sei nicht die Angleichung an den Mann, sondern, wie es in § 1 heiße, die Frau entsprechend ihren Gaben und ihrer Eigenart einzusetzen. Ein Synodaler brachte als etwas eigenartige Begründung seines Plädoyers für die volle Pfarramtsübernahme durch Theologinnen, daß diese entschädigt werden müßten, wenn sie nicht als Pfarrfrauen dienen konnten.[274] Der Geistliche Ausschuß, der während der Landessynode mit einer weiterführenden Reflexion des Theologinnengesetzes beschäftigt war, schlug vor, eine endgültige Regelung erst bei der Landessynode 1963 anzustreben. Damit verbunden war nicht die Erwartung, die divergierenden Positionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen oder die Frage weiter zu verschleppen, sondern die Bereitschaft, sich für ein gemeinsames Vorgehen der VELKD-Gliedkirchen offen zu halten.[275]

### *Lutherische Zwischenrede I : Die Beschäftigung mit der Vikarinnenfrage im Rahmen der VELKD*

Auslöser für die neuerliche Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit auf der Ebene der VELKD zu Beginn der 60er Jahre waren die Bestrebungen der Hannoverschen Landeskirche zu einem neu-

---

273 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Referat von Lippold, Über die Möglichkeit der Frau zum geistlichen Amt.

274 LKAS-Synodenakten 6II: Protokoll der 8. Tagung der VI.ord. LS vom 1.- 4.4.1963, S. 2: "Syn. Köster: Er macht auf die menschliche Seite der Vikarinnenfrage aufmerksam. Bei vielen Mädchen ist der Beweggrund Theologie zu studieren, einmal Pfarrfrau zu werden (echte Gehilfin des Mannes). Sie haben den Mann nicht gefunden und bewegen sich in einer echten Verlegenheit. Nun wollen sie ihren Dienst tun. Wir sollten sie nicht enttäuschen, sondern ihnen viel Vertrauen entgegenbringen."

275 LKAS-Synodenakten 6II: Protokoll der 8. Tagung der VI.ord. LS vom 1.- 4.4.1963.

en Theologinnengesetz. Theologinnen sollte es demnach unter bestimmten Umständen möglich sein, eine freie Pfarrstelle zu übernehmen und zum Dienst als Pastorin mit dem Auftrag zu öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ordiniert zu werden. Die Voraussetzungen sollten zum einen in den individuellen Qualitäten der jeweiligen Theologin bestehen, die aufgrund ihrer Persönlichkeit geeignet sein sollte, und im Anschluß an die Hilfspastorinnenzeit fünf Jahre als Pastorin auf einer speziellen Pfarrstelle mit eingeschränkten Befugnissen entsprechend §15 der Hannoverschen Kirchenverfassung tätig gewesen sein sollte. Zum anderen mußte auch die Struktur der betreffenden Pfarrstelle geeignet sein. Es sollte sich um eine Kirchengemeinde mit mindestens drei Pfarrstellen bzw. eine Ortschaft mit mindestens zwei Kirchengemeinden mit jeweils zwei Pfarrstellen handeln. Damit sollten Praxis und Recht wieder stärker angeglichen und die Verkündigung gewährleistet werden. Dies war ohne die Mitarbeit der Theologinnen immer schwerer. Mit der theologischen Umstrittenheit der Frauenordination wollten sie pragmatisch umgehen. Pastorinnen sollten nur in Gemeinden mit mehreren Pfarrstellen tätig werden können, so daß immer eine Ausweichmöglichkeit bestand.[276]

Die Gliedkirchen der VELKD wurden um Stellungnahmen zu diesem Entwurf gebeten. Der mecklenburgische Oberkirchenrat schloß sich der Position der sächsischen Kirche an, nicht überstürzt zu handeln, sondern Rücksicht auf die Einheit der VELKD zu nehmen. Die thüringische Kirche begrüßte die Tendenz zur Ordination erst im fortgeschrittenen Alter von 35 bis 40 Jahren, in dem keine Kollisionen zwischen Ehe und Beruf mehr zu erwarten waren.[277] Die Sorge um die Einheit der VELKD entstand angesichts der deutlichen Differenz in den Positionen der Hannoverschen und der bayerischen Landeskirche. Letztere lehnte die Übertragung des vollen Amtes an Theologinnen scharf ab. Sie gewann deutlichen Einfluß auf die Stellungnahme des theologischen Ausschusses der VELKD zum Amt der Theologin im August 1962. Er stellte die Einwände gegen die Frauenordination in den Vordergrund. Die theologische Begründung sei unklar und belaste die Gewissen derjenigen, die darin lediglich eine Anpassung an säkulare Argumente erkennen könnten. Die Ordination als Berufung auf Lebenszeit stehe im Widerspruch dazu, daß normalerweise die Heirat für Frauen das Ende ihrer Berufsausübung bedeute. Das Hirtenamt an der ganzen Gemeinde sei in einer 2000-jährigen Tradition mit dem Bild des Hausvaters verbunden. Die Angleichung der Theologinnenarbeit an das pastorale Amt verstärke die Pastorenkirche und setze die Frau in Konkurrenz zum Mann, statt daß sie spezifische Aufgaben übernehme.[278] Frauenspezifische Aufgaben sah er z..B. in der Arbeit im volksmissionarischen Vorfeld, die der Kirche entfremdete Menschen zur Gemeinde führe. Unter Hinweis auf die weibliche Anpassungsfähigkeit sprach er den Frauen eine besondere Eignung für den missionarischen Dienst zu. Er hielt sie aufgrund ihrer eigenen Lebensform besonders geeignet für den seelsorgerlichen Dienst an berufstätigen und alleinstehenden Frauen sowie an jungen Mädchen zwischen Schulentlassung und Heirat und auch für die geistliche Familienpflege, wie z.B. die Arbeit mit berufstätigen Müttern. Ein komplementäres Geschlechterverhältnis beurteilte er als mit der biblischen Überlieferung übereinstimmend. Hinsichtlich der weiteren Entwicklung hieß es, daß das Amt der Theologinnen durch seine Aus-

276 LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 89: Gesetzesentwurf der Hannoverschen Kirche.

277 LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 89: Mecklenburgische Reaktion auf den Gesetzesentwurf der Hannoverschen Kirche vom 1.2.1962.

278 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD zum Amt der Theologin in der Kirche, August 1962.

übung Gestalt gewinnen solle und sich auf spezifischen Stellen vollziehen solle, die u.U. durch Umwandlung von Gemeindestellen entstehen könnten.

Im Oktober 1962 beschloß der Ausschuß der Referenten der VELKD-Gliedkirchen eine Überarbeitung der VELKD-Richtlinien zur Theologinnenarbeit von 1956. Die Ausgangsbasis sollte folgende Bestimmung des Amtes der Theologinnen sein. Es sollte sich um eine "eigenständige Ausprägung des einen, der Kirche von ihrem Herrn eingestifteten Amtes" handeln.[279] Es sollte weder aus dem geistlichen Amt herausgenommen noch ins Pfarramt der Männer hineingenommen werden. In mehreren Sitzungen erarbeitete ein VELKD-Ausschuß einen Entwurf für neue VELKD-Richtlinien, entsprechend der in der VELKD-Verfassung vorgesehenen Anregung für eine allmähliche Rechtsangleichung. § 1 bezeichnete die Theologinnenarbeit als "Dienst", der eine "eigenständige, die besonderen Gaben und die Eigenart der Frau berücksichtigende Ausprägung des Amtes der Kirche" darstelle. Gleichzeitig sollte ihnen die Teilhabe an öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung möglich sein und durch die Ordination übertragen werden, sofern keine Heirat absehbar war. Die Heirat der Theologin sollte grundsätzlich das Ende ihrer beruflichen Laufbahn bedeuten. Nur in besonderen Fällen sollte für eine begrenzte Zeit und mit einem begrenzten Dienstauftrag Ausnahmen möglich sein. Grundsätzlich sollten die Theologinnen nicht normale Pfarrstellen, sondern spezielle Pastorinnenstellen übernehmen, die u.U. einen örtlich definierten Seelsorgebezirk einschließen konnten. In diesem Fall erhielten die Gemeindeglieder das Recht auf Dimissoriale. Priorität sollte für die Theologinnenarbeit weiterhin der allgemeinkirchliche Bereich haben.

Die Kirchenleitung der VELKD beschloß Anfang 1963 nicht, wie vorgesehen, diesen Entwurf für neue Richtlinien, sondern sie hob die alten Richtlinien von 1956 auf, damit die Theologinnenpraxis mancher Landeskirchen nicht weiterhin außerhalb des Rechtes stattfände. Eine gemeinsame inhaltliche Konzeption auf VELKD-Ebene mit elastischen Fomulierungen im Einzelfall schien nicht möglich. Eine nur formale Regelung sah sie als nicht ausreichend an. Sie betrachtete als Hauptproblem die mangelnde Übereinstimmung hinsichtlich des Zusammenhangs Amt, Ordination und Gemeindeleitung. Der Konflikt zwischen Hannover und Bayern über das differierende Amtsverständnis bestand weiterhin. Hannover beschloß daraufhin nach einem vorläufigen Abschluß der eineinhalbjährigen Debatte im Dezember 1963 sein Theologinnengesetz, das besondere Pastorinnenstellen vorsah, die jedoch öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung einschließen sollten und mit der Amtsbezeichnung "Pastorin" verknüpft waren. Der Dienst sollte sich in Anlehnung an eine von der Kirchengemeinde aufgestellte Dienstordnung vollziehen. Bei der Eheschließung war in besonderen Fällen eine befristete Weiterarbeit möglich.[280]

*Die Diskussionen über Ordination bzw. Einsegnung in den Theologinnenausschüssen der Landessynode und des Oberkirchenrates 1963/64*

Der Vikarinnenausschuß der mecklenburgischen Landesynode versuchte im Herbst 1963 die bei der Frühjahrssynode geäußerten Einwände und Auffassungen aus dem Entwurf der neuen VELKD-Richtlinien für die Überarbeitung des mecklenburgischen Gesetzentwurfes aufzunehmen.

---

279 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD zum Amt der Theologin in der Kirche, August 1962:

280 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Kirchengesetz über die Rechtsstellung der Pastorinnen (Pastorinnengesetz) vom 13.12.1963 in der Hannoverschen Kirche.

Er bezeichnete die Theologinnenarbeit als besondere Ausprägung des geistlichen Amtes der Frau und charakterisierte sie, wie § 1 des VELKD-Entwurfes, als "Dienst entsprechend den besonderen Gaben und der Eigenart der Frau".[281] Wie in dem vorhergehenden Entwurf sollte eine Partizipation beider Geschlechter am geistlichen Amt möglich sein. Wenn sie öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung übernahmen, sollten die Theologinnen ordiniert, in anderen Fällen eingesegnet werden.[282]

Pastorinnenstellen sollten, entsprechend der Entwicklung in der mecklenburgischen Landeskirche, auch für den selbständigen Dienst der Theologin in Landgemeinden eingerichtet werden, u.U. auch in Gemeinden ohne weitere Pfarrstelle - entgegen den VELKD-Richtlinien. Kirchenmitglieder, die die Amtausübung einer Theologin ablehnten, konnten bei der Lokalgemeinde ein Dimissoriale beantragen. Sie hatten darauf nicht wie in der VELKD-Richtlinien einen automatischen Anspruch. Weiterhin sollten die Theologinnen allerdings vorrangig in allgemein-kirchlichen Aufgaben eingesetzt werden. Bei Heirat war weiterhin die Regelentlassung und in besonderen Fällen eine Wiederaufnahme des Dienstes vorgesehen. Ein Gemeindepfarramt mit eigenem Seelsorgebezirk sollte nicht möglich sein. Erstmals war in dem Gesetzentwurf des Vikarinnenausschusses im Oktober 1963 die Existenz des Vikarinnenkonvents und der Vertrauenspastorin offiziell erwähnt.[283] Die Herbstsynode 1963 verabschiedete diesen Entwurf jedoch nicht, sondern beauftragte den Oberkirchenrat mit der Erstellung eines zweiten Entwurfes und vertagte die endgültige Entscheidung bis zur Frühjahrssynode 1964.

Landesbischof Beste berief zur Beratung und Erstellung eines alternativen Entwurfs des Oberkirchenrates im Januar 1964 einen eigenen Ausschuß ein. Die Angesprochenen zeigten zunächst wenig Neigung zur Mitarbeit bzw. verwiesen auf ihre fehlende Kompetenz.[284] Schließlich nahmen teil die Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe, Frahm, die im diakonischen Bereich tätige Theologin Kahlbom, die eine Beteiligung einer Theologin im Gemeindedienst forderte[285], Landessuperintendent Bosinski, der die Notwendigkeit einer je individuellen Verwendung der Theologinnen betont hatte, Pastor Schnoor, der den Landesbischof auf die unrechtmäßige Bezeichnung der Vikarin Bieleit als "Pastorin" hingewiesen hatte, die beiden Pastoren Harder und Siegert sowie Oberkirchenrat Gasse und Landesbischof Beste.[286] Als Unterlagen über den bisherigen Stand der

---

281 Vgl. VELKD-Richtlinien § 1: "Der Dienst der Theologin stellt eine eigenständige, die besonderen Gaben und Eigenart der Frau berücksichtigende Ausprägung des geistlichen Amtes der Kirche dar und hat damit Anteil an Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung." Dies entspricht § 1 (2) des überarbeiteten Entwurfs des Vikarinnenausschusses der Mecklenburgischen LS im Oktober 1963 (LKAS-Theologinnenakten Bd. III).

282 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Entwurf des Theologinnenausschusses der mecklenburgischen LS im Oktober 1963: § 1 (1): In der ELLM "kann das geistliche Amt auch theologisch vorgebildeten Frauen übertragen werden."

283 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Überarbeiteter Entwurf des Unterausschusses des mecklenburgischen Vikarinnenausschusses vom Okt. 1963, §13 (2): "Der OKR erläßt Bestimmungen über einen Konvent der Pastorinnen und eingesegneten Vikarinnen sowie über die Bestellung einer Vertrauenspastorin."

284 Vgl. LKAS-Theologinnenakten: Bd. III, V.134: Antwortschreiben von Pastor Dr. Wiebering an Landesbischof Beste vom 19.12.1963; Schreiben von Elisabeth Frahm, Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe an Landesbischof Beste vom 21.12.1963; Landessuperintendent Bosinski an Landesbischof Beste vom 30.12.1963; Pfarrvikarin Ruth Hinz an Landesbischof Beste vom 16.1.1964.

285 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Schreiben von Erika Kahlbom an Landesbischof Beste vom 28.12.1963.

286 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 134: Einladungsschreiben von Landesbischof Beste vom 30.12.1963 an Frl. Pastor Schnoor, Pastor Siegert, OKR Gasse, Landessuperintendent Bosinski, Frl. Frahm, Frl. Vikarin Kahlbom. Pastor Harder kam nach der 1. Sitzung des Ausschusses am 8.1.1964 hinzu. Vgl. LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 134: Schnoor, Protokoll, Betrifft: Dienst der Theologin in der Kirche vom 8.1.1964 sowie Einladungsschreiben von Landesbischof Beste an Pastor Harder vom 10.1.1964.

Diskussion sandte ihnen Landesbischof Beste vor allem Stellungnahmen zu, die seiner Position eines Amtes sui generis entsprachen: Die VELKD-Richtlinien von 1956 und 1963, das Gutachten des Theologischen Ausschusses der VELKD, sowie einen Artikel des bayerischen Landesbischofs Dietzfelbingers über den Dienst der Frauen in der Kirche.[287]

Die Arbeit dieses Ausschusses bestimmte die Absicht des Landesbischofs, in Übereinstimmung mit dem Theologischen Ausschuß der VELKD und dem bayerischen Landesbischof Dietzfelbinger, ein spezifisches Amt für Theologinnen in der Kirche zu schaffen, das nicht am Pfarramt orientiert war, um die Gräben in der Ökumene nicht zu vertiefen und die Aussagen der Heiligen Schrift nicht zu verdecken. Landesbischof Beste äußerte darüber hinaus die Befürchtung, daß die Frauen im Gemeindepfarramt psychisch und physisch überfordert wären.[288] Als Vertreterin der Theologinnen wies die Theologin Kahlbom auf die Differenz zwischen den rechtlichen Regelungen im Vikarinnengesetz von 1954 und den derzeitigen Erkenntnissen und Verhältnissen sowie den realen praktischen Tätigkeiten der Vikarinnen hin, die nicht der Dienstanweisung entsprachen. Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang sei die fehlende Sakramentsverwaltung in der Krankenhausseelsorge. Außerdem müßten die Begriffe Zusammenarbeit, Selbständigkeit und Partnerschaft für das Verhältnis zwischen den Theologinnen und ihren jeweiligen männlichen Kollegen und Dienstvorgesetzten geklärt werden. Ein Raum zum Experimentieren sollte den Theologinnen offen bleiben.[289] Umstritten war in der Ausschußarbeit vor allem, ob die Übertragung der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bzw. der Gemeindeleitung die Ordination voraussetzte oder auch durch eine Einsegnung möglich war.

Das Ergebnis der Ausschußberatungen war ein von Pastor Schnoor formulierter Entwurf, in dem die Übertragung des geistlichen Amtes an theologisch vorgebildete Frauen vorgesehen war, das entweder durch Ordination oder Einsegnung übertragen werden konnte und aus einem allgemeinkirchlichen oder kirchengemeindlichen Dienst bestehen konnte. Eine erneute Berufung verheirateter Pastorinnen sollte möglich sein, wenn "die persönlichen Verhältnisse keine wesentliche Beeinträchtigung des Dienstes erwarten lassen."[290]

Nach einer weiteren Beratung des Vikarinnenausschusses und einer Sitzung des Oberkirchenrates wurde der Entwurf entsprechend den konzeptionellen Intentionen von Landesbischof Beste verändert. Die Theologinnenarbeit charakterisierte bereits der Titel des Kirchengesetzes als "Dienst", zu dem sie eingesegnet, nicht ordiniert werden sollten. Die Theologinnenarbeit sollte in einem speziellen Frauenamt bestehen, das sich nicht am männlichen Pfarramt orientierte. So hieß es in § 1: "Die Theologin hat am Amt der Kirche in bestimmter Weise teil. Ihre Tätigkeit umfaßt Gemeindearbeit, Diakonie, Katechetik, Frauenarbeit, Jugendarbeit, Seelsorge in Krankenhäusern, übergemeindliche Aufgaben, kirchliche Verwaltung und anderes". Je nach dem Tätigkeitsbereich sollte ihre Berufungsurkunde vom OKR eine spezielle Berufsbezeichnung z.B. Vikarin, Pastorin,

---

287 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Einladungsschreiben von Landesbischof Beste an die Ausschußmitglieder.

288 Vgl. die Darstellung der Position Bestes im Protokoll Schnoors: Betrifft Dienst der Theologinnen in der Kirche vom 8.1.1964 (LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 134.)

289 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 134: Schnoor-Protokoll: Betrifft: Dienst der Theologin in der Kirche vom 28.1.1964.

290 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Vorlage des OKR-Vikarinnenausschusses, erarbeitet von Pastor Schnoor, besprochen am 28.1.1964, § 10 (2).

Dozentin, Kirchenrätin enthalten. Über eine Weiterarbeit nach der Eheschließung sollte nur im Einzelfall der OKR entscheiden.[291]

Der unklare Status der Theologinnen hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum geistlichen Stand der Kirche oder zum Laienstand wurde bei der mecklenburgischen Frühjahressynode 1969 als konkretes Rechtsproblem sichtbar, als davon das rechtmäßige Zustandekommen der Landessynode abhing. Die Theologin Kulow, die nicht mit der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung beauftragt war, war seit 1958 als Vertreterin des geistlichen Standes in der Landessynode. In der synodalen Diskussion zeigte sich, daß die Kriterien über die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand unklar waren: Hing sie von der theologischen Vorbildung oder von der Einsegnung bzw. der Ordination oder von der Übertragung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ab? Der synodale Rechtsausschuß bestätigte das rechtmäßige Zustandekommen der Synode. Der Oberkirchenrat äußerte Bedenken, zweifelte die Entscheidung jedoch nicht an.[292]

In der Plenumsdebatte über den Entwurf für ein neues Theologinnengesetz in der mecklenburgischen Landeskirche wurde zunächst über die Situation und Diskussion in anderen Landeskirchen informiert, wie z.B. Bremen, Lübeck, Hannover und Bayern. Auch in den anderen beiden lutherischen Landeskirchen in der DDR sei eine Überarbeitung der Theologinnengesetze im Gang.[293] Oberkirchenrat Gasse stellte die Charakteristika des Entwurfes des Oberkirchenrates vor: Demnach sollten die Theologinnen nicht ordiniert werden, um die Gräben in der Ökumene nicht zu vergrößern und die Gewissen der Kirchenmitglieder nicht zu belasten, die gegen die Frauenordination gebunden waren. Über den Entwurf habe weder im Ausschuß noch im Oberkirchenrat Einigkeit bestanden. Es lasse jedoch "legalen Raum zur freien Entfaltung für alle Möglichkeiten“ und entspreche damit auch dem Wunsch der Vikarinnen, die "genügend Raum zum Experimentieren" wollten.[294]

In der Diskussion im Plenum und im geistlichen Ausschuß differenzierten sich die Alternativen heraus, entweder beschränkte Ordination, wie sie der synodale Ausschuß vorschlug, oder ausgeweitete Einsegnung, die der Oberkirchenrat favorisierte. Das Problem der Gemeindeleitung sollte zunächst ausgeblendet werden, war allerdings auch im OKR-Entwurf implizit enthalten, wenn die Übertragung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sowie die Leitung des Kirchgemeinderates vorgesehen war.[295] Angesichts dieser Diskussion stellte sich auch für OKR Gasse die Frage nach der Differenz zwischen Ordination und Einsegnung, wenn letztere bereits zu allen bisher mit dem Geistlichen Amt verbundenen Aufgaben berechtigte: "Wir können uns recht schuldig machen, indem wir die Ordination zu einem toten Götzen, zu einem Phantom machen, in ihrem Gewicht unglaubwürdig machen, dadurch, daß wir schweigend die Wahrnehmung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung dulden oder diesen Auftrag erteilen, ohne zu ordinieren." Er

---

291 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 134: Entwurf vom 24.2.1964 "Kirchengesetz über die vorläufige Ordnung des Dienstes der theologisch vorgebildeten Frau in der Kirche" und Überarbeitung des Oberkirchenrates entsprechend Brief von Landesbischof Beste vom 11.3.1964 an die Mitglieder des Vikarinnenausschusses.

292 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 2.4.1964, S. 5.

293 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 1.4.1964, S. 2.

294 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 1.4.1964, S. 2.

295 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 3.4.1964, S. 2.

gestand ein, daß durch die bisherigen Verhältnisse bereits Schuld, Probleme, Nöte und Schwierigkeiten entstanden seien.[296]

Aufgrund dieser theologischen Reflexion des Widerspruches zwischen Recht und Praxis plädierte die Landessynode eindeutig für die Möglichkeit der Ordination von Theologinnen, wenn diese mit der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung beauftragt werden sollten. So hieß es in dem ersten von drei Sätzen der Landessynode, die für die Weiterarbeit verbindlich sein sollten, daß die Mehrheit der Landesynode das geistliche Amt als Perspektive für den weiteren Weg der Theologinnen ansehe. Der zweite und dritte Satz legten fest, daß eine solche Beauftragung nur dann stattfinden sollte, wenn die Perspektive des lebenslangen Dienstes bestünde und daß diese Form der Theologinnenarbeit nur eine neben vielen anderen sein sollte.[297] Im Sommer 1964 beriet der Theologinnenausschuß über Möglichkeiten zur rechtlichen Konkretisierung dieser Grundsätze. Er faßte den Beschluß, von den jeweiligen praktischen Erfordernissen für die konkrete Situation auszugehen. Hinsichtlich des Ausbildungsweges der Theologinnen plante er im Anschluß an ein volles geschlechtsunspezifisches Theologiestudium ein geschlechtsspezifisches Vikariat aller Theologinnen. Dieses sollte aus Gemeindevikariat, Predigerseminarausbildung, Praktikum in einem frauenspezifischen Aufgabenbereich, z.B. in einem kirchlichen Werk, bestehen. Nach dem zweiten Examen sollte ein Gespräch zwischen Oberkirchenrat und Theologinnen über den jeweiligen weiteren Berufsweg der Theologin entscheiden. Als Problem sah er die Rechtssituation und den Tätigkeitsbereich zwischen Zweitem Examen und Ordination an, die für Theologinnen erst nach einer dreijährigen Bewährungszeit vorgesehen war. Er faßte den Beschluß, daß die Pfarrvikarinnen in dieser Zeit einen besonderen Dienst in einer Anstalt, in einem kirchlichem Werk oder in einer Kirchengemeinde leisten sollten.[298] Das Problem eines Berufsbildes, das Gleichheit entsprechend Ausbildung und Differenz qua Geschlecht ausdrücken sollte, machte auch das Votum des synodalen Ausschusses im Juli 1964 deutlich: "Aufgabe der Theologin ist es, der Kirche in Diakonie und Verkündigung mit jenen Gaben und Möglichkeiten zu dienen, die sie als Frau und aufgrund ihrer theologischen Vorbildung besitzt."[299]

---

296 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 3.4.1964, S. 2.

297 LKAS-Synodenakten II7/Bd. 1: Protokoll der 1. Tagung der 7. ord. LS vom 31.3.-3.4.1964 in Schwerin, 3.4.1964, S. 15. Die drei Sätze finden sich im Brief von Landessynodalpräsident Dr. Hachtmann an den OKR Schwerin vom 6.4.1964. Betr.: Weiterarbeit an dem Theologinnengesetz (LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 139: "1. Auch für die Frau ist der Auftrag zu öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung mit der Ordination verbunden. 2. Dieser Auftrag wird nur erteilt, wenn es wahrscheinlich ist, daß sie diesen Dienst auf Lebenszeit übernimmt. 3. Dieser Dienst ist einer in einer Reihe von vielen.")

298 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 145: Walter Schulz, Protokoll der Sitzung des Theologinnen-Ausschusses am 1.6.1964 in Rostock.

299 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 144: Entwurf vom 6.7.1964, der von Rostocker Ausschußmitgliedern auf der Grundlage des Junitreffens erarbeitet wurde. Siehe auch LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 144: Brief Rathkes an die Mitglieder des Theologinnenausschusses vom 6.7.1964. In der Sitzung des Theologinnenausschusses vom 11.7.1964 wurde dann noch einmal als Konzeption des Ausschusses bestimmt, daß die Betonung der besonderen weiblichen Gaben und Möglichkeiten vor allem wegen der Gegenstimmen aufgenommen werden sollte, wohingegen der Ausschuß der Meinung war: "Die Frau hat kein besonderes Amt, sondern sie hat ihr Amt besonders." Vgl. LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Wiebering/Rathke, Protokoll über die Sitzung des Theologinnen-Ausschusses der LS der ELLM, Rostock 11.7.1964.

*Lutherische Zwischenrede II: Der Versuch und das Scheitern gemeinsamer Regelungen der VELKD-Gliedkirchen in der DDR*

Die Kirchenleitungen der drei lutherischen Kirchen in der DDR vereinbarten im Juni 1964 angesichts der Situation, daß in allen drei Gliedkirchen die Synoden gesetzliche Neuregelungen der Theologinnenarbeit berieten, ein Treffen mit den in den Gliedkirchen an der Diskussion Beteiligten. Sie wollten möglichst einheitliche Regelungen erreichen, da sich auch die unierten Kirchen auf eine gemeinsame Position geeinigt hatten.[300]

Die Konzeptionen in den Gesetzesentwürfen der drei Kirchen differierten vor allem hinsichtlich der Frage, ob die Theologinnen ordiniert werden sollten oder nicht. Die sächsische und die mecklenburgische Landessynode tendierten dazu, die Theologinnen zu ordinieren und ihnen den Titel "Pastorin" zu geben, wenn die Sakramentsverwaltung und öffentliche Wortverkündigung übertragen wurden. In der Thüringischen Landessynode hatte dagegen ein Entwurf, der die Frauenordination vorsah, knapp die erforderliche Zweidrittelmehrheit verfehlt. Statt dessen wurde dort ein Entwurf sui generis vorbereitet, der nach dem Abschluß einer speziellen Ausbildung die Einsegnung von Pfarrkuratinnen vorsah mit dem Schwerpunkt Seelsorge. Sakramentsverwaltung und Wortverkündigung sollten nur im "eingegrenzten Dienstbereich" möglich sein. Die Weiterverwendung eingesegneter Theologinnen nach der Eheschließung war unklar.[301]

Der mecklenburgische Theologinnenausschuß hielt bei einer Vorbesprechung für das VELKD-Treffen als mecklenburgische Position drei Sätze der Landessynode fest. Theologinnen sollte das Ausüben von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung möglich sein. Sie sollten dann auch ordiniert werden und zwar nach dem bisher üblichen, nicht nach einem speziellen Ordinationsformular. Die Suche nach einem gemeinsamen Weg der drei Gliedkirchen sollte von praktischen Erwägungen und nicht von dogmatischen Grundsätzen ausgehen. Für den Fall, daß keine Einigung oder wenigstens deutliche Vorzeichen dafür erkennbar waren, plädierte die Mehrheit des Theologinnenausschusses für die Fertigstellung und Verabschiedung eines eigenständigen mecklenburgischen Theologinnengesetzes. Problematisch erschien, daß gerade der thüringische Entwurf, der nur eine Einsegnung vorsah, Grundlage für die gemeinsamen Beratungen war, obwohl die Tendenz in Mecklenburg und Sachsen zur Ordination ging, die auch in Thüringen eine einfache Mehrheit gefunden hatte.[302]

---

300 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Brief von Dr. Hachtmann an die Mitglieder des Pastorinnenausschusses vom 21.7.1964; Einladung des Lutherischen Kirchenrates Berlin/ VELKD an die Präsidenten der Synoden der im Bereich der DDR gelegenen Gliedkirchen und an die Vorsitzenden der Synodalausschüsse in den Gliedkirchen betreffs Amt der Theologin sowie an die Sachbearbeiter in den Gliedkirchen Betr.: Amt der Theologin."

301 Das im Thüringer Gesetzesentwurf entwickelte "positive Leitbild der Theologin" sah folgende Tätigkeitsfelder vor:

a, Gemeindeebene: Betreuung der Katecheten, Leitung der Christenlehre, Kindergottesdienst, Zurüstung in der Jugendarbeit (besonders weiblicher Leiterinnen), Mütterkreise, Hauskatechumenat, Leitung der Helferschaftsarbeit, leitende Funktionen beim Besuchsdienst, Sammlung der berufstätigen Frauen.

b. Kirchenkreisebene: Leitung der unter a, genannten Dienste, besonders Betreuung von deren Leitern in der Gemeinde, Leitung von Konfirmandenunterricht, Sammlung von Pfarrfrauen und Gemeindeschwestern.

c, Landeskirchenebene: Lehrtätigkeit an Ausbildungsstätten, Leitung der weiblichen Jugendarbeit, der Frauenarbeit, der Rüstzeitarbeit, Betreuung von Zentralkliniken, theol. Forschung, Schrifttumsarbeit.

302 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Walter Schulz, Protokoll des Theologinnenausschusses am 21.9.1964 in Rostock. Die Entscheidung für den thüringischen Entwurf als Grundlage war von den drei Kirchenleitungen bei ihrer ersten Zusammenkunft am 20.7.1964 unter Hinweis darauf getroffen worden, daß dieser Entwurf am weitesten ausgearbeitet ist. Allerdings entsprach dessen Position auch am ehesten der der Kirchenverwaltungen, die das Julitreffen dominierten, während relativ wenig synodale VertreterInnen anwesend waren, die in der Mehrheit eher für die Ordinationslösung optierten. Landesbischof Beste versuchte dieses Kräfteverhältnis innerhalb der mecklenburgischen Dele-

Bei den Treffen im Juli und Augst 1964 berieten die Vertreter der Kirchenverwaltungen, Landessynoden und synodale Ausschüsse der Gliedkirchen über die Frage der Ordination und ihrer Konsequenzen für die öffentliche Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung, Gemeindeleitung und Dienstbezeichnung. Übereinstimmung bestand auf der theologischen Ebene, daß die Ordination die Voraussetzung für die volle Ausübung der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sein sollte, während die Einsegnung nur eine eingeschränkte Amtsausübung zuließ. Bei beiden handele es sich um die gleiche benedictio, aber eine unterschiedliche missio. Unklar blieb weiterhin der Umgang mit der Abendmahlszulassung, die sie als zentrale Aufgabe des geistlichen Amtes verstanden. In der Praxis übten jedoch manche Theologinnen die Sakramentsverwaltung bereits seit langem ohne weitere Regelung aus.[303] So war am Ende des zweiten Zusammentreffens der Vertreter aus den drei Gliedkirchen der VELKD in der DDR deutlich, daß sich in wesentlichen Fragen keine gemeinsame Linie abzeichnete. Das betraf z.B. die Frage, ob die Theologinnen Predigt und Hauptgottesdienst übernehmen konnten und ob sie durch Ordination, Einsegnung oder eine andere Form berufen werden sollten. Die Frage der Dienstbezeichnung wurde nicht diskutiert.[304]

Inzwischen hatte der Leitende Bischof der VELKD, Lilje, den Gliedkirchen das Scheitern der Suche nach gemeinsamen Richtlinien für die konzeptionelle und rechtliche Gestaltung der Theologinnenarbeit in den VELKD-Kirchen mitgeteilt. Er verwies auf die weltweite Suche der Kirchen der Ökumene nach Lösungen, die die außergesetzliche und improvisierte Praxis durch klare positive Konturen eines Theologinnenamtes ersetzte. Nachdem durch den Richtlinienentwurf dies nicht möglich gewesen wäre, sei er nicht verabschiedet worden. Dies bedeute nicht ein Auseinanderbrechen der VELKD. Ein gewisses Maß an Gemeinsamkeiten sei auch weiterhin bei gliedkirchlichen Neuregelungen anzustreben, z.B. sich nicht am Amt des Pfarrers zu orientieren. Die theologische Reflexion hinsichtlich des Schriftverständnisses, der Aspekte Amt und Ordination, Gemeindeleitung und Hirtenamt sei zu vertiefen.[305]

Die drei Kirchenleitungen der lutherischen Kirchen in der DDR verabredeten im Herbst 1964, auf eigene landeskirchliche Regelungen zu verzichten, um Raum für weitere Bemühungen um gemeinsame Regelungen zu schaffen. Entgegen dieser Vereinbarung beschlossen bis Ende 1964 die Thüringische und die Sächsische Landessynode eigene Gesetze. Die thüringische Kirche blieb bei dem Pfarrkuratinnengesetz, das keine Ordination von Theologinnen vorsah. In der kirchengesetzlichen Regelung der sächsischen Kirche waren beide Wege, Ordination und Einsegnung, vorgesehen. Bei Übertragung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sollten die Theologinnen ordiniert werden. Ihre Tätigkeitsfelder sollten vor allem in Anstalten und Werken sein. Spezifische Planstellen waren für landeskirchliche und kirchengemeindliche Arbeitsfelder vorgesehen. Es gab jedoch auch die Möglichkeit, als ordinierte Theologin eine Pfarrstelle in einer Kir-

---

gation auch für die Zusammenkunft im September 1964 zu schaffen, indem er für die aufgrund ihrer Funktionen vorgesehenen Delegierten (pro Landeskirche jeweils drei) zunächst vor allem Anhänger seiner Position anschrieb. Dies stellte jedoch der Vorsitzende des Theologinnenausschusses Rathke unter Hinweis auf das Entscheidungsrecht von LS-Präsident Dr.Hachtmann in Frage und drängte auf Änderung.

303 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 143: Heidler/Luth. Kirchenamt Berlin: Niederschrift über die Sitzung der Vertreter der drei Gliedkirchen Sachsen, Mecklenburg und Thüringen betr. Amt der Theologin am 20. Juli 1964 im Luth. Kirchenamt Berlin.

304 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Schreiben des VELKD-Kirchenrats an die ELLM vom 3.10.1964.

305 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Schreiben des Leitenden Bischofs der VELKD an die Kirchenleitungen der Gliedkirchen der VELKD vom 7.9.1964.

chengemeinde zu übernehmen, sofern dort mindestens eine weitere Planstelle bestand. Bei Eheschließung war der grundsätzliche Ausschluß der verheirateten Theologinnen vorgesehen. Allerdings wollte die thüringische Kirche die persönlichen Verhältnisse berücksichtigen und in besonderen Fällen konnten die Theologinnen ihren Dienst weiterführen. In Sachsen bestand für verheiratete Theologinnen die Möglichkeit zur Weiterarbeit im übergemeindlichen Dienst.[306]

*Der Abschluß der Diskussion und die Verabschiedung des Kirchengesetzes mit dem doppelten Weg 1965*

Der Ausgangspunkt der intensiven Beratungen des mecklenburgischen Theologinnenausschusses im Oktober 1964 war die Vergeblichkeit der Bemühungen um ein gemeinsames Theologinnenrecht auf VELKD-Ebene und für die drei lutherischen Landeskirchen in der DDR.[307] Zielperspektive sollte nun der sinnvolle Einsatz der mecklenburgischen Theologinnen auf der Basis der drei Sätze der letzten Landessynode sein. Eine Übereinstimmung aller Beteiligten in dogmatischen und exegetischen Fragen lehnte der Ausschuß als unerreichbare Voraussetzung ab. Die Theologinnen und mit ihnen der Vorsitzende des synodalen Ausschusses, Pastor Rathke, wollten möglichst flexible und variable Regelungen schaffen, die Spielraum für die weitere Entwicklung und die Profilierung bestimmter Stellen als besonders für Frauen geeignet ließen. Sie strebten hingegen kein "frauliches Amt" an, sondern suchten danach, welche Aufgaben auch oder besonders von Frauen wahrnehmbar waren. Eine Gleichsetzung des geistlichen Amtes mit dem Pfarramt lehnten sie ab. Die Theologin Kulow, die an der Erstellung eines Stellenplans für nichtordinierte Theologinnen beteiligt war, bezeichnete es als schwierig, Stellen außerhalb des Gemeindedienstes als Sui-generis-Stellen zu bezeichnen. Die meisten Stellen seien sowohl mit Männern als auch mit Frauen zu besetzen, die eine theologische Ausbildung haben. Fragwürdig sei es hingegen, Theologinnen für den ersten selbständigen Dienst nach dem 2. Examen Stellen mit überregionalen Spezialaufgaben aufzudrängen, wenn solche aus guten Gründen männlichen Theologen erst nach einer Bewährung im überschaubaren Gemeindedienst übertragen würden.[308]

Zentral war von neuem die Frage, unter welchen Bedingungen Theologinnen ordiniert werden sollten. Als Hauptproblem sah der Ausschuß nach wie vor die Konkurrenz zwischen Heirat, Ehe und Familie sowie der mit der Ordination verbundenen lebenslangen Beauftragung an. Er verstand diese jedoch erstmals qualitativ im Sinne eines zentralen Lebensinhaltes und nicht nur quantitiv im Sinne einer ununterbrochenen Berufsausübung. Er überlegte eine Art "Karenzzeit" nach dem

---

306 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Kirchengesetz über das Amt der Theologin in der Ev. Luth. Kirche in Sachsen vom 13.11.1964; Protokoll der Sitzung des Theologinnenausschusses am 13./14.11.1964 in Rostock: Dort berichtete Propst Bliemeister, daß er als Gast an der Thüringischen Synode teilgenommen hatte und daß diese das Pfarrkuratinnengesetz verabschiedet hat. Rathke las Auszüge aus dem Protokoll der Berliner Sitzung des VELK-DDR-Kirchenleitungen zur Theologinnenfrage am 28.9.1964 vor, die einen Aufschub empfohlen hatte. Der mecklenburgische Ausschuß reagierte mit "Befremden" darüber, daß sich die anderen Gliedkirchen darüber hinwegsetzten.

307 Einen Einblick in die Entwicklungen und Diskussionen im Rahmen der VELKD gab bei dieser Sitzung des Theologinnenausschusses ein Vertreter des Luth. Kirchenamtes Hannovers, OKR Schnell. Er riet dem mecklenburgischen Ausschuß außerdem dazu, den ökumenischen Kontext der Diskussion nicht zu übersehen: "Die deutsche Theologie steht immer in der Gefahr der theologischen Isolierung. Was wir in Deutschland theologisch tun, ist weithin in der Welt unverstanden". Ähnlich hatte schon in der Sitzung des Theologinnenausschusses vom 21.9.1964 Prof. Benckert auf die Beratungen im Rahmen des ÖRK hingewiesen und vorgeschlagen, jedem Ausschußmitglied die Broschüre "Die Ordination der Frau" zukommen zu lassen, die als Ergebnis einer entsprechenden Konsultation erstellt worden war. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Protokoll der Sitzung des Theologinnenausschusses am 13./14.11.1964 in Rostock; Walter Schulz, Protokoll des Theologinnenausschusses am 21. 9.1964 in Rostock)

308 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Protokoll der Sitzung des Theologinnenausschusses am 6./7.10. 1964 in Güstrow.

zweiten Examen zur Entscheidungsfindung für Ehe oder Ordination. In dieser Zeit sollten die Theologinnen lediglich seelsorgerliche Aufgaben übernehmen und nicht die Sakramente reichen. Entsprechend dem durchschnittlichen Heiratsalter in der DDR galt ein Lebensalter von 30 Jahren als geeigneter Zeitpunkt für die Entscheidung für oder gegen die Ordination.[309] Allerdings wurde auch darauf hingewiesen, daß bisher nur zwei mecklenburgische Theologinnen geheiratet hatten und daß die Frage, ob Ehe und Ordination Alternativen seien, nicht diskutiert wurden sei. Schließlich gab es mehrere Differenzierungskriterien für die Erstellung unterschiedlicher Stellenpläne, je nach dem, ob die Theologinnen ordiniert oder nicht ordiniert waren, ob sie Stellen mit oder ohne Pfarrbezirk hatten, ob es sich um Einzelstellen handelte oder in Kooperation mit einem männlichen Kollegen. Als Alternativen konzipierten sie Stellen entsprechend dem Kriterium Ausbildung, d.h. Stellen nach dem ersten Examen, nach dem zweiten Examen und nach der Ordination. Auf dieser Grundlage verfaßte 1964 Pastor Rathke einen Entwurf mit verschiedenen Kategorien und zwei Formen des zweiten Examens entsprechend dem jeweiligen Ausbildungsweg. Er sah Bedingungen für den Wechsel von der eingesegneten Pfarrvikarin zur ordinierten Pastorin und dem Dienst in allgemeinkirchliche Aufgaben und Kirchengemeinden vor. § 14 gestand den Theologinnen selbst zu, ggf. unter Mitwirkung der Vertrauensvikarin, über ihre Verwendung mitzuentscheiden. § 13 listete die möglichen Stellenformen auf:

a, Stellen für Theologinnen mit Anstellungsprüfung. Für sie sollte je nach Tätigkeitsbereich die Dienstbezeichnung festgelegt werden.

b, Stellen für eingesegnete Pfarrvikarinnen in Stadtgemeinden mit mehreren Pfarrstellen bzw. in Stadt- und Landgemeinden mit einer besetzten Pfarrstelle, jedoch auch zur "Hilfeleistung" auf Zeit in Landgemeinden, die ein Nachbarpastor als Kurator mitverwaltete.[310]

c, Stellen für ordinierte Pastorinnen in Kirchengemeinden, die nur Theologinnen, bzw. beide Geschlechter besetzen konnten. Im letzteren Falle hatte der Kirchgemeinderat zuzustimmen.

d, Stellen für ordinierte Pastorinnen mit allgemeinkirchlichem Auftrag.[311]

Die Berliner und die Hannoveraner Stelle des Lutherischen Kirchenamtes übten an diesem Entwurf massive Kritik, vor allem an der Dreigliedrigkeit der Stellenkategorien und der Zweigliedrigkeit des Ausbildungsabschlusses. Sie vermißten eine klare Konzeption. In der Möglichkeit der Berufung einer Theologin auf eine Planstelle, u.U. sogar ohne männlichen Kollegen in derselben Kirchengemeinde, sahen sie eine deutliche Überschreitung des bisher den Theologinnen innerhalb

---

309 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Protokoll der Sitzung des Theologinnenausschusses am 6./7.10. 1964 in Güstrow. Unter Rückgriff auf das statistische Jahrbuch der DDR aus dem Jahre 1963 ermittelte der Ausschuß folgende Durchschnittswerte für das Heiratsalter der Frauen in der DDR im Jahre 1961: 18-25 Jahre: 71%; 18-27 Jahre: 77%; 18-29 Jahre: 83% Allerdings vermutete der Ausschuß, daß das "durchschnittliche Heiratsalter der akademisch gebildeten Frauen höher als bei anderen" liegt.

310 Für Pfarrvikarinnen, wie die Dienstbezeichnung für Theologinnen im Gemeindedienst nach bestandenem 2. Examen ohne Ordination lautete, wurde eine spezielle Dienstordnung erstellt, in der die für sie vorgesehenen gemeindlichen Tätigkeitsfelder benannt und eingegrenzt wurden. So war ihnen lediglich Predigt und Altardienst in Gottesdiensten ohne Sakramentsverwaltung zugestanden. Amtshandlungen wie Beerdigungen und kirchliche Trauungen, bzw. im Zusammenhang mit Sakramentsverwaltung bei der Taufe und Krankenabendmahl sollten ihr jeweils von dem zuständigen Pfarrer übertragen werden, der die Abendmahlszulassung behielt. Außerdem wurden ihr die Bereiche Unterricht, Frauen- und Jugendarbeit, Gemeindediakonie und Seelsorge, u.U. in einem abgegrenzten Wohnbezirk oder als Vakanzvertretung unter der Cura eines ordinierten Pfarrers zugedacht. Den Vorsitz des Kirchgemeinderates sollte sie nicht führen. Einzelne Verwaltungsaufgaben konnte ihr der Pastor übertragen. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 152: Dienstordnung für die Theologin im Gemeindedienst nach bestandenem zweitem Examen ohne Ordination (Pfarrvikarin), Anlage zum Kirchengesetz-Entwurf vom 1.1.2.1964).

311 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 158: Entwurf des Theologinnenausschusses der mecklenburgischen Landessynode, Beilage eines Schreibens von Rathke an den OKR vom 7.12.1964.

der VELKD-Kirchen Zugestandenen.[312] Bisher war lediglich die Übertragung eines Pfarrsprengels unter bestimmten Umständen möglich.

Der mecklenburgische Oberkirchenrat erstellte daraufhin eine Präambel zu dem Gesetzentwurf. Darin sprach er eine Anerkennung für die bisher geleistete Arbeit der Theologinnen aus. Sie habe Impulse für eine gesetzliche Erweiterung ihrer möglichen Arbeitsvollzüge bis hin zur Ordiantion gegeben. Angesichts der Bedenken der VELKD gegen den singulären Schritt Mecklenburgs betonte er die Vorläufigkeit und Erprobungsbedürftigkeit der erarbeiteten Kompromisse sowie die Bereitschaft zu künftigen gemeinsamen Regelungen innerhalb der VELKD ohne Ausweitung der weitergehenden theologischen Reflexionen. Theologinnen sollten weiterhin möglichst nicht als Ersatz für fehlende Pastoren eingesetzt werden, aber die Ordination von besonders dafür geeigneten Theologinnen biete die Möglichkeit, angesichts des eklatanten Nachwuchsmangels, die geistliche Versorgung der Gemeinden zu verbessern. Für Theologen und Gemeindeglieder, die den Dienst der Theologinnen ablehnten, waren entsprechende Ausweichmöglichkeiten zu schaffen. Die mecklenburgische Kirchenleitung betrachtete das Theologinnengesetz nicht als Ausdruck unbrüderlichen Verhaltens und nicht als Einbruch in die Geschlossenheit der mecklenburgischen Kirche.[313]

In einer gemeinsamen Sitzung veränderten Oberkirchenrat und VertreterInnen des synodalen Theologinnenausschusses im Januar 1965 gewisse rechtliche Unklarheiten des Entwurfes in juristisch abgesicherte Formulierungen. Landesbischof Beste nahm die Grundlinien des Theologinnenausschusses auf und formulierte eine juristisch abgesicherte, sprachlich und inhaltlich gestraffte Fassung. Er forderte dazu auf, die noch strittigen Punkte zwischen Theologinnenausschuß und Landessynode zu einer für beide Seiten akzeptablen Version zu gestalten.[314] Diese bildete die Vorlage für die abschließenden Beratungen bei der mecklenburgischen Frühjahrssynode 1965.

In einer Einführung dieses Gesetzentwurfes gab es während der Plenumsdiskussion kleine Veränderungen, bevor die Synode das Theologinnengesetz mit nur wenigen Gegenstimmen bei einer klaren Zweidrittelmehrheit verabschiedete. Drei Jahre intensiver Auseinandersetzungen über die theologischen Grundlagen, die Konsequenzen aus den bisherigen Erfahrungen und die juristischen Erfordernisse kamen damit zum Abschluß. Die Gruppierung mecklenburgischer Gemeindeglieder,

---

312 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 162: VELKD-Luth. Kirchenamt an Landesbischof Beste vom 6.1.1965: Anlage Walter Pabst, 13 Fragen zum Entwurf eines mecklenburgischen Theologinnengesetzes. Sowie Antwortschreiben des Luth. Kirchenamtes der VELKD/Hannover: OKR Schnell an Landesbischof Beste am 19.1.1963, Betreff: Ihr Schreiben vom 18.12.1964.

313 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 164: Schreiben von OKR Gasse an Rathke vom 22.1.1965 Betr.: Theologinnengesetz, Anlage: Präambel zum Kirchengesetz über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der ELLM. Diese Präambel erfuhr in den Besprechungen des Theologinnenausschusses vom 23.1.1965 sowie der Überarbeitung des gesamten Gesetzentwurfes durch Bischof Beste am 7.2.1965 noch eine Reihe von Veränderungen, die sich vor allem auf die Einleitungssätze auswirkten, in denen der Hintergrund für die Erstellung dieses Kirchengesetzes verdeutlicht werden sollte. In der von der Landessynode verabschiedeten Fassung des Gesetzes lautete dieser Eingangsteil schließlich: "Im Blick auf die Aufgaben der Kirche und in Würdigung des Einsatzes und der Leistungen der theologisch ausgebildeten Frauen hat die Landessynode folgendes Kirchengesetz beschlossen. Dieses Kirchengesetz versucht den Theologinnen vielfältige Möglichkeiten des Dienstes in der Kirche zu geben, in denen die den Frauen gegebenen Gaben und Kräfte entfaltet werden sollen. Es eröffnet ihnen die Möglichkeit, daß in der Evang.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs für bestimmte Dienste theologisch vorgebildete Frauen unter Beauftragung mit öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung in Ausnahmefällen ordiniert werden können, wobei sie nicht in erster Linie Eratz für fehlende Pastoren sein sollen."

314 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Bericht über eine gemeinsame Sitzung von rechtskundigen Persönlichkeiten des Oberkirchenrats und Vertretern des Theologinnenausschusses der Landessynode in Schwerin am 18.1.1965; Brief Rathkes an die Mitglieder des Theologinnenausschusses vom 14.2.1965.

die die Frauenordination und das Theologinnengesetz ablehnte, würdigte in ihrem Votum vor der Schlußabstimmung die getroffenen Regelungen als praktizierbare Lösungen. Sie vermuteten jedoch, daß bei einem weiteren Abwarten die theologischen Fragen besser hätten geklärt werden können. Sie begründeten ihre Ablehnung mit der andersartigen kirchlichen Tradition des Einsatzes von Frauen in der Kirche und damit, daß die Frauenordination in vielen Kirchen der Ökumene abgelehnt werde und deshalb die ökumenischen Beziehungen belaste.[315]

§ 1 des Theologinnengesetzes von 1965 legte als Grundbestimmung für den künftigen Dienst der Theologinnen der ELLM fest: "Für den Dienst der theologisch ausgebildeten Frauen, die die Anstellungsfähigkeit erlangt haben, werden in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs planmäßig Stellen mit allgemein-kirchlichen Aufgaben, darunter besonders in der diakonischen Arbeit und in Kirchengemeinden eingerichtet." Besonders für Theologinnen in Frage kommende Tätigkeitsfelder lagen im Bereich der allgemein-kirchlichen Aufgaben und in Kirchengemeinden. Bei Übernahme von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bzw. einer Pastorinnenstelle in einer Kirchengemeinde und der Zustimmung des Kirchgemeinderates sollten sie ordiniert werden und die Dienstbezeichnung Pastorin erhalten. Die Paragraphen vier bis acht legten hinsichtlich ihrer Ausbildung und des Vorbereitungsdienstes fest, daß sie einen Kurs im Predigerseminar oder einen speziellen Vikarinnenkurs besuchen und eine gewisse Ausbildungszeit in einem allgemein-kirchlichen Aufgabenbereich haben sollten. Dies entsprach der Konzeption des Amtes sui generis von Landesbischof Beste.

Hinsichtlich der Berufung und Anstellung der Theologinnen sah das Gesetz verschiedene Stellentypen vor:

a, Stellen für allgemeinkirchliche und diakonische Aufgaben.

b, Stadtgemeinden mit mehreren Pfarrstellen für Pfarrvikarinen.

c, Pastorinnen zusätzlich zu vakanten Planstellen für Theologinnen.

In § 22 erhielten die Theologinnen das Recht, gegenüber dem OKR Wünsche über ihre Verwendung zu äußern. Die Paragraphen 13 bis 16 regelten die Dienstaufsicht und Dienstordnung speziell für die Pfarrvikarinnen. Für Pastorinnen galten die gleichen Bestimmungen wie für Pastoren.

Die Dimissorialepflicht ordinierter Theologinnen ging über das Dimissorialerecht ihrer männlichen Kollegen hinaus mit Rücksicht auf die Kirchenmitglieder, die gegen die Frauenordination eingestellt waren.[316] Für Amtskleid, Besoldung, Disziplinarrecht, Teilnahme und Wählbarkeit für kirchliche Körperschaften galten für Theologinnen die gleichen Bestimmungen wie für ihre männlichen Kollegen. Lediglich die Leitung des Gemeindekirchenrates stand ihnen nicht zu. Ihr Dienst sollte in Übereinstimmung mit der DDR-Gesetzgebung mit 60 Jahren enden. Mit der Eheschließung schieden sie aus dem Dienstverhältnis aus und ihre Rechte ruhten. Nach einem Gespräch mit dem Landessuperintendenten konnte der OKR sich jedoch für eine Fortsetzung bzw. einen Neubeginn des Dienstes aussprechen. Die Tendenz zur Wiedereinstellung nach einer formaljuristischen

---

315 LKAS-Synodenakten II7/Bd.II: Protokoll der 2. Tagung der 7. ord. LS vom 27.3.-1.4.1965 in Schwerin, S. 19 Äußerung von Pastor Gienke. Dort finden sich auch die Abstimmungsergebnisse für das am 1.4. verabschiedete Gesetz. Bei der Schlußabstimmung über die Richtlinien, die Präambel, das Kirchengesetz und den Anhang stimmten 46 SynodalInnen dafür und 2 dagegen. Es gab keine Enthaltungen.

316 Vgl. KABl der ELLM, Nr. 37, vom 1.4.1965 §13(3): Die Pastorin hat "für diejenigen Gemeindeglieder, die ihren Dienst ablehnen, in jedem Fall das Dimissoriale zu erteilen." Eine solche Dimissorialepflicht war ursprünglich im Theologinnenausschuß abgelehnt worden. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Protokoll der Sitzung des Theologinnenausschusses vom 18.1.1965).

Unterbrechung wurde auch darin sichtbar, daß ihre Sozialversicherungsansprüche möglichst erhalten bleiben sollten.

So nahm das Theologinnengesetz zwei verschiedene Konzeptionen der Theologinnenarbeit in einem Gesetz auf, zum einen die "sui-generis"- Position von Bischof Beste, der sich als "Normalfall" der Theologinnenarbeit die eingesegnete Pfarrvikarin ohne Sakramentsverwaltung und Amtshandlungen in bestimmten frauenspezifischen Tätigkeitsfeldern von Kirchengemeinden oder vor allem allgemeinkirchliche diakonische Aufgaben vorstellte. Hierin drückte sich ein komplementäres und hierarchisches Geschlechterverhältnis aus. Die andere Position favorisierte der Theologinnenausschuß. Sie zielte auf eine weitgehende Angleichung der Rechtsverhältnisse für männliche und weibliche TheologInnen im Geistlichen Amt. Die Theologin sollte nicht ein geschlechtsspezifisches Amt oder Frauendienste leisten, sondern Spielraum zum Experimentieren mit den bestehenden Strukturen für eine eigenständige Prägung des Amtes bekommen. Aus diesen Erfahrungen sollten wiederum rechtliche und praktische Veränderungsvorschläge gewonnen werden. Deutlich ist, daß - im Gegensatz zum Kirchengesetz vor 1954 - die arbeitsrechtlichen materiellen Aspekte, wie Besoldung, Dienst, Kleidung und Ausbildung eher nach dem Maßstab "Gleichstellung" gestaltet wurden und die geschlechtsspezifischen bzw. geschlechtshierarchischen Regelungen mehr im konzeptionell-ideellen Bereich als bei den konkreten Regelungen zum Zuge kamen: Der entscheidende Schritt neben den materiellen Verbesserungen war die Möglichkeit, daß Theologinnen ordiniert werden und unter bestimmten Bedingungen offiziell Kirchengemeinden übernehmen konnten. Daß letzteres und die Ausübung der öffentlichen Wortverkündigung und Seelsorge schon vorher von manchen mecklenburgischen Theologinnen angesichts des eklatanten Pfarrermangels praktiziert worden war, bewegte auch manchen Vertreter der Sui-generis-Position zur Zustimmung zur Frauenordination, um wenigstens eine legale Praxis vorweisen zu können.

Die Diskussion in der VELKD verlief relativ ungerührt von solch praktischem Bedarf und lieferte für die Diskussion in Mecklenburg wenig hilfreiche und weiterführende Impulse. Was den Zusammenhang zwischcn Lebens- und Arbeitsform anbelangte, wurde in den Beratungen des Gesetzes aufgrund des auf eine lebenslange Berufsausübung ausgerichteten Ordinationsverständnisses einerseits und der ersten realen Existenz verheirateter Theologinnen andererseits über Sinn und Zwang der Zölibatsregelung nachgedacht und grundsätzlich Möglichkeiten für die Weiterbeschäftigung auch verheirateter Theologinnen ins Auge gefaßt. Allerdings blieb es zunächst bei der Alternative entweder Ehe, Familie und eingeschränkte Berufstätigkeit als eingesegnete Pfarrvikarin oder Ordination und lebenslange Berufsausübung als Pastorin.

### 3.4. Erfahrungen mit dem doppelten Weg bis zur Gleichstellung im Pastorinnengesetz von 1972

*Ausrufung von Status confessionis und Häresievorwurf gegenüber der Frauenordination*

Angesichts der Möglichkeit, daß die ELLM Frauen in Ausnahmefällen ordinieren konnte, erhob eine Gruppe um Pastor Huhnke den Vorwurf der Häresie und der Verletzung des Status confessionis. Sie kündigte die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auf und forderte dazu auf, sich weder an gottesdienstlichen Handlungen zu beteiligen, die Pastorinnen verantworteten, noch ein Dimissoriale für Amtshandlungen zu erteilen, die von Pastorinnen vorgenommen werden sollten. Das Theologinnengesetz stelle einen Verstoß gegen Schrift und Bekenntnis dar. Zu Entscheidungen in Bekenntnisfragen sei die Landessynode aber nicht berechtigt. Die Einschränkungen des Kirchen-

gesetzes auf eine vorläufige Geltung sei angesichts der damit verbundenen dogmatischen Fragen nicht angemessen, da damit ein Stück Wirklichkeit geschaffen werde.[317]

Die Landessynode ging in einem Antwortschreiben auf die Argumente Huhnkes in seiner 30-seitigen Erklärung "Theologische Gesichtspunkte zur Frage der Ordination und Berufung von Frauen zum geistlichen Amt" ein, die er sowohl an die Präsidentin der Landessynode, Dr. Lewerenz, als auch an Landesbischof Beste gesandt hatte.[318] Sie wies den Häresievorwurf mit dem Hinweis darauf zurück, daß es keine eindeutigen theologischen Urteile gegen die Frauenordination gebe. Was die exegetischen Grundlagen anbelange, müsse neben Gen 2 auch Gen 1,27 berücksichtigt werden, wo von der gleichberechtigten Erschaffung des Mannes und der Frau die Rede sei. Selbst bei Paulus gebe es - neben Stellen, in denen er die Unterordnung der Frau unter den Mann fordere, die Frau zum Schweigen auffordere und Eva die Schuld für den Einbruch der Sünde in Gottes Schöpfung zuschreibe - auch biblische Stellen, in denen er von Frauen in verantwortungsvollen Aufgaben in den ersten Gemeinden berichte. Grundsätzlich müsse der zeitgeschichtliche Kontext der urchristlichen Gemeinden berücksichtigt werden, die sich gegen das Heidentum und die herrschende Sozialordnung durchsetzen mußten. Auch in der Sklavenfrage habe sich inzwischen eine andere Auffassung durchgesetzt. Das Amtsverständnis der Gruppe um Huhnke kritisierte sie als zu statuarisch. Im Neuen Testament ergehe ein Mandat für die Evangeliumsverkündigung, ohne daß es eine Ausübung in einer bestimmten Form oder durch bestimmte Personen festlege.

Bezüglich der kirchengeschichtlichen Argumente Huhnkes stellte die Landessynode fest, daß Luther zwar die Frau vor allem in der Rolle als Hausfrau und Mutter und nur im Ausnahmefall in der der Predigerin gesehen habe. Ausschlaggebend sei jedoch die reformatorische Erkenntnis, daß die Bibel von ihrer Mitte aus, von Gesetz und Evangelium her, zu verkündigen sei. Das Frauenbild der altprotestantischen Orthodoxie, das von einer intellektuellen Inferioriät und größeren psychischen Labilität der Frau ausging, der die Verkündigung nur im Ausnahmefall übertragen werden könne, sei nicht mehr haltbar. Entscheidend sei nach CA VII, daß Wort und Sakrament verkündigt werden, ohne daß die Form festgelegt sei.[319]

Trotz eines fünfstündigen Gesprächs von Synodalen mit der Gruppe um Pastor Huhnke schickte dieser an die Frühjahrssynode 1966 von neuem eine umfangreiche Stellungnahme, in der die Vorwürfe aufrechterhalten wurden. Eine Gruppe von drei Synodalen und einem Oberkirchenrat, die an der Erstellung des Theologinnengesetzes von 1965 beteiligt war, sowie ein Vertreter der Minderheit von Synodalen, die zwar gegen das Theologinnengesetz gestimmt hatten, aber seine Existenz anerkannten, formulierten eine schriftliche Antwort an die Gruppe um Huhnke. Sie kritisierten,

---

317 LKAS-Theologinnennakten Bd. IV, V. 180: Schreiben der Pastoren Huhnke/Herbert/Bunners an die LS-Präsidentin Dr. Lewerenz und Landesbischof Beste vom 16.12.1965. Die Pastoren Huhnke und Bunners hatten allerdings schon im April 1964 an Landesbischof Beste ihre Solidaritätserklärung mit derjenigen Gruppierung von Pastoren der Hannoverschen Kirche zugesandt, die die Frauenordination vor allem unter Hinweis auf 1.Kor. 14,34 ablehnten. Huhnke und Bunners äußerten, daß in ihren Augen bereits zu diesem Zeitpunkt auch in der ELLM der Status confessionis bestand, da die Entscheidung für die Frauenordination in einer VELKD-Kirche getroffen worden war und sogar durch den Leitenden Bischof der VELKD, den Hannoverschen Bischof Lilje, unterstützt und in Geltung gesetzt worden war. Aus diesem Grunde müßten sie in offenen Widerspruch zur Kirchenleitung treten (LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 146: Brief von Pastor Huhnke und Pastor Bunners an Landesbischof Beste vom 24.8.1964).

318 Diese Stellungnahme Huhnkes ist leider nicht in den Theologinnenakten aufbewahrt worden.

319 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 180 Abschrift: Stellungnahme zu Huhnkes Ausarbeitung "Theologische Gesichtspunkte zur Frage der Ordination und Berufung von Frauen zum Geistlichen Amt der Kirche".

daß Gal 3 in deren Argumentationen völlig unberücksichtigt geblieben sei, obwohl diese paulinische Aussage schon in der Auseinandersetzung um den Arierparagraphen eine wichtige Rolle gespielt habe.[320] Den status confessionis auszurufen sei unangemessen, da es lediglich um abweichende theologische Auslegungen des Bekenntnisses durch einzelne Amtsträger gehe, die auf das gleiche Bekenntnis ordiniert seien. Sie riefen die Gegner der Frauenordination auf, die brüderliche Gemeinschaft in Wort und Sakrament zu wahren, das gemeinsame Gespräch und den Weg unter Leitung des Heiligen Geistes zu suchen, den Gott die Kirche führen wolle.[321]

Die angeschriebene Gruppe um Huhnke lehnte jedoch die Belehrung hinsichtlich der Bedingungen für die Ausrufung des status confessionis ab. Sie sahen ihr Vorgehen in Analogie zur Bekennenden Kirche, die sich gegen die DC-Kirchenleitung abgrenzte. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs sei in der Gegenwart ebenso wenig intakt wie zur Zeit des Nationalsozialismus. Allerdings erklärten sie sich zur Fortsetzung des brüderlichen Gesprächs bereit.[322] Jedoch brachten auch weitere Verständigungsversuche zwischen der Gruppe um Huhnke, VertreterInnen der Landessynode und Landesbischof Beste keine grundsätzliche Veränderung in den jeweiligen Auffassungen. Dies zeigte die Argumentation Huhnkes in einem Brief Anfang Februar 1967, in dem er die Frauenordination als Einbruch liberaler Tendenzen in die Kirche, als Häresie und Anpassungshaltung gegenüber einer Irrlehre bezeichnete. Nachdem seiner Meinung nach jedoch für die Kirche in der DDR ohnehin ein "permanenter, gegenwärtig verschärfter Status confessionis" bestand, versicherte Huhnke gegenüber Landesbischof Beste "äußerst zurückhaltend zu sein, so daß in jedem Fall der Anschein einer Spaltung unsererseits vermieden würde und der äußere Friede in der Kirche erhalten bleibt."[323]

*Das frauenspezifische Ordinationsformular*

Landesbischof Beste kündigte Ende 1965 die Ordination von sechs bisherigen Pfarrvikarinnen an und skizzierte ein frauenspezifisches Ordinationsformular.[324] Oberkirchenrat Timm regte zwei Veränderungen daran an. Er wies darauf hin, daß die von Beste vorgeschlagenen Lesungstexte, Mt 9 und 1.Tim 6, der Ordnung für die Einsegnung von Vikarinnen entstammten, was von den Theologinnen "unter Umständen übel vermerkt werden" könnte.[325] Er schlug eine Mischung der Schriftstellen aus dem bisherigen Ordinationsformular und dem Einsegnungsformular für Theologinnen vor. Er wollte aus ersterem Mt 28 (Tauf- und Missionsbefehl), Joh 20 (Auftrag zum Weiden der Herde) und 2. Kor 5 (Versöhnungsbitte) übernehmen, jedoch statt Eph 1 und 1.Tim 3 und 4 die Aufforderung zum Halten der Gesetze in 1.Tim 6 aus dem bisherigen Einsegnungsformular für Vikarinnen verlesen. Landesbischof Beste griff diese Anregung teilweise auf bei der ersten

---

320 LKAS-Synodenakten: II7/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VII. ord. LS vom 18.-22.3.1966 in Schwerin, S.5.

321 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 180: Pastor Gienke, Wiebering, Rathke an die Pastoren Huhnke, Bunners, Herbert, W.Meyer, Olbrecht, Arndt und Propst Wegner vom 1.4.1966.

322 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 180: Antwort von Huhnke, Bunners u.a. an die Landessynode am 1.6.1966.

323 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 180: Brief Huhnkes an Landesbischof Beste, Februar 1967. Über weitere Konsequenzen ist nichts bekannt. Auch nicht, ob ein Disziplinarverfahren eingeleitet wurde, wie es in einem Rechtsgutachten de Kirchenleitungs-Landessynoden-Ausschusses beim Gespräch am 18.1.1965 für möglich gehalten wurde.

324 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 181: OKR/Beste, 23.November 1965, Einführende Bemerkungen sowie Vorschlag einer Ordinationsordnung, dazu Anmerkung vom 25.11.1965: "Den Herren Mitgliedern des OKR im Umlauf mit der Bitte um Kenntnisnahme und Zustimmung vorzulegen."

325 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 181: Vermerk Timm vom 30. Nov. 1965.

Frauenordination Anfang Dezember 1965. Die Ermahnung zum Leiten der Herde als Hirte in Joh 20 ließ Landesbischof Beste jedoch weg. Dagegen kam Mt 9 zur Sprache, so daß alle bisherigen Lesungen aus dem Einsegnungsformular blieben, aber nur zwei der bei Ordinationen üblichen Lesungen Aufnahme fanden.[326]

Der zweite Verbesserungsvorschlag von OKR Timm an dem Entwurf von Landesbischof für ein Formular der "Ordination zum Amt einer Pastorin" zielte darauf ab, daß dort keine Kombination der drei Begriffe "Amt", "Pastorin" und "ordinieren" auftauchen sollte, sondern bestenfalls jeweils zwei dieser Termini in einem Zusammenhang stehen sollten, also eher Umschreibungen, wie z.B. "Ordination zum Dienst" gewählt werden sollten.[327]

Landesbischof Beste bat die Oberkirchenräte um Zustimmung zu dieser Ordinationsordnung für die mecklenburgischen Theologinnen. Sie lehnten sich eng an das Formular der sächsischen Kirche an. Damit wollte er auch an der Gemeinsamkeit der lutherischen Kirchen festhalten.[328] Die Ordination bereits eingesegneter Pfarrvikarinnen erschien ihm kein Problem, da der Unterschied zwischen diesen beiden geistlichen Qualifikationen klar sei. Dagegen gab es Bedenken angesichts des Ordinationsantrags einer Theologin, die bei ihrer Einsegnung eine Ordinationsbibel erhalten hatte.

*Die Überarbeitung des Stellenplans: Das Problem der Kriterien bei der Differenzierung zwischen Pastorinnen- und Pfarrvikarinnenstellen*

Laut § 10 des Theologinnengesetzes von 1965 sollte der Oberkirchenrat dem Landessynodalausschuß einen Vorschlag für einen Stellenplan vorlegen, der sowohl Stellen für Pastorinnen und Pfarrvikarinnen in allgemeinkirchlichen und diakonischen Einrichtungen als auch in Kirchengemeinden enthalten sollte. Entsprechend wandte sich der Oberkirchenrat Ende April 1965 an die Landessuperintendenten mit der Bitte um Vorschläge für die Einrichtung entsprechender Stellen und um die im Gesetz vorgesehene Befragung des jeweiligen Kirchgemeinderates vor der Benennung einer Pastorinnenstelle. In einigen Fällen machte der OKR in dem Schreiben selbst Vorschläge, welche kirchgemeindlichen Stellen für Pastorinnen bzw. Pfarrvikarinnen geeignet seien.[329]

Die Landessuperintendenten äußerten in ihren Antwortschreiben im Juni/Juli 1965 teilweise Zustimmung zur vorgesehenen Kategorisierung der Stellen. In manchen Fällen übten sie Kritik, teilweise auch grundsätzlich am Vorgehen. Der Landessuperintendent des Kirchenkreises Ludwigs-

---

326 LKAS-Theologinnenakten Bd. III, V. 181: Brief von OKR/Beste an Landessuperintendent Bosinski/Neustrelitz vom 6.12.1965: Betrifft: Besetzung der Pastorinnenstelle in Neubrandenburg und Ordination der Vikarin Haack, Anlage: Formular: "Ordination einer Pastorin in der Evang.- Luth. Landeskirche Mecklenburgs".

327 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 181 vom 30. November 1965: Er bemerkt dort dazu hinsichtlich seines Verständnisses des geistlichen Amtes, zu dem Pastorinnen ordiniert werden sollten: "An und für sich scheint es mir theologisch richtig zu sein, die Ordination als eine Ordination zu einem eben für die Frau besonders gestaltetem Amt anzusehen, aber es könnten die vorgesehenen Formulierungen eine neue Debatte heraufbeschwören über die Frage, ob es ein besonderes oder sogar "anderes" Amt der Kirche ist als das Amt der Kirche, das die Männer führen."

328 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 181: OKR Beste an Landessuperintendent Bosinski/Neustrelitz vom 6.12.1965 Betrifft: Besetzung der Pastorinnenstelle in Neubrandenburg und Ordination der Vikarin Haack. In diesem Schreiben sind unter Punkt 2 Anregungen an die Mitglieder des OKR bezüglich der Ordination weiterer Vikarinnen und Hinweise auf die Aspekte der Überarbeitung der Ordinationsordnung anzutreffen.

329 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 171: Schreiben des OKR Schwerin an die Landessuperintendenten Dr. Steinbrecher/Wismar, Bosinsiski/Neustrelitz; Alstein/Ludwigslust; Lippold/Malchin vom 29.April 1965 sowie an Voß/Parchim, 8.Mai 1965, Betr.: Stellenplan für Theologinnen (Pastorinnen).

lust sah in einem Fall die Voraussetzungen für die Errichtung eines Pastorats als erfüllt an, da in der Gemeinde mehrere Pfarrstellen vorhanden waren, die den Vorsitz des Kirchgemeinderates übernehmen konnten. Er machte den Vorschlag, daß die bisherige Pfarrvikarin dieses Pastorat übernehmen sollte, da sie "bewährt, gewissenhaft, fleißig" sei.[330] Ein anderer Landessuperintendent wollte Pastorinnenstellen zur Unterstützung älterer Pfarrer in Kleinstadtgemeinden einrichten. Ihre Tätigkeitsfelder sollten, wie im Theologinnengesetz von 1965 vorgesehen, vor allem im katechetischen, diakonischen und seelsorgerlichen Bereich liegen.[331] Ein anderer Landessuperintendent äußerte dagegen grundsätzliche Bedenken gegen die lokale Fixierung kirchgemeindlicher Pfarrvikarinnen- und Pastorinnenstellen. Statt dessen sollte nach der jeweiligen persönlichen Qualifikation der Theologinnen und nach den Möglichkeiten einer gedeihlichen Zusammenarbeit mit ihren männlichen Kollegen gefragt werden. Eine Alternative zur Festlegung bestimmter kirchengemeindlicher Stellen als Pastorinnenstellen stellte das Hannoversche Gesetz dar, das eine größere Flexibilität und Variabilität vorsah, da diese Stellen von Theologen und Theologinnen besetzbar waren. Außerdem stellte er das Kriterium in Frage, daß Theologinnen Landgemeinden wegen der weiten Wege nicht bewältigen könnten. Er wies darauf hin, daß teilweise die Wege von den Stadtgemeinden zu den dazugehörigen Dörfern weiter seien als zwischen zwei Landgemeinden.[332]

Konkrete Probleme bei der Institutionalisierung der neuen Formen der Theologinnenarbeit gab es in drei Fällen, in denen lediglich eine Pfarrvikarinnenstelle vorgesehen war, deren bisherige Dienstbereich jedoch umfangreicher war, als dies in Zukunft für Pfarrvikarinnen vorgesehen war. Die jeweilige Theologin und der entsprechende Kirchgemeinderat wandten sich deshalb gegen diese Zurückstufung. Die drei Konfliktfälle wurden bei der der Frühjahrssynode 1966 vorgestellt und der Oberkirchenrat zu einer Begründung aufgefordert, warum er keine Pastorinnenstelle zulasse.[333] Der ursprüngliche Schwerpunkt der Theologinnenstelle in Kirch-Mummendorf war die "Mitarbeit in der vordiakonischen Ausbildung" im Pfarrhaus, während die Theologin die gemeindliche Arbeit nur teilweise übernehmen sollte. Da nach dem Theologinnengesetz von 1965 nur Kirchengemeinden mit mindestens einer weiteren Pfarrstelle Pastorinnenstellen einrichten können sollten, wollte der Oberkirchenrat eine Pfarrvikarinnenstelle einrichten, die der Nachbarpfarrer als Kurator betreuen sollte.[334] Kirchgemeinderat und Landessuperintendent lehnten dies

---

330 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 175: Landessuperintendent Alstein an den OKR vom 9.7.1965.

331 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 175: Pastor der ev. luth. Pfarre zu Malchow an den OKR vom 21.6.1965. Dort findet sich folgende Aufgaben- und Stellenbeschreibung als Begründung des Antrags des KGR für die Einrichtung einer Pfarrvikarinnenstelle: "Bei einer Einwohnerzahl von 10000 für die Stadt Malchow, von denen nur ca.400 zur Klosterseite gehören, beträgt die Zahl der karteimäßig erfaßten Gemeindeglieder 6650, die zu betreuen die Kraft eines einzelnen bei weitem übersteigt, der zudem bereits im 64. Lebensjahr steht. Die Stadtgemeinde hat zwar nur 1 Predigtstelle, jedoch eine Reihe von z.T. über 1 Stunde vom Pfarrhaus entfernt liegenden Außenbezirken. Weiter gehört zu den Obliegenheiten der Stadtpfarre die Versorgung des Kreispflegeheims mit 120 Plätzen und die wöchentliche Betreuung des riesigen Stadtkrankenhauses. Auch sind hier je etwa 50 Lehrlinge, die aber aus Zeitmangel noch nicht erfaßt worden sind."

332 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 175: Landessuperintendent an den OKR vom 17.6.1965. Siehe auch LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 152: Richtlinien für einen Stellenplan für Theologinnen, die einen gemeindlichen Auftrag erhalten.

333 LKAS-Synodenakten II7/Bd.II: Protokoll der 10. Tagung der 7. ord. LS vom 18.-22.3.1966 in Schwerin: Synodalausschußbericht (Anlage zu S. 2).

334 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 175: Antrag des Kirchgemeinderates Kirch-Mummendorf an den OKR vom 12.7.1965 mit unterstützender Bemerkung von Landessuperintendent Steinbrecher vom 19.Juli 1965, Brief von Landessuperintendent Dr. Steinbrecher/Wismar an die Landesynode und den OKR der ELLM vom 12.11.1965; Antwort des OKR an Landessuperintendent Dr. Steinbrecher am 28.1.1966, Betr.: Vikarinnenstelle in Kirch-Mummendorf, Kursusheim.

ab. Schließlich wechselte die lange Jahre in Kirch-Mummendorf selbständig tätige Theologin Hanna Lübbert Ende 1968 in den allgemein-kirchlichen Dienst.[335]

In Wismar-Wendorf leitete die Theologin Roswitha Bieleit mit Billigung des die Frauenordination befürwortenden Landessuperintendenten Dr. Steinbrecher relativ selbständig die gemeindliche Arbeit in einem Neubaugebiet am Rande Wismars einschließlich Sakramentsverwaltung. Der Oberkirchenrat hatte dagegen vorgesehen, daß sie stärker allgemeinkirchlich-übergemeindliche Aufgaben wahrnehmen sollte. Ein besonderes Problem hinsichtlich ihrer Ordination sah er darin, daß sie anläßlich ihrer Einsegnung 1962 von Landesuperintendent Steinbrecher eine Ordinationsbibel erhalten hatte und der Gemeinde als Pastorin vorgestellt worden war. War diese Einsegnung als gültige Ordination anzusehen oder sollte sie neu ordiniert werden?[336]

Ein drittes Problemfeld betraf die Theologinnenstelle in der Gemeinde Plau im Kirchenkreis Parchim. Dort waren strukturell die Voraussetzungen für eine Pastorinnenstelle gegeben, da die Gemeinde über eine weitere besetzte Pfarrstelle verfügte, und auch die nichtgeistlichen Mitglieder des Kirchgemeinderates einstimmig für eine Übernahme der Pastorinnenstelle durch die bereits bewährte Theologin stimmten.[337] Ihr bisheriger Dienst umfaßte laut Dienstanweisung mehr Aufgaben als laut künftigem Gesetz vorgesehen waren, da sie die selbständige Verantwortung für einen Bereich der Gemeinde trug. Aufgrund persönlicher Differenzen mit ihrem männlichen Kollegen arbeitete sie weitgehend selbständig. Der Oberkirchenrat lehnte aufgrund dieses Konflikts ihre Ordination und die Übernahme der Pastorinnenstelle ab. Er plädierte für ihren Wechsel in eine Pastorinnenstelle einer anderen Gemeinde. Der Kirchgemeinderat, der sich im Juni 1965 gegen diesen Vorschlag ausgesprochen hatte, erfuhr erst bei der Frühjahrssynode 1966 von der Ablehnung seines Antrags.[338] In einem weiteren Fall gab es umgekehrt Probleme, da die Theologin, die eine Pastorinnenstelle bekommen sollte, es selbst ablehnte, ordiniert zu werden.[339]

Die Frühjahrssynode 1966 ergänzte den bei der Herbstsynode 1965 vorgelegten Stellenplan, in dem je zehn Stellen im Bereich der allgemeinkirchlichen Aufgaben und diakonischen Einrichtungen, zehn Pfarrvikarinnenstellen in Kirchgemeinden mit mehreren PfarrerInnen sowie zehn Pastorinnenstellen zusätzlich zu Pastorenplanstellen vorgesehen waren.[340] Sie legte zwei weitere allgemeinkirchliche Stellen fest, obwohl der Leiter des Diakonischen Werkes in ELLM Einwände gegen die Besetzung bestimmter Stellen erhoben hatte. Er plädierte dafür, Theologinnen in Leit-

---

335 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Bericht des Ausschusses für Gemeindeaufbau auf der 5. Tagung der 7. ord. Landessynode, gez. Creutzburg, Abschrift zu den Akten 18.1.1968.

336 LKAS-Synodenakten II7/Bd. II: Protokoll der 3. Tagung der 7. ord. Landessynode vom 18.-22.3.1966 in Schwerin, Synodalausschußbericht, Anlage zu S. 2 sowie S. 3: Fortsetzung der Aussprache über den Bericht des Synodalausschusses.

337 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Schreiben von Landessuperintendent Voß an den OKR vom 3.6.1965: Betr. Pfarrvikarinnenstelle in Plau, mit Anlage: Abschrift eines Briefes des Kirchgemeinderates Plau an Herrn Landessuperintendent Voß/Parchim vom 4.6.1965 mit dem einstimmigen Kirchgemeinderatsbeschluß für eine Pastorinnenstelle.

338 LKAS-Synodenakten II7/Bd.II: Protokoll der 3. Tagung der 7. ord. Landessynode vom 18.-22.3.1966 in Schwerin, Synodalausschußbericht (Anlage zu S. 2, sowie S. 3.)

339 LKAS-Synodenakten: I17/Bd.II: Protokoll der 3. Tagung der 7. ord. Landessynode vom 18.-22.3.1966 in Schwerin, Synodalausschußbericht (Anlage zu S. 2).

340 KABl der ELLM vom 16.12.1965; sowie: LKAS-Synodenakten: II7/Bd.II: Protokoll der 2. Tagung der 7. ord. LS vom 13.-16.11.1965 in Kühlungsborn S. 11, Anlage Stellenplanung.

stellen zum Aufbau der Gemeindediakonie in drei Kirchenkreisen einzusetzen.[341] Von den nunmehr zwölf Planstellen im allgemeinkirchlich-diakonischen Bereich waren sieben bereits im Stellenplan 1954 enthalten gewesen. Neue Stellen waren beim diakonischen Werk, der Stadtmission Rostock, dem Elisabethhaus in Werle, der Volksmission und dem kirchlichen Presseverband vorgesehen, wo bereits eine Theologin tätig war. Gleichzeitig fielen vier Stellen aus diesem Bereich weg, die im Stellenplan 1954 enthalten gewesen waren, von denen jedoch nur eine jemals besetzt gewesen war.[342] Die Anzahl der kirchgemeindlichen Stellen, von denen im Stellenplan 1954 nur sieben enthalten waren, stockte der erweiterte Stellenplan 1966 auf 24 auf. Einige davon hatte der Oberkirchenrat für bestimmte Theologinnen im Einzelfall eingerichtet.

*Die Theologinnenpraxis in den Jahren 1965 -1972: Praktische Erfahrung mit dem Kirchengesetz 1965*

1965 standen 24 ledige Theologinnen im Dienst der ELLM. Davon waren 13 eingesegnet und sieben befanden sich noch in der Ausbildung. Etwa die Hälfte von ihnen war in einer Kirchengemeinde nach einer Dienstordnung in Kooperation mit einem Pastor tätig. Zwei Theologinnen mit zweitem Examen arbeiteten im Bereich der kirchlichen Erziehungsarbeit, eine davon im Stift Bethlehem und eine im katechetischen Seminar in Schwerin. Offiziell war keine verheiratete Theologin berufstätig, obgleich manche als Katechetin arbeitete und eine Theologin in der kirchlichen Pressearbeit tätig war.[343]

Bis Mitte 1966 waren die ersten sieben Theologinnen ordiniert. Weitere sieben wurden bis 1972 ordiniert und bekamen Pastorinnenstellen übertragen.[344] Teilweise mußten sie ihre bisherige Stelle verlassen, wenn diese aus strukturellen Gründen oder aufgrund der persönlichen oder theologisch begründeten Einwände ihrer männlichen Kollegen nicht als Pastorinnenstelle zur Verfügung stand.[345]

In anderen Fällen überschritten sie weiterhin praktisch den für die Theologinnenarbeit vorgesehenen Rahmen, indem der Kurator z.B. die Aufsichtsfunktion nur formal übernahm und die Pfarrvikarin auch gemeindeleitende Aufgaben ausführte, wie den Vorsitz des Kirchgemeinderats.[346]

Andere Pfarrvikarinnenstellen bestanden dagegen vor allem aus den im Kirchengesetz vorgesehenen Schwerpunkten Unterricht, Bibelstunden, Predigtdienst ohne Amtshandlungen und Sakramente. Die Theologin Kahlbom wählte z.B. eine solche Pfarrstelle entsprechend ihrem Interesse an

---

341 LKAS-Synodenakten I17/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der 7. ord. LS vom 18-22.3.1966 in Schwerin, Synodalausschußbericht (Anlage zu S. 2, sowie S. 3) sowie LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 175: Diakonisches Werk der ELLM (Innere Mission, Hilfswerk) an OKR Schwerin vom 9.1.1966, Betr.: Einrichtung von Stellen für Vikarinnen).

342 KABl der ELLM vom 16.12.1965. Es fielen zwei Krankenhausseelsorgestellen, eine Stelle in der diakonischen Einrichtung Michaelshof/Rostock und die Stelle für landeskirchliche Kindergottesdienstarbeit weg.

343 LKAS-Theologinnenakten Bd. III: Antwortbrief von OKR Beste auf Anfrage von Frl. cand. theol. Gunhild Schmidt vom 3.8.1965. Als verheiratete Theologinnen waren z.B. ab 1964 Inge Heiling in der kirchlichen Pressearbeit in Schwerin beschäftigt sowie Inge Laudan ab Ende der 50er Jahre nach dem 1. Examen als Katechetin in Rostock.

344 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 220: Stand der Ordination von Theologinnen in der ELLM vom 7.11.1974: Demnach wurde als erste Frau in der ELLM am 27.3.1966 Christa Haack, Neubrandenburg, ordiniert. Ihr folgten im April 1966 Rosemarie Griehl, Renate Herberg, Elisabeth Scheven, im Mai Anna Muche und im Juni Roswitha Bieleit und Ilse Vogt.

345 Siehe auch vorangehenden Abschnitt.

346 Dies berichtete z.B. die Theologin LÜBBERT im Interview.

der diakonischen Arbeit und baute eine gemeindebezogene Dienstgruppe auf.[347] Die Theologinnen mit kirchgemeindlichen Dienststellen erhielten Gemeindebezirke zur selbständigen seelsorgerlichen Betreuung übertragen, die teilweise aus mehreren Dörfern und Vertretungstätigkeiten in anderen Pfarrstellen bestanden. Das bei der Verabschiedung des Kirchengesetzes 1965 geäußerte Argument der geringeren physischen Stärke von Frauen fand nicht immer Berücksichtigung. Umgekehrt ist tatsächlich in Berichten der Theologinnen zu lesen, daß sie nach mehreren Jahren Landgemeindearbeit einen Wechsel anstrebten, da sie die oft mehrere Kilometer betragende Distanz zwischen den Gemeinden zunächst mit dem Fahrrad und später mit dem Moped bewältigen mußten.[348]

Die Gemeindeglieder akzeptierten in der Regel nach einer Gewöhnungsphase die Pastorinnenarbeit. Am längsten dauerte dieser Prozeß bei Bestattungen. Vor allem Gemeinden, die infolge Pfarrerwechsels lange Vakanzen hatten, und Gemeinden mit eingeschränktem Wohnraum für die Pfarrfamilie zeigten Interesse an einer Theologin. Positiv empfanden die Gemeindeglieder, daß die Theologinnen einen weniger pfarrherrlichen Habitus an den Tag legten. Die Kooperation mit den männlichen Pfarramtsinhabern verlief teilweise erfreulich. Teilweise gab es Reserven, vor allem auch bei den Pfarrfrauen, hinsichtlich der Kooperation und Arbeitsteilung zwischen Theologinnen und Pfarrfrauen.[349]

In manchen Gemeinden übernahmen die Pastorinnen im Wechsel mit ihren männlichen Kollegen den Vorsitz des Kirchgemeinderates. In anderen Kirchengemeinden waren die Theologinnen dagegen an der Entwicklung von Konzeptionen und Entscheidungsprozesen nur wenig beteiligt. Mancherorts erhielten sie hingegen eine große Gestaltungsfreiheit und nach der Anfangszeit auch Unterstützung z.B. bei der Durchführung von Amtshandlungen, d.h. in Arbeitsgebieten, die ihnen vorher nicht gestattet waren und die auch nicht in ihrer Predigerseminarausbildung vorgesehen waren.[350]

Insgesamt blieb jedoch die Anzahl eingesegneter Pfarrvikarinnen und ordinierter Pastorinnen in der ELLM relativ gering. Hohe Studienabbruchzahlen, Eheschließungen nach dem ersten Examen

---

347 Sammlung KAHLBOM: Kahlbom, Beitrag zur geschichtlichen Entwicklung, 25.5.1988, sowie Interview mit der Theologin KAHLBOM. Gerade in diesem Arbeitsfeld fehlte ihr aber weiterhin die Möglichkeit der Sakramentsverwaltung.

348 Vgl. Interviews mit den Theologinnen KAHLBOM und SCHEVEN.

349 Siehe z.B. Interview mit der Pastorin SCHEVEN. Sie schildert folgende Kommunikationssituation: "Frau Pastor, ist vielleicht Frl. Scheven da?"

350 Vgl. Interviews mit den Pastorinnen KAHLBOM, LÜBBERT, SCHEVEN, BIELEIT. Als Beispiel für eine Dienstordnung einer ordinierten Pastorin im kirchgemeindlichen Dienst sei die von Erika Kahlbom (Sammlung KAHLBOM "Dienstordnung für Frau Pastorin Erika Kahlbom/Malchin) vorgestellt:
"Mit Wirkung vom 1. März 1968 wird die Pastorinnenstelle an der Ev. luth. Pfarre zu Malchin der Pastorin Erika Kahlbom übertragen. Ihr Dienst geschieht nach folgender Dienstordnung:
1. Frau Pastorin Kahlbom hält im Wechsel mit Pastor Thal:
   a, Gottesdienste in Malchin, Gotschendorf und Penzlin;
   b, Kindergottesdienste, Wochenschlußandachten, Bibelstunden, Zusammenkünfte der Jungen Gemeinde zu Malchin. Sie übernimmt jede 2.Woche die Trauungen und Bestattungen.
2. Von den Außendörfern obliegt ihr besonders die seelsorgerliche Betreuung von Remplin und Wendischhagen.
3. Frau Pastorin Kahlbom übernimmt 2-jährlich einen Konfirmandenjahrgang und unterrichtet ihn bis zur Konfirmation.
4. Sie sammelt die Frauen der Gemeinde in monatlichen Zusammenkünften.
5. Sie widmet sich besonders der seelsorgerlichen Betreuung alter und kranker Gemeindeglieder."

sowie die Versuche von Landesbischof Beste, verheiratete Theologinnen vom zweiten Examen abzuhalten, trugen dazu bei.[351]

Bei der Heirat mit einem Berufskollegen übernahmen die Theologinnen teilweise das katechetische Arbeitsgebiet in der Gemeinde ihres Ehemannes, in manchen Fällen auch Gottesdienste. Offiziell hatte jedoch in der Regel der Ehemann die Gemeindeleitung inne und war versorgungsrechtlich abgesichert, während die Theologin kein oder nur ein geringes Entgelt erhielt.[352] Waren Theologinnen mit einem Mann anderen Berufs verheiratet, versuchten sie eine Arbeitsmöglichkeit unter Berücksichtigung seiner örtlichen Bindung zu finden, wenn sie Berufsarbeit, Haushalt und Familie für vereinbar hielten.[353] Eine der ersten verheirateten Theologinnen mit Familie, die in einem vollen kirchlichen Arbeitsverhältnis stand, war die Theologin Inge Heiling. Sie ging nach ihrem ersten kirchlichen Examen 1964/65 in die kirchliche Pressearbeit und blieb dort bis 1972. Sie machte 1965/66 parallel zu ihrer Berufsausübung ein eingeschränktes Gemeindevikariat und nahm am VELKD-Vikarinnenkurs in Schwerin teil. 1966 legte sie ihr zweites Examen ab und wurde später auch eingesegnet. Ihr Anstellungsträger war der Oberkirchenrat und ihre Anstellungsform die einer in der staatlichen Sozialversicherung versicherten Angestellten.[354]

Eine andere Theologin, die mit einem Nichttheologen verheiratet war, der beruflich an Rostock gebunden war, arbeitete nach ihrem ersten Examen zunächst aushilfsweise als Katechetin in verschiedenen Gemeinden Rostocks, in denen Bedarf bestand. Sie erlebte es als Problem, einen Beruf auszuüben, für den sie nicht ausgebildet war. Ab 1967 war sie in einem Neubaugebiet in Rostock-Südstadt tätig, in Kooperaton mit dem damaligen Vorsitzenden des Theologinnenausschusses, Pastor Rathke. Aufgrund seiner sehr kooperativen und kollegialen Haltung konnte sie auch ihre theologische Ausbildung einbringen, z.B. bei der gemeinsamen Vorbereitung von Gottesdiensten. Dadurch entstand bei ihr der Wunsch, zweites Examen zu machen und als Gemeindepastorin zu arbeiten. Rathke unterstützte sie dabei. So legte sie gemeinsam mit anderen verheirateten Pastorinnen Anfang der 70er Jahre nach einer Teilnahme am Predigerseminarkurs in Schwerin im Juli 1973 ihr zweites Examen ab.[355]

Eine dritte verheiratete Theologin, die gegen Bestes Einwände ihr zweites Examen abgelegt hatte, arbeitete mit ihrem Ehemann acht Jahre in einer Landgemeinde zusammen, wo er als Pastor und sie als Katechetin wirkten. Vorher hatte sie unentgeltlich in kirchlichen Altersheimen gearbeitet und dort auch regelmäßig Gottesdienst gehalten. In der Landgemeinde ihres Mannes übernahm sie den pädagogischen Bereich. In Kooperation mit ihrem Mann war sie in der Kindergottesdienstarbeit und bei Besuchen von Gemeindegliedern tätig. Ihr Anstellungsverhältnis umfaßte eine halbe Stelle als Katechetin in einer Landgemeinde mit staatlichem Versicherungsverhältnis.

---

351 Siehe Interview mit der Theologin RÖTTIG.

352 Siehe Interview mit der Theologin RÖTTIG.

353 Darüber außerten die Theologinnen sehr unterschiedliche Ansichten. Die Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, zeigten sich wesentlich skeptischer, was eine Verbindung von Beruf und Familie anbelangte - gerade unter Hinweis auf die ungeregelte und teilweise unberechenbare Arbeitszeitstruktur des Gemeindepfarramtes.

354 Siehe Interview mit der Theologin HEILING.

355 Siehe Interview mit der Theologin LAUDAN.

*Das Vorgehen des mecklenburgischen Theologinnenkonvents*

Seit Mitte der 50er Jahre sammelte die dienstälteste mecklenburgische Theologin, die Vikarin Elisabet Asmus, die bis 1945 Vertrauensvikarin in der Pommerschen Kirche gewesen war, die jungen mecklenburgischen Theologinnen einmal oder mehrmals pro Jahr zu einem Treffen. Sie sprachen über ihre Erfahrungen in der kirchlichen Arbeit, über die damit zusammenhängenden privaten Probleme und über die Perspektiven für eine Verbesserung ihrer Berufssituation.

Als 1957 eine mecklenburgische Theologin als Delegierte für eine deutschlandweite Arbeitstagung der landeskirchlichen Vertrauenvikarinnen auszuwählen war, bat Elisabet Asmus die mecklenburgische Kirchenleitung, daß sie "von der Landeskirche offiziell anerkannt, vor der Beschlußfassung über Angelegenheiten der Vikarinnen Gelegenheit zur Äußerung erhielte sowie, daß ein Modus der Zusammenarbeit festgelegt würde."[356]

Aus gesundheitlichen Gründen fuhr schließlich statt Elisabet Asmus die Theologin Ilse Vogt als Verteterin zu dieser Arbeitstagung, um über die Aufgaben des Amtes der Theologinnen und ihre Beteiligung an den landeskirchlichen Gesetzgebungsprozessen zu beraten, die bisherigen Erfahrungen einzubringen und die Rechtsunsicherheit herabzusetzen.[357] Die Aufgabe der landeskirchlichen Vertrauensvikarin beschrieb dieses Treffen so: Sie sollte eine Vertretung der Vikarinnen in gemeinsamen Anliegen gegenüber der Kirchenleitung darstellen und die Theologinnen zu einem Konvent sammeln, den sie als "notwendig zur Gewinnung und Erhaltung des Bewußtseins ihrer besonderen Funktion als Frau im Amt der Kirche" ansahen. Eine dritte Aufgabe war der seelsorgerliche Dienst und die Beratung in beruflichen Fragen. In manchen Landeskirchen waren Vikarinnenvertreterinnen auch in den Prüfungskommissionen sowie am Ausbildungswesen und an der Disziplinarkammer für Theologinnen beteiligt.[358]

Die mecklenburgische Kirchenleitung, die in den 20er und 50er Jahren zunächst durchaus Interesse an den Beratungen der deutschlandweiten Vertretung der Theologinnen und deren Vorstellungen für eine Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit gezeigt und sogar einen Vertreter zu einer Tagung über dieses Thema gesandt hatte, reagierte auf die ersten landeskirchenweiten Organisationsversuche der mecklenburgischen Theologinnen eher zurückhaltend.[359] Es fanden sich keine schriftlichen Zeugnisse für einen weiteren Kontakt zwischen Theologinnenkonvent und Oberkirchenrat. Angesichts der Überlegungen für das Modell eines Amtskleides kam die Meinung der Theologinnen eher zufällig in dem Brief einer einzelnen Theologin an den OKR zur Sprache.

---

356 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Vermerk Schwerin 6.9.1957: "OKR Walter zu gefälliger Kenntnisnahme vorzulegen.“

357 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Vermerk Schwerin 1.9.1957: "OKR Walter zur geneigten Kenntnisnahme vorzulegen, Betr.: Arbeitstagung der landeskirchlichen Theologinnenfrage.“

358 LKAS-Theologinnenakten Bd. II: Niederschrift: Arbeitstagung der landeskirchlichen Vertrauensvikarinnen in Birkenhof in Hannover vom 5.-7.11.1957.

359 Siehe den Abschnitt über die Zeit Weimarer Republik, aber auch die Anmerkung Bestes zur Stellungnahme der luth. Vikarinnen zu den VELKD-Richtlinien 1956 sowie die Teilnahme eines mecklenburgischen Vertreters an einer Besprechung über den damaligen Stand des Vikarinnenrechts in den EKD-Kirchen ebenfalls 1956 (LKAS-Theologinnenakten Bd. II, V. 59: Rückseite: Schreiben von OKR/Landesbischof Beste an das Ev. Johannessstift vom 28.9.1956, das seine Anmeldung zu der Vikarinnentagung vom 18.-20.10.1956 enthielt. LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Auf die Mitteilung Ilse Vogts, in einem Brief vom 18.2.1958 an die mecklenburgische Kirchenleitung, in der sie ihre Wahl zur Vertrauensvikarin am 4.2.1958 mitteilte und um Anerkennung des Vikarinnenkonventes bat, erhielt sie die lapidare Bemerkung zur Antwort: Der OKR "hat von dem Inhalt des Schreibens vom 18.2.d.Js Kenntnis genommen."

Er wies deren Anliegen unter Hinweis auf die Nichtkompetenz der Theologinnen zur Mitsprache bei derartigen Entscheidungen zurück.[360]

Ab 1958 trafen sich die mecklenburgischen Theologinnen unter der gewählten Leitung der Theologin Ilse Vogt. Bei ihren Konventstreffen reflektierten sie zum einen praxisbezogene Themen, wie z.B. Beerdigungsansprachen. Zum anderen tauschten sie sich über ihre jeweilige dienstliche und private Situation aus. Letzere war bei mehreren davon bestimmt, daß sie unter miserablen Wohnmöglichkeiten, der Überforderung im Amt und Zeitmangel für die Betreuung ihrer gebrechlichen Eltern litten.[361] Sie strebten als Verbesserung an, daß ihre Mitarbeit in fast allen Bereichen der Gemeindearbeit, die oft als zweitrangige Zuarbeit für ihre männliche Kollegen gehandelt wurde, offiziell anerkannt wurde. Sie wollten ordiniert werden und die Sakramentsverwaltung übertragen bekommen.[362] Manche Theologinnen lehnten jedoch eine vorschnelle pauschale Angleichung ihrer Arbeit an die ihrer männlichen Kollegen ab. Sie wollten Freiräume zum Experimentieren mit eigenen Schwerpunkten und zur Neugestaltung des geistlichen Amtes.[363]

Erstmalig bei dem Gesetzgebungsprozeß für das 1965 beschlossene Theologinnengesetz berücksichtigte die Kirchenleitung die Position der Theologinnen, indem Theologinnen sowohl in dem synodalen als auch in dem von Landesbischof Beste geleiteten OKR-Ausschuß die unterschiedlichen Auffassungen der Theologinnen einbringen konnten, ob sie ins geistliche Amt integriert werden wollten oder nicht.[364] Andere nicht direkt beteiligte Theologinnen hatten allerdings wenig Kenntnis von den konkreten Vorgängen des Gesetzgebungsprozesses.[365]

Eine gemeinsame schriftliche Stellungnahme an die Kirchenleitung richtete der mecklenburgische Theologinnenkonvent erst 1970 an die Landessynode. Er trat darin für eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Pastorinnen und Pfarrvikarinnen und für die Ermöglichung der Ordination für jede Theologin ein, während die Einsegnung abgeschafft werden sollte.[366] Diese Forderung entsprach vor allem der Position der älteren mecklenburgischen Theologinnen, die als Pionierinnen in gemeindliche und übergemeindliche Arbeitsfelder gegangen waren. Manche von ihnen fühlten sich durch das Theologinnengesetz von 1965 stärker eingeschränkt als vorher und plädierten für eine weitgehende Gleichstellung mit ihren männlichen Kollegen. Die Erfahrungen der jungen Theologinnen unterschieden sich dadurch, daß teilweise die ledigen Frauen inzwischen bessere

---

360 LKAS-Theologinnenakten Bd. II; Roswitha BIELEIT berichtete im Interview über folgendes Meinungsbild im Theologinnenkonvent, das aber offensichtlich außer ihrem Brief keine weitere Stellungnahme gegenüber der Kirchenleitung zur Folge hatten. "Wir denken gar nicht daran. Wir werden das blockieren. Wir streiken. Wir wollen den unierten Frauentalar."

361 Vgl. Interview mit Pastorin BIELEIT.

362 Vgl. Interview mit Pastorin BIELEIT.

363 Siehe Interview mit Pastorin KAHLBOM.

364 Siehe Interviews mit den Pastorinnen KULOW und KAHLBOM sowie deren Äußerungen bei den Synoden. So berichtete Erika Kahlbom, die am OKR-Ausschuß teilnahm: "Ich nahm teil, andere sagten: "Nein". Ich sagte mir, wenn sich da ein Vikarinnenausschuß zusammentut, muß ja auch eine Theologin dabei sein, sonst ist ja alles vom grünen Tisch. Ich habe dann auch ein bißchen dagegen geredet, meine Version deutlich gemacht, so daß manches vom Tisch kam. Im übrigen hielt ich Kontakt mit Frau Kulow, die im Theologinnenausschuß war und sprach mich mit ihr ab."

365 Vgl. folgende Äußerung im Interview mit Pastorin BIELEIT zum Konflikt zwischen Theologinnenausschuß und OKR-Ausschuß: "Davon habe ich nichts mitbekommen. Ich habe nur das mitbekommen, was mich betroffen hat: Was da oben so lief, habe ich nicht mitbekommen."

366 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VIII. ord. Landessynode vom 4.-7.11.1971, Anlage zu S. 23 Bericht des Theologinnenausschusses.

Vorsitz im Kirchgemeinderat. Außerdem sollten auch verheiratete Theologinnen weiterarbeiten können. Pastor Rathke begründete seine Initiative damit, daß die Präambel des Theologinnengesetzes von 1965 vorsah, nach Ablauf einiger Jahre über die Theologinnenfrage neu zu beraten, um neue theologische Einsichten und praktische Erfahrungen einzubeziehen sowie gemeinsame Regelungen mit anderen Kirchen anzustreben, vor allem mit den lutherischen Kirchen.[368]

Hinsichtlich der praktischen Erfahrungen konnte Rathke darauf verweisen, daß es in Einzelfällen mit den von ihm angesprochenen Themen bereits gute Erfahrungen mit der Theologinnenarbeit gab, sowohl was die praktische Arbeit in Landgemeinden als auch was die Übernahme des Kirchgemeinderatsvorsitzes und die Weiterarbeit verheirateter Theologinnen anbelangte.[369] Die Übernahme des Vorsitzes im Kirchgemeinderat war z.B. bereits der Theologin Christa Haack in Neubrandenburg zugestanden worden. Außerdem stellte sich nach der neuen Gemeindeordnung ohnehin die Frage, ob der stellvertretende Kirchgemeinderats-Vorsitzende zumindest einmal im Jahr eine Sitzung leiten sollte. Wenn aber auch LaiInnen in diesem Sinne an der Gemeindeleitung beteiligt waren, schien es kaum einsichtig, ordinierten Theologinnen den Vorsitz des Kirchgemeinderates nicht zuzugestehen.[370]

Für gemeinsame Regelungen vor allem der lutherischen Kirchen bestanden inzwischen neue Voraussetzungen aufgrund der Verabschiedung eines neuen Theologinnengesetzes in der Thüringischen Kirche im Mai 1969, in dem die Ordination von Frauen zum vollen Pfarramt möglich war, und aufgrund der Konsultationen der VELK-DDR-Kirchen und der westdeutschen VELKD.[371] So hatten die Kirchenleitungen der VELK-DDR-Kirchen im Juli 1969 beschlossen, aufgrund der bisherigen Erfahrungen die gliedkirchlichen Theologinnengesetze zu überarbeiten und als gemeinsame Basis formuliert, auf die Konzeption eines "Amtes eigener Art " zu verzichten. Die Ordination und die Übernahme des vollen Pfarramtes durch Theologinnen sollte möglich werden bei gleichzeitiger Beibehaltung der Einsegnung und der Berücksichtigung von Gewissensbedenken gegen die Frauenordination. Im Falle der Heirat sollten Rechte und Pflichten der Theologinnen aus der Ordination ruhen.[372]

---

368 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 199: Brief Heinrich Rathkes an den Präsidenten der Landessynode vom 18.11.1969 Betr.: Eingabe zur Überarbeitung des Kirchengesetzes vom 1.4.1965 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen.

369 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Bericht des Ausschußvorsitzenden für Gemeindeaufbau auf der V. Tagung der 7. ord. LS, Abschrift vom 18.1.1968, gez. Creutzburg.

370 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Bericht des Ausschußvorsitzenden für Gemeindeaufbau auf der V. Tagung der 7. ord. LS, Abschrift vom 18.1.1968, gez. Creutzburg.

371 Die Suche nach gemeinsamen Regelungen der Theologinnenarbeit auf der Ebene der VELKD-Gliedkirchen verlief jedoch auch in der Folgezeit relativ erfolglos. Bei einer Beratung im Oktober 1965 wurde das Problem angesprochen, ob die Gemeindeleitung Bestandteil des Amtes der Theologinnen werden sollte. Es wurde beschlossen, die Erfahrungen der Landeskirchen mit dem jeweiligen Theologinnengesetz abzuwarten und die theologische Arbeit über das Amt der Theologin fortzusetzen. Es sollte z.B. die Frage gestellt werden, ob es nur ein Amt in der lutherischen Theologie geben könne oder ob eine Aufgliederung legitim wäre. Ein Teilnehmer, Prof. Goppelt, wies auf eine mögliche Analogie der Theologinnenordination zu der ebenfalls eingeschränkt gültigen Ordination von Missionaren hin. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III V.179: Auszug aus 569 II 8z: Protokoll über die Sitzung des theologischen Ausschusses der VELKD in Berlin am 4./5.10.1965).

372 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 196: Schreiben des luth. Kirchenamtes der VELK in der DDR/OKR Zeddies an die Mitglieder der Kirchenleitungen der VELK in der DDR, der Kirchenleitungen der Gliedkirchen in der DDR und weiterer Teilnehmer der Konsultation "Amt der Theologin" vom 1.7.1969, „Betr.: Konsultation über das Amt der Theologin".

Erfahrungen mit ihren männlichen Kollegen und den Gemeinden machten. Die verheirateten Theologinnen unter ihnen bevorzugten dagegen oft übergemeindliche Stellen und Teilzeitstellen, um Beruf und Familie zu verbinden. In ihren Augen hatte die Aufhebung der Zölibatsregelung, wie auch beim deutschlandweiten Treffen der Vertrauensvikarinnen, mehr Priorität.[368] Dagegen konnten sich manche der älteren Theologinnen aufgrund des eigenen Berufsalltags nicht vorstellen, die kräfteraubende und oft ungeregelte Arbeit im Pfarramt mit einem Familienleben und Kindern zu verbinden.[369] Nicht zuletzt aufgrund dieser unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen kam es zu einem gewissen Erlahmen der Konventsarbeit. Manche der jüngeren Theologinnen sahen sie nach der weitgehenden Gleichstellung 1972 als überflüssig an. Ihnen genügte der Kontakt mit den männlichen Kollegen beim Propsteikonvent sowie das jährliche Treffen mit Freundinnen und Studienkolleginnen beim gesamtdeutschen Theologinnentreffen in Berlin.[370]

*Die Eingabe von Pastor Rathke für eine Überarbeitung des Theologinnengesetzes von 1965*

Im November 1969 richtete der Synodale und vormalige Vorsitzende des synodalen Theologinnenausschusses, Pastor Dr. Heinrich Rathke, eine Eingabe an die Präsidentin der mecklenburgischen Landessynode. Er forderte eine Änderung oder zumindest eindeutige Auslegung des Pastorinnen- und Pfarrvikarinnengesetzes von 1965 in drei Punkten. Pastorinnen sollten auch ohne weitere besetzte Pfarrstelle in derselben Gemeinde selbständig Leitungsaufgaben übernehmen können, ggf. auch den
Vorsitz im Kirchgemeinderat. Außerdem sollten auch verheiratete Theologinnen weiterarbeiten können. Pastor Rathke begründete seine Initiative damit, daß die Präambel des Theologinnengesetzes von 1965 vorsah, nach Ablauf einiger Jahre über die Theologinnenfrage neu zu beraten, um neue theologische Einsichten und praktische Erfahrungen einzubeziehen sowie gemeinsame Regelungen mit anderen Kirchen anzustreben, vor allem mit den lutherischen Kirchen.[371]

Hinsichtlich der praktischen Erfahrungen konnte Rathke darauf verweisen, daß es in Einzelfällen mit den von ihm angesprochenen Themen bereits gute Erfahrungen mit der Theologinnenarbeit gab, sowohl was die praktische Arbeit in Landgemeinden als auch was die Übernahme des Kirchgemeinderatsvorsitzes und die Weiterarbeit verheirateter Theologinnen anbelangte.[372] Die Übernahme des Vorsitzes im Kirchgemeinderat war z.B. bereits der Theologin Christa Haack in Neubrandenburg zugestanden worden. Außerdem stellte sich nach der neuen Gemeindeordnung ohnehin die Frage, ob der stellvertretende Kirchgemeinderats-Vorsitzende zumindest einmal im Jahr eine Sitzung leiten sollte. Wenn aber auch LaiInnen in diesem Sinne an der Gemeindeleitung

368 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Protokoll der Tagung der Vertrauensvikarinnen aus den Landeskirchen der EKiD vom 4.-6.2.1960 in Berlin-Spandau. Vf. Conring. Laut Anwesenheitsliste nahm daran auch die mecklenburgische Vertrauensvikarin Vogt teil.

369 Siehe Interviews mit den Pastorinnen LÜBBERT, BIELEIT, SCHEVEN und anderen Theologinnen.

370 Siehe Interviews mit den Pastorinnen SCHEVEN und LÜBBERT.

371 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 199: Brief Heinrich Rathkes an den Präsidenten der Landessynode vom 18.11.1969 Betr.: Eingabe zur Überarbeitung des Kirchengesetzes vom 1.4.1965 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen.

372 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Bericht des Ausschußvorsitzenden für Gemeindeaufbau auf der V. Tagung der 7. ord. LS, Abschrift vom 18.1.1968, gez. Creutzburg.

beteiligt waren, schien es kaum einsichtig, ordinierten Theologinnen den Vorsitz des Kirchgemeinderates nicht zuzugestehen.[373]

Für gemeinsame Regelungen vor allem der lutherischen Kirchen bestanden inzwischen neue Voraussetzungen aufgrund der Verabschiedung eines neuen Theologinnengesetzes in der Thüringischen Kirche im Mai 1969, in dem die Ordination von Frauen zum vollen Pfarramt möglich war, und aufgrund der Konsultationen der VELK-DDR-Kirchen und der westdeutschen VELKD.[374] So hatten die Kirchenleitungen der VELK-DDR-Kirchen im Juli 1969 beschlossen, aufgrund der bisherigen Erfahrungen die gliedkirchlichen Theologinnengesetze zu überarbeiten und als gemeinsame Basis formuliert, auf die Konzeption eines "Amtes eigener Art " zu verzichten. Die Ordination und die Übernahme des vollen Pfarramtes durch Theologinnen sollte möglich werden bei gleichzeitiger Beibehaltung der Einsegnung und der Berücksichtigung von Gewissensbedenken gegen die Frauenordination. Im Falle der Heirat sollten Rechte und Pflichten der Theologinnen aus der Ordination ruhen.[375]

Die Konsultation der westlichen VELKD-Kirchen, an der ausschließlich Vertreter der Kirchenleitungen aus den Landeskirchen und zwei Vertreter des Lutherischen Kirchenamtes teilnahmen, nahm dagegen wieder vor allem eine Bestandsaufnahme der erheblich differierenden rechtlichen Situation von Theologinnen in den einzelnen Kirchen vor, insbesondere hinsichtlich der Konsequenzen bei Eheschließung und der geistlichen Einführung. Die darin aufscheinenden theologischen Differenzen, z.B. hinsichtlich des Amts- und Ordinationsverständnisses und des als "biologische Frage" bezeichneten Geschlechterverhältnisses, wurden nicht geklärt. Einig waren sie sich darin, daß die differenten Regelungen in den Mitgliedskirchen nicht mehr die Ausrufung des Status confessionis bzw. die Infragestellung der Einheit der VELKD bedeuteten. Als Perspektive beschlossen sie den Erfahrungsaustausch über die verschiedenen Regelungen, um daraus Konsequenzen für gemeinsame Neuregelungen zu ziehen. Sie riefen zur theologischen Weiterarbeit an der Frage Amt und Ordination auf, um ein überzeugendes Amt sui generis für die Theologinnen zu schaffen.[376]

Die Herbstsynode 1969 überwies Rathkes Eingabe[377] an den Geistlichen Ausschuß der Synode, der eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen seinen Mitgliedern, dem Antragsteller und

---

373 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Bericht des Ausschußvorsitzenden für Gemeindeaufbau auf der V. Tagung der 7. ord. LS, Abschrift vom 18.1.1968, gez. Creutzburg.

374 Die Suche nach gemeinsamen Regelungen der Theologinnenarbeit auf der Ebene der VELKD-Gliedkirchen verlief jedoch auch in der Folgezeit relativ erfolglos. Bei einer Beratung im Oktober 1965 wurde das Problem angesprochen, ob die Gemeindeleitung Bestandteil des Amtes der Theologinnen werden sollte. Es wurde beschlossen, die Erfahrungen der Landeskirchen mit dem jeweiligen Theologinnengesetz abzuwarten und die theologische Arbeit über das Amt der Theologin fortzusetzen. Es sollte z.B. die Frage gestellt werden, ob es nur ein Amt in der lutherischen Theologie geben könne oder ob eine Aufgliederung legitim wäre. Ein Teilnehmer, Prof. Goppelt, wies auf eine mögliche Analogie der Theologinnenordination zu der ebenfalls eingeschränkt gültigen Ordination von Missionaren hin. (LKAS-Theologinnenakten Bd. III V.179: Auszug aus 569 II 8z: Protokoll über die Sitzung des theologischen Ausschusses der VELKD in Berlin am 4./5.10.1965).

375 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 196: Schreiben des luth. Kirchenamtes der VELK in der DDR/OKR Zeddies an die Mitglieder der Kirchenleitungen der VELK in der DDR, der Kirchenleitungen der Gliedkirchen in der DDR und weiterer Teilnehmer der Konsultation "Amt der Theologin" vom 1.7.1969, „Betr.: Konsultation über das Amt der Theologin".

376 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 196: Niederschrift über die Konsultation zu Fragen des Amtes der Theologin am 16.1.1969 in Hannover.

377 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 199: Abschrift des Schreibens von Heinrich Rathke an die Präsidentin der Landessynode vom 18.11.1969, Betr. Eingabe zur Überarbeitung des Kirchengesetzes vom 1.4.1965 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen. So sollte geklärt werden bezüglich:

dem zuständigen OKR Gasse hinsichtlich der beiden Aspekte Vorsitz des Kirchgemeinderates und selbständige Übernahme von Landgemeinden durch Theologinnen feststellte.[378] In dem bei der Frühjahrssynode 1970 gebildeten Theologinnenausschuß als Unterausschuß des Geistlichen Ausschusses waren Rathke, ein Vertreter des OKR und vor allem eine Reihe von Frauen vertreten, u.a. Hanna Lübbert, die mehrere Jahre alleine eine Landgemeinde versorgt hatte.[379] Der Ausschuß beauftragte den Oberkirchenrat mit der Erstellung einer vorläufigen Vorlage, zog jedoch auch schon eine Überarbeitung des gesamten Gesetzes in Erwägung.[380] Bei der Herbstsynode 1970 kam es zur ersten Lesung des Entwurfes, indem bereits die Möglichkeit zur Übernahme einer Einzelpfarre und die Weiterarbeit verheirateter Theologinnen, die weiterarbeiten wollten, vorgesehen war.[381] Dabei war für Fortsetzung oder Neubeginn des Dienstverhältnisses die Zustimmung des OKR, des zuständigen Landessuperintendeten und des Kirchgemeinderates notwendig. Theologinnen, die durch Heirat und Mutterschaft an der vollen Erfüllung ihrer dienstlichen Aufgaben gehindert wurden, sollten einen Antrag auf Teilbeschäftigung stellen können, dessen Bezahlung sich nach dem Umfang ihrer Tätigkeiten im Vergleich zu einer Vollbeschäftigung richten sollte. Verheiratete Theologinnen konnte der Oberkirchenrat jedoch auch ohne eigenen Antrag von Amtswegen ohne Bezahlung unter Verlust der Stelle beurlauben. Im Falle der Entbindung sollten sie entsprechend der staatlichen Bestimmung eine Woche vor der Geburt und eine Woche danach Urlaub erhalten. Beim Ausscheiden aus dem Dienstverhältnis sollten ihre Rechte zur Sakramentsverwaltung und Wortverkündigung ruhen.[382] Bei der Diskussion im Synodenplenum über diesen überarbeiteten Gesetzentwurf wurden weiterreichende Anfragen an die doppelspurige Konzeption des Theologinnengesetzes von 1965 laut, z.B. nach der Begründung des Unterschieds zwischen Ordination und Einsegnung, Pastorinnen und Pfarrvikarinnen, der Notwendigkeit besonderer Pastorinnenstellen neben Pfarrstellen für männliche Geistliche. Vertreter des Oberkirchenrates und Lan-

---

§ 3, daß die Pastorinnen auch Hauptgottesdienste mit Hl. Abendmahl leiten können.
§ 10, daß u.U. auch Pastorinnenstellen neben nichtbesetzten Pfarrstellen in Landgemeinden eingerichtet werden können.
§ 12 (2), daß die Ordination von Theologinnen zum vollen Amt der Kirche erfolgt und es sich nicht um eine eingegrenzte Ordination handelt.
§ 13 (3) daß entweder eine Dienstordnung für alle Theologinnen und Theologen oder für niemanden erstellt wird.
§ 16 (1) daß die Theologinnen auch den Vorsitz des Kirchgemeinderates übernehmen können.
§ 18 daß auch verheiratete Theologinnen weiter mitarbeiten können.

378 LKAS-Synodenakten II7/Bd.II: Protokoll der 10.Tagung der 7. ord. LS vom 26.-30.11.1969 in Schwerin, Anlage zu S. 17: Protokoll aus der Sitzung des Geistlichen Ausschusses der 7. ord. LS vom 26. -30.11.1969 in Schwerin.

379 LKAS-Synodenakten II8/Bd.I: Protokoll der 1.Tagung der 8. ord. LS vom 2.-5.April 1970 in Schwerin, S. 6 sowie Anlage. Insgesamt war der Frauenanteil an den SynodalInnen deutlich gestiegen, es waren nunmehr 9 Frauen und 40 Männer vertreten. Auch das Leitungsamt der Synodenpräsidentin hatte mit der Rechtsanwältin Dr. Lewerenz nach dem Tode Dr. Hachtmanns ebenfalls eine Frau inne.

380 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 199: Protokoll der 1.Sitzung des Theologinnenausschusses am 5.4.1970 in Schwerin gez. A.M. Ramson.

381 OKR Gasse hatte selbst im April 1970 eingeschätzt, daß die ursprünglich von ihm vorgesehene Form, die gemeindliche Mitarbeit von verheirateten Theologinnen in den Gemeinden ihrer Ehemänner, von der Landessynode als nicht ausreichend beurteilt werden würde. Vgl. Anmerkung von OKR Gasse, gerichtet an die Herren Mitglieder des OKR mit der Bitte um Kenntnisnahme vom 14.4.1970 im Anschluß an das Protokoll der ersten Sitzung des Theologinnenausschusses am 5.4.1970 in Schwerin (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 199). Darin verweist Gasse auf seine ursprünglich geplante Ergänzung des § 18 des Theologinnengesetzes von 1965 um folgenden Passus: "Theologinnen, die die theologischen Examina bestanden haben, mit einem Geistlichen der Landeskirche verheiratet und im kirchlichen Dienst als Katechetin oder Gemeindehelferin stehen, können die Dienstbezeichnung "Vikarin" führen. Sie haben die Abendmahlszulassung. Irgendwelche Rechtsansprüche entstehen dadurch nicht."

382 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 203: Änderungsvorschläge zum Kirchengesetz vom 1. April 1965 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der Evang.-luth. Landeskirche Mecklenburgs, § 18.

desbischof Beste beantworteten diese damit, daß in manchen Gemeinden durch den Dienst der Theologinnen Konflikte und Widerstände entstanden seien und daß einige Theologinnen nicht ordiniert werden wollten.[383] Einige Synodale stellten Fragen, ob bei unehelicher Mutterschaft die Ausübung des pastoralen Dienstes möglich sei, bzw. ob kirchenleitende Aufgaben auch Theologinnen wahrnehmen könnten. Der bisherige Vorsitzende des Theologinnenausschusses, Pastor Dr. Rathke, der bei dieser Synode zum neuen mecklenburgischen Landesbischof gewählt wurde, resümierte, daß das Berufsbild der Theologinnen auf allen Ebenen neu bedacht werden müsse.[384]

Im Zuge dieser Überlegungen kam der synodale Theologinnenausschuß, der jetzt von Dr. Wiebering geleitet wurde, zu der Auffassung, die Differenz zwischen Pastorin und Pfarrvikarin aufzuheben. In Zukunft sollte es nur noch einen Stellenplan geben für Pfarrvikarinnen, die weiterhin nicht ordiniert werden wollten, während die Pastorinnen reguläre Pfarrstellen erhalten sollten.[385]

Bei der Frühjahrssynode 1971 wurden die Differenzen zwischen Einsegnung, Ordination, Pfarrvikarinnen- und Pastorinnenstellen wieder als wenig einsichtig bezeichnet, gerade auch angesichts fehlender überzeugender Regelungen des Anstellungs- und Beurlaubungsrechts für alle Theologinnen sowie der Altersversorgung und des Ruhegehalts für ausscheidende, beurlaubte und teilbeschäftigte Theologinnen. Von neuem diskutierte die Synode die Übernahme kirchenleitender Ämter durch Theologinnen, die nunmehr zeitlich begrenzt waren.[386] Im Juni 1971 plädierte schließlich der Theologinnenauschuß für die Neuformulierung eines Theologinnengesetzes, das von der Gleichstellung der Theologinnen mit den Theologen und ihrer allgemeinen Ordination und ihres Bewerbungsrechtes für jede Pfarrstelle ausging.[387] Es räumte dem Kirchgemeinderat das Recht zur Äußerung von Bedenken gegen eine Pastorin ein, auch wenn der Oberkirchenrat Besetzungsrecht hatte. Das neue Theologinnenrecht sollte nicht mehr spezielle Regelungen für Aspekte wie Ausbildung, Bezahlung, Anstellung enthalten, in denen die Theologinnen den Männern gleich zu stellen waren. Es sollte sich auf Sachverhalte beschränken, "die mit dem Leben der Theologin

---

383 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Vgl. Briefwechsel über die Frage der geistlichen Legitimierung der verheirateten Theologin Inge Heiling, die als kirchliche Angestellte (SVK-versichert) und eine allgemeinkirchliche Stelle aus dem Theologinnenstellenplan übernommen hatte, jedoch weder eingesegnet noch ordiniert war. OKR Gasse beschrieb ihren Wunsch nach einer solchen geistlichen Legitimierung folgendermaßen: "Sie möchte am liebsten, daß diese ihre gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Dienste durch kirchenordnungsmäßige Einsegnung legitimiert werden, so daß sie über die licencia concionandi hinaus eine kirchlich-geistliche Vollmacht hat. Sie möchte wegen ihrer Tätigkeit und ihrer familiären Bindung aber nicht als Pastorin ordiniert werden."(LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Mitteilung von OKR Gasse am 27.8.1971 an Herrn Landesbischof und Herrn OKR Schill mit der Bitte um vertrauliche Kenntnisnahme). OKR Gasse unterstützte den Wunsch der Theologin Heiling nach Einsegnung und betonte, daß es ihm vor allem darum ginge, "daß für die Beratung des Theologinnengesetzes die mit Frau Heiling gemachten Erfahrungen, die gewiß nicht auf ihre Person beschränkt ist, berücksichtigt und der Entwurf des Theologinnengesetzes im Sinne der "beiden Wege" ergänzt wird." (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Mitteilung von OKR Gasse vom 3.9.1971 an den Herrn Landesbischof und Herrn OKR Schill). Inge HEILING selbst erklärte allerdings im Interview Anfang 1990 ihre Ablehnung der Ordination mit der jahrelangen Verweigerung der Ordination durch die Kirche und deren Überbewertung.

384 LKAS-Synodenakten II8/Bd.I: Protokoll der 2. Tagung der VIII. ord. LS vom 27.-29.November 1970, S.4f. Bericht der Ausschüsse.

385 LKAS-Synodenakten II8/Bd.I: Protokoll der 3. Tagung der VIII. ord. LS vom 26.-28. März 1971, Anlage zu S. 2: Bericht des Theologinnenausschusses der VIII. LS.

386 LKAS-Synodenakten II8/Bd.I: Protokoll der 3. Tagung der VIII. ord. LS vom 26.-28.März 1971, S. 2.

387 Damit wurde auch dem Wunsch des Theologinnenkonvents in dessen Schreiben vom 14.10.1970 entsprochen, in dem dieser die Abschaffung der Unterscheidung zwischen Pfarrvikarin und Pastorin, sowie Ordination und Einsegnung gefordert hatte. Siehe: LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VIII. ord. LS vom 4.-7.11.1971, Anlage zu S. 23: Bericht des Theologinnenausschusses der VIII. ord. LS bei der 4. Tagung vom 4.-7.11.1971, gehalten vom neuen Vorsitzenden des Theologinnenausschusses, Syn. Blanck.

als Frau gegeben sind"[388]. Darunter wurden mögliche Beeinträchtigungen ihres vollen Dienstes auf Grund ihrer Lebensform als Ehefrau und Mutter verstanden, auf die sie mit Teilbeschäftigung, Beurlaubung, Entlassung oder Wiederanstellung reagieren können sollten. Die Idee geschlechtsspezifischer Aufgabengebiete und entsprechender Stellenbeschreibungen, die einige männliche Mitglieder des synodalen Theologinnenausschusses bei dessen Erweiterung im März 1971 noch einmal vorbrachten, wurde nun endgültig ad acta gelegt.[389]

Der Entwurf für ein entsprechendes Theologinnengesetz, der in § 1 die grundsätzliche Gleichstellung von Theologinnen und Theologen und in §2 ihre Ordination nach Agende IV,1 vorsah, fand jedoch bei der Herbstsynode 1971 keine überzeugende Mehrheit und wurde an den Ausschuß verwiesen.[390] Auffällig an den Abstimmungsergebnissen war jedoch, daß gerade die auf Gleichstellung der Theologinnen abzielenden Bestimmungen nahezu ausnahmslos auf Zustimmung stießen und eine Gesamtabstimmung eine grundsätzliche Bejahung des eingeschlagenen Weges deutlich machte.[391] Die Ablehnungen und Enthaltungen bezogen sich vielmehr auf solche Bestimmungen, wie z.B. hinsichtlich der Entlassung, Dienstwohnung und Ruhegehalt der Theologinnen, die die Mehrheit der SynodalInnen als frauendiskriminierend empfand.[392]

Um Verbesserungen dieser Regelung bemühte sich im Winter 1971 der mecklenburgische Oberkirchenrat. Ihm gehörten mit Pastor Rathke und OKR Siegert zwei ehemalige Mitglieder des Theologinnenausschusses an, die der Theologinnenarbeit grundsätzlich positiv gegenüber standen.[393] Sie beauftragten die Finanzabteilung des Oberkirchenrats mit der Klärung einiger versorgungsrechtlicher Aspekte.[394] Als Ergebnis lag Ende 1971 ein völlig überarbeiteter Vorschlag dem Theologinnenausschuß vor, den Landesbischof Rathke im Februar 1972 erläuterte. Differenzen zwischen dem Ausschuß und Landesbischof Rathke sowie OKR Siegert bestanden hinsichtlich der Absicht von letzterem, verheiratete bez. teilbeschäftigte Theologinnen generell nicht ins Beamtenverhältnis zu übernehmen, sondern als Angestellte in das staatliche Sozialversicherungsrecht zu integrieren. OKR Siegert gab dafür praktische Gründe und ekklesiologische Erwägungen an. Es sei

---

388 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VIII. ord. LS vom 4.-7.11.1971, Anlage zu S. 23: Bericht des Theologinnenausschusses der VIII. ord. LS bei der 4. Tagung vom 4.-7.11.1971, gehalten vom neuen Vorsitzenden des Theologinnenausschusses, Syn. Blanck.

389 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 208: Kiesow: Alternativ-Vorschlag zum Entwurf des Theologinnengesetz: "§ 3: In den kirchlichen Stellenplänen und Dienstordnungen ist den besonderen Gaben und physischen Voraussetzungen der Theologin Rechnung zu tragen."

390 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VIII. ord. LS, 4.-7.11.1971, S. 23: Beginn der 2. Lesung des Theologinnengesetzes.

391 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll der 4. Tagung der VIII. ord. LS, 4.-7.11.1971, S.23: Beginn der 2. Lesung des Theologinnengesetzes. Bei der Gesamtabstimmung wurden eine Gegenstimme und fünf Enthaltungen festgestellt.

392 Besonders deutlich zeigte sich dieses Abstimmungsverhalten bei § 6 des Entwurfes, den 22 SynodalInnen befürworteten, 10 ablehnten und 15 mit Enthaltung kommentierten. Er sah folgende Regelungen vor:

(1) Ledige Pastorinnen erhalten freie Dienstwohnung oder Wohnungsgeld nach den einschlägigen Bestimmungen. Verheirateten Pastorinnen wird in der Regel keine freie Dienstwohnung zur Verfügung gestellt und kein Wohnungsgeld gezahlt. Für die Vorhaltung eines Amtszimmers kann der Amtzimmerzuschuß ganz oder zum Teil gezahlt werden. Die Entscheidung trifft der Oberkirchenrat.

(2) Pastorinnen steht der in der Pastorenbesoldung vorgesehene Kinderzuschlag nur zu, wenn der Ehemann neben dem allgemeinen staatlichen Kinderzuschlag nicht auf Grund seines Arbeitsverhältnisses noch besonderen Kinderzuschlag erhält." (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 208: Überarbeitete Vorlage zur zweiten Lesung).

393 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 208: Vorschlag des OKR für eine Überarbeitung des Theologinnengesetzes (Siegert/Rathke).

394 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 208: Stellungnahme von Herrn Köhler, Finanzabteilung des OKR, zum Theologinnengesetz am 6.12.1971.

dies ein Schritt zur Entfernung der kirchlichen Arbeitsverhältnisse vom deutschen Beamtenrecht, wie es theologisch im Sinne einer kirchlichen Selbständigkeit oftmals gefordert worden sei und auch in Verhandlungen über das Dienstrecht auf der Ebene der BEK-DDR diskutiert werde. Der Ausschuß vermutete dagegen als Konsequenz solcher Regelungen finanzielle Nachteile für verheiratete und teilbeschäftigte Theologinnen. Seiner Meinung nach sollte bis zur Vorlage der Ergebnisse auf Bundesebene lediglich weiterhin die Möglichkeit zur Aufnahme eines Dienstverhältnisses als Angestellte bestehen. Dies sollte jedoch nicht die einzige Anstellungsform für die Gruppe der bisher schon an der Berufsausübung gehinderten Theologinnen darstellen.

*Die Verabschiedung des Theologinnengesetzes von 1972*

Nach einer Andacht der Synodalin, Pastorin Hanna Lübbert, die als eine der ersten mecklenburgischen Theologinnen selbständig eine Landpfarrstelle versorgt hatte, kam es bei der Frühjahrssynode 1972 zur dritten Lesung und Verabschiedung des neuen Pastorinnengesetzes der ELLM. Es formulierte in seinem ersten Paragraphen die grundsätzliche Gleichstellung der Theologinnen mit den männlichen Theologen als Ausgangspunkt: "§1 Die Theologin ist in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Mecklenburgs den Theologen grundsätzlich gleichgestellt. Für sie sind die jeweils für die Theologen (Pastoren, Pastoren in einer allgemeinkirchlichen Aufgabe, Pfarrvikare, Vikare u.a.) geltenden Bestimmungen sinngemäß anzuwenden, soweit sich nicht aus diesem Kirchengesetz etwas anderes ergibt."[395]

Dieser Grundsatzbeschluß stieß bei den Synodalinnen auf große Zustimmung und lediglich sieben Enthaltungen. Den zweiten Paragraphen, der die Ordination der Theologinnen unter sinngemäßer Anwendung der für Männer vorgesehenen Agende sowie die Berufsbezeichnung "Pastorin" festlegte, verabschiedete die Synode sogar einstimmig. Drei Gegenstimmen gab es gegen die Regelung einer geschlechtsunspezifischen Besoldung der Theologinnen in § 3.[396] Die geschlechtsspezifischen Bestimmungen für verheiratete Theologinnen in den Paragraphen vier bis sechs fanden ebenfalls deutliche Zustimmung. Sie räumten den Theologinnen im Falle der Beeinträchtigung ihres vollen Dienstverhältnisses aufgrund von Heirat und Mutterschaft die Möglichkeit einer Teilbeschäftigung ein. Weiterhin sollten Beurlaubung und Einschränkung des Dienstverhältnisses auch von seiten des Oberkirchenrates auf eigene Initiative möglich sein. In jedem Fall sollte er Pastorin, Kirchgemeinderat und Landessuperintendent vorher gehören. Wie in den Überlegungen zur Überarbeitung des Kirchengesetzes besprochen, sollten die Theologinnen bei Entbindung entsprechend der staatlichen Gesetze unter Fortsetzung der Dienstbezüge für die vorgesehene Dauer beurlaubt werden. Theologinnen mit dem Wunsch nach Teilbeschäftigung sollten die Art ihres Dienstverhältnisses - kirchenrechtlich nach dem Pfarrerdienstgesetz oder staatlich-arbeitsrechtlich als Angestelltenverhältnis wählen und je nach Umfang ihres Dienstes im Verhältnis zu einer vollen Beschäftigung bezahlt werden. Bei Beurlaubungen fielen die Dienstbezüge und Stellen sofort weg, im Falle der Mutterschaft jedoch erst nach einem Jahr. Beurlaubte Pastorinnen konnten mit Zustimmung des zuständigen Landessuperintendenten die mit der Ordination verliehenen Rechte behalten. Bei einer mehr als fünfjährigen Unterbrechung der Berufsausübung konnte der Wiederein-

---

395 Kirchengesetz vom 3. März 1972 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs - Theologinnengesetz, unterzeichnet von Rathke, Schwerin, 30. März 1972, in: KABl der ELLM, 1972, S. 29.

396 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll über die 6.Tagung der VIII. ord. LS vom 2.-5.3.1972 in Schwerin, S. 9f. (3. März 1972).

stellung ein Kolloquium vorausgehen. Auf Initiative der Landessynode wurde die abgelehnte Fassung des Paragraphen, der das Anrecht der Theologin auf eine freie Dienstwohnung bzw. einen Wohngeldzuschuß sowie ein Amts- oder Arbeitszimmer regelte, noch einmal verändert. Nicht der Oberkirchenrat, sondern der zuständige Landessuperintendent sollte entscheiden, ob einer verheirateten Pastorin eine Dienstwohnung oder ein Amtszimmer zur Verfügung gestellt werden sollte. Grundsätzlich galten laut § 6 des Theologinnengesetzes von 1972 für Theologinnen die gleichen Bestimmungen wie für ihre männlichen Kollegen. Den bisherigen Umgang der Kirchenleitung mit der Wohnsituation von Theologinnen bezeichnete dagegen selbst der Referent Köhler aus der Finanzabteilung des mecklenburgischen Oberkirchenrates als unrechtmäßig. Theologinnen, die keine über die steuerliche Belastung zu verrechnende Dienstwohnung bewohnten, stehe ein Wohngeldzuschuß in gleicher Höhe wie für ihre männlichen Kollegen zu. Dieser bilde einen untrennbaren Bestandteil des Gehaltes. Andernfalls sei die Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen in Frage gestellt, da sowohl ledige als auch verheiratete Theologen einen Wohngeldzuschuß erhielten.[397] Hinsichtlich des kirchlichen Kinderzuschlags vereinbarten sie eine Zahlung pro Familie.[398] § 7 legte als geschlechtsspezifische Bestimmung fest, daß Pastorinnen in Anlehnung an die staatlichen Bestimmungen mit 60 Jahren in den Ruhestand gehen konnten, jedoch beim Oberkirchenrat einen Antrag auf Verlängerung einreichen konnten. Witwer von Pastorinnen hatten grundsätzlich keinen Versorgungsanspruch. Ihnen sollte der Oberkirchenrat nur in besonderen Fällen eine Beihilfe gewähren.

Als Übergangsregelungen von der Rechtssituation des Theologinnengesetzes von 1965 zu dem Pastorinnengesetz von 1972 legten § 8 und 9 fest, bisherige Pastorinnen- und Pfarrvikarinnenstellen entweder aufzuheben oder in Pfarrstellen umzuwandeln. Theologinnen, die nach dem Gesetz von 1965 auf Pastorinnenstellen arbeiteten, sollten auf eine Pfarrstelle ihrer jetztigen Gemeinde oder auf die Pfarrstelle einer anderen Gemeinde berufen werden. Pfarrvikarinnen sollten bis zu ihrer Übernahme in den Dienst als Pastorin übergangsweise in ihrer Pfarrstelle bleiben. Die Dauer dieses Übergangszustandes war jedoch unklar und auch, ob sie gegen den eigenen Willen ordiniert werden konnten. Der Landessynodalausschuß hatte darauf keine klare Antwort gegeben. Landesbischof Rathke vertrat die Auffassung, daß einige Pfarrvikarinnen, die dies wünschten, in dem bisherigen Dienstverhältnis bleiben könnten. Mittelfristig sollte der Begriff jedoch nur noch TheologInnen zwischen zweitem Examen und Ordination bezeichnen.

Die Schlußabstimmung des Gesetzentwurfes in der Synode brachte die große Akzeptanz des neuen Theologinnengesetzes zum Ausdruck. Bei lediglich zwei Gegenstimmen und sechs Enthal-

---

397 Dies führte dazu, daß Anfang Januar 1973 der bisherige Modus überprüft wurde, den Theologinnen einen Wohngeldzuschuß zu zahlen, den diese ihrem jeweiligen Vermieter für ihre Wohnung gaben. Bei Pastorinnen, die nunmehr als Pfarrstelleninhaberinnen galten, wurde dieser Wohngeldzuschuß einbehalten, da ihre Wohnung im Pfarrhaus jetzt als Dienstwohnung galt. Dies traf für 5 Theologinnen zu diesem Zeitpunkt zu. An diejenigen, die nicht in einem Pfarrhaus, sondern in einem anderen kirchlichen Gebäude (z.B. Stift, Gemeindehaus, Predigerwitwenhaus) wohnten, wurde weiterhin der Wohngeldzuschuß gezahlt. Diese Theologinnen wiederum leisteten an die entsprechenden Kirchenkassen Mietzahlungen für ihre Wohnung. (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 219: Mitteilung von Köhler an Herrn Präsidenten Rossmann vom 12.1.1973).

398 Köhler erläuterte dazu als bisherige Praxis, daß die verheirateten weiblichen Mitarbeiterinnen, gleichgültig ob sie den angestelltenrechtlichen oder den beamtenrechtlichen Status hatten, nur dann den kirchlichen Kinderzuschlag erhielten, "wenn der Ehemann bei Berücksichtigung seiner sonstigen Verpflichtungen außerstande ist, ohne Gefährdung des standesgemäßen Unterhalts der Familie, diese zu unterhalten, d.h. wenn er mehr als 2/3 erwerbsbehindert ist."

tungen gab es eine klare Zweidrittelmehrheit für das Gesetz. Nach der Unterschrift Rathkes wurde es am 30.3.1972 rechtsgültig.[399]

Die Verabschiedung des Gesetzes bedeutete eine eindeutige Option für die grundsätzliche Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Berufskollegen in allen Fragen, sei es Aufgabenbereich, geistliche Qualifikation, Ausbildung, Besoldung oder dienstrechtliche Verpflichtungen und Rechte. Damit kam ein jahrzehntelanger Gesetzgebungsprozeß zu einem Abschluß, in dem nach frauenspezifischen Tätigkeitsfeldern im pastoralen Dienst gesucht worden war. Das Gesetz enthielt weder ein generelles Widerspruchsrecht gegen die Frauenordination für bestimmte Gruppen noch die Pflicht zur Erteilung eines Dimissoriale aus geschlechtsspezifischen Gründen. Die geschlechtsspezifischen Bestimmungen beschränkten sich auf das frühere Ruhestandsalter und Konsequenzen für die Anstellungsform aus der jeweiligen Lebensform der Theologin. Neu war jedoch im Unterschied zu den Theologinnengesetzen aus den Jahren 1954 und 1965, daß bei Eheschließung das Dienstverhältnis nicht mehr unbedingt beendet, sondern lediglich die Möglichkeit zur Reduzierung oder Beurlaubung angeboten wurde und die Ordinationsrechte beibehalten werden konnten.

Als geschlechtsspezifische Diskriminierungen blieben im Theologinnengesetz von 1972 erhalten, daß der Oberkirchenrat auch auf eigene Initiative das volle Arbeitsverhältnis der Theologin reduzieren konnte. Allerdings mußte er vorher die Beteiligten hören. Ein weiterer Punkt war der Ausschluß eines Pastorinwitwers von den kirchlichen Versorgungsleistungen und daß die Gewährung eines Amtzimmers für verheiratete Theologinnen von der Einschätzung übergeordneter Dienststellen abhing. Grundsätzlich bezogen sich die geschlechtsspezifischen Differenzen vor allem auf die Situation der verheirateten Theologin und Mutter. Die familiären Verpflichtungen konnten eine reduzierende Wirkung auf ihre Berufsarbeit haben, während solche "Beziehungsarbeit" bei einem männlichen Pastor keine Auswirkungen auf seinen Dienst zu haben schien.

### 3.5. Die Bedeutung der Geschlechterdifferenz in den Zeiten der grundsätzlichen Gleichstellung bis 1990

*Erste konkrete Überlegungen hinsichtlich einer Beschäftigung von TheologInnen im Nebenamt und die Klärung ihres dienst- und verfassungsrechtlichen Status*

Der mecklenburgische Oberkirchenrat bat 1972 nach der Verabschiedung des Theologinnengesetzes die Vertretung der Pastorenschaft, über die Möglichkeit von Theologinnen und Theologen im Nebenamt Erkundigungen einzuholen. Diese stellte fest, daß es bei Männern zwei Probleme zu bewältigen galt. Zum einen mußte der arbeitsrechtliche Aspekt geklärt werden, da ein Betrieb die Zustimmung zur Ausübung des Pastorenberufs im Nebenamt geben müßte und dies vemutlich nicht erlauben würde. Ein zweites Problem sah sie in dem Zeitaufwand für das pastorale Engagement, das sie auf mindestens zwölf Stunden in der Woche einschätzte. Eine Verbindungsmöglichkeit sah sie vor allem in der Kombination mit handwerklichen Berufen, da diese über eine größere Zeitsouveränität, z.B. gegenüber Büroberufen, verfügten. Als besonders ungünstig galt eine ver-

399 LKAS-Synodenakten II8/Bd.II: Protokoll über die 6. Tagung der VIII. ord. LS vom 2.-5.3.1972 in Schwerin, S. 10. Siehe auch KABl der ELLM, 1972, S. 29.

antwortliche Erwerbsarbeit in einem staatlichen Betrieb ohne festen Arbeitsschluß.[400] Grundsätzlich galt die Beschaffenheit der Erwerbsarbeit eines Mannes als Kriterium für seine Möglichkeiten zur Ausübung des pastoralen Berufs im Nebenamt.

Anders bei verheirateten Frauen: Deren Möglichkeiten zu nebenamtlicher pastoraler Arbeit schätzte die Mecklenburger Pastorenkonferenz vor allem als abhängig von der Beschaffenheit der Erwerbsarbeit ihres Ehemannes und den daraus folgenden Konsequenzen für das Ehe- und Familienleben.[401] Im Falle, daß der Ehemann nicht den pastoralen Beruf ausübte, galt als erste Voraussetzung sein Einverständnis und als zweite ihre Rücksicht auf die Spezifik seines Berufs, z.B. auf seinen Arbeits- und Freizeitrhythmus. Günstigere Chancen vermuteten sie für die nebenamtliche Berufstätigkeit der Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren. Hier galt als Kriterium die Qualität des Umfelds seiner Pfarrstelle, z.B. Größe des Pfarrhauses und Pfarrgartens, Umfang ihrer Aufgabe als Pfarrfrau, Stellenrang ihres Mannes.[402] Grundsätzlich positiv beurteilte sie die gemeinsame Arbeit eines TheologInnenehepaares in der Form, daß die Ehefrau Vertretungsarbeit leisten könnte, wenn der Mann krank sei oder zu einer Tagung fahre. Als Arbeitsteilung schlug sie vor, daß die Theologin vor allem Aufgaben in der Nähe des Hauses und er den Außendienst übernehmen könnte. Unter Umständen könnte sie schon das Vikariat in der Gemeinde ihres Mannes durchführen, allerdings unter Aufsicht eines Pfarrers in der Umgebung. Mit Hilfe von Fernstudienprogrammen könnte eine längere Abwesenheit im Predigerseminar vermieden werden. Eine ganztätige Berufstätigkeit hielt die Pastorenvertretung nur dann für möglich, wenn in der Ehe keine Kinder vorhanden waren oder diese bereits das Haus verlassen hatten. Theoretisch allerdings galt, daß die Theologinnen "im großen und ganzen alle Dienste" übernehmen könnten wie verheiratete Frauen in anderen Berufen. Für günstig hielten sie eine Beschäftigung der Theologin als Katechetin. Insgesamt galt, daß für Theologinnen der Maßstab für ihre nebenamtliche pastorale Arbeit der Umfang ihrer reproduktiven familiären Arbeit und die Spezifik des Berufes ihres Ehemannes entscheidend war. Im Falle der Ehe mit einem Berufskollegen bedachte sie vor allem die Qualität seiner Berufsarbeit und betonte die sich daraus ergebenden Folgen.

Angesichts der Unklarheiten hinsichtlich der Stellenbesetzung, Dienststellung und Zugehörigkeit der angestellten, verbeamteten, teilbeschäftigten sowie beurlaubten Theologinnen zu den verschiedenen kirchlichen Vertretungskörperschaften wie Kirchgemeinderat, Propsteikonvent und Landessynode erarbeitete der mecklenburgische Oberkirchenrat 1979 zwei Stellungnahmen, die den dienst- und kirchenverfassungsrechtlichen Status teilbeschäftigter Theologinnen klären sollten. Als verfassungsrechtliches Kriterium der Zugehörigkeit zum Stand der Geistlichen galt, daß die

---

400 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 209: Antwortschreiben der Vertretung der Pastorenschaft der ELLM an den OKR Schwerin vom 20.9.1971 Betr.: Auftrag zur "Erkundung": Theologe im Nebenamt.

401 In dem Schreiben der Vertretung der Pastorenschaft der ELLM an den OKR in Schwerin vom 20.9.1971 Betr.: "Auftrag zur "Erkundung": Theologin im Nebenamt (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 209) wurde eingangs erwähnt, daß die Pastorenschaftsvertretung die Pfarrvikarin Ehlers gebeten hatte, bei verheirateten Theologinnen Erkundigungen einzuziehen und die Ergebnisse direkt dem OKR mitzuteilen. Davon scheint leider kein schriftliches Zeugnis erhalten geblieben zu sein. Stattdessen findet sich in den "Theologinnenakten" eine Stellungnahme der Pastorenschaft der ELLM zum Thema "Theologin im Nebenamt", auf die sich die folgenden Aussagen beziehen. Die grundsätzliche Einschätzung der Vertretung der Pastorenschaft gegenüber dem OKR zu diesem Thema wird so dargestellt: "Wir haben Bedenken gegen eine ständige volle Beschäftigung der Frau, wenn kleinere Kinder vorhanden sind. Sie müßte zeitweise unbezahlten Urlaub nehmen können."

402 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 209: Antwortschreiben der Pastorenschaft der ELLM an den OKR in Schwerin vom 20.9.1971 Betr. Auftrag zur "Erkundung": Theologin im Nebenamt, Anlage: Theologin im Nebenamt, gez. Stüber, Obmann.

ordinierte Theologin zumindest mit der Verwaltung einer Pfarrstelle beauftragt war. Ausnahmen bildeten wenige vor 1972 angestellte und nach 1972 nicht ordinierte Pfarrvikarinnen. Sie hatte das Recht und die Pflicht, gegebenenfalls am Kirchgemeinderat, Konvent und Landessynode mit Stimmrecht als Geistliche teilzunehmen. Eine als Katechetin in der Kirchgemeinde ihres Mannes angestellte Theologin war dagegen grundsätzlich im Status einer Laiin, auch wenn sie sich grundsätzlich mit ihrem Ehemann die Arbeit teilte.[403]

Der dienstrechtliche Status galt als uneindeutiger. Der Oberkirchenrat betrachtete als Normalfall die teilbeschäftigte Pastorin auf arbeitsrechtlicher Grundlage, d.h. im Status einer Angestellten im Teildienst. Der Vorteil dieser Anstellung bestand in den Augen des Oberkirchenrates darin, daß der Staat für die Altersversorgung und den Mutterschaftsurlaub aufkommen mußte. Iim Falle des Stellenwechsels des Ehemannes war ein leichterer Übergang zu nichtpastoralen Tätigkeiten möglich, wie z.B. als Katechetin. Als Nachteil sah der Oberkirchenrat die Zuständigkeit des staatlichen Arbeitsrechts und den dadurch bedingten geringen Spielraum für kirchliche Regelungen in Konfliktfällen an, für die staatliche Gerichte zuständig waren. Theologinnen in diesem Anstellungsstatus war die Übertragung einer Pfarrstelle nicht möglich, sondern lediglich die Beauftragung mit der selbständigen bzw. unselbständigen Verwaltung einer Pfarrstelle. Nahezu alle männlichen Pfarrer waren weiterhin im kirchlichen Anstellungsverhältnis, das sich z.B. in besoldungsrechtlichen Fragen am Deutschen Beamtengesetz aus den 30er Jahren anlehnte und mit einer eigenen versorgungsrechtlichen Absicherung in der DVA verbunden war. Von den jungen teilbeschäftigten Theologinnen waren meist nur diejenigen in einem solchen "normalen" Pfarrdienstverhältnis, die urspünglich vollbeschäftigt waren.[404] Hinsichtlich der Besetzung von Teildienststellen galt für männliche Theologen das Pfarrerdienstrecht, das dies nur in Verbindung mit einer weiteren Teilbeschäftigung bzw. dem Warte- oder Ruhestand für möglich hielt.[405] Bei der Reduktion einer Stelle von Voll- auf Teilzeit waren die Anforderungen der Stelle und die gegebenenfalls nötige Organisierung weiterer Vertretungen sowie die Belange und Möglichkeiten der Pastorin zu berücksichtigen. Wie im Kirchengesetz von 1972 vorgesehen, sollte der Oberkirchenrat die betroffene Pastorin, den Kirchgemeinderat und den Landessuperintendenten hören. Wenn keine gemeinsame Interessenlage des Anstellungsträgers und der Pastorin zu erreichen war, sollte die Theologin bei ihrem Eintritt in die Teilbeschäftigung die Stelle wechseln. In anderen Fällen, wie z.B. der Neueinstellung einer teilbeschäftigten Pastorin, sollten sich alle Betroffenen beteiligen und alle Umstände berücksichtigen, und vor allem die Belange der Kirchgemeinde oder des allgemeinkirchlichen Anstellungsträgers wahren. Der Oberkirchenrat legte dafür keine generellen Kriterien

---

403 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Vorlage betr. kirchenverfassungsrechtlicher Status. Anmerkungen: Kenntnisnahme Rathke 17.3.1979; Gasse 20.3.1979.

404 Allerdings überredete der OKR auch eine ganze Reihe vollbeschäftigter verheirateter Theologinnen, vor allem diejenigen, die mit Berufskollegen verheiratet waren, zum Eintritt in die SVK-Versicherung, damit dem Staat und nicht der Kirche die Bezahlung des Mutterschaftsurlaubs zufiele.

405 Daß dies im Ruhestand zu einer als unangemessen betrachteten Privilegierung der teilbeschäftigten Theologinnen gegenüber vollbeschäftigen Theologen führen könnte, hatte ein Vertreter der Finanzabteilung des OKR Schwerin bereits im Vorfeld des Gesetzes von 1972 ausgerechnet (LKAS-Theologinnenakten Bd. IV): "Das Höchstruhegehalt von 75% der ruhegehaltsfähigen Dienstbezüge wird gemäß der geltenden Bestimmungen nach einer 25-jährigen Tätigkeit erzielt. Wenn der Berechnung des Ruhegehaltes einer teilbeschäftigten Pastorin diejenigen ruhegehaltsfähigen Dienstbezüge zugrundezulegen sind, die sie bezogen haben würde, wenn sie unmittelbar vor ihrer Versetzung in den Ruhestand vollberechtigt gewesen wäre, und nach §5 (4) nur die ruhegehaltsfähige Dienstzeit anteilig gerechnet werden soll, könnte der Fall eintreten, daß durch z.B. eine 3/4 beschäftigte Pastorin mit einer 34-jährigen Dienstzeit das volle Ruhegehalt erhalten würde. Ist das berechtigt? Damit wäre die Theologin dann aber schon mehr als gleichberechtigt."

fest, sondern traf konkrete Einzelentscheidungen. Jedoch sollten auch Pfarrstellen mit Teilbeschäftigung im "normalen" Stellenbesetzungsverfahren nach Ausschreibungen vergeben werden.[406] So wies der Pfarrstellenbesetzungsplan als Teildienststellen 21 auch als Alterspfarren geeignete Pfarrstellen und vier weitere Pfarrstellen als geeignet für kirchgemeindliche Teilbeschäftigungsverhältnisse aus. Weitere vier allgemeinkirchliche Pfarrstellen für Teilbeschäftigungsverhältnisse wurden in den früher als frauenspezifisch angesehenen Bereichen Seelsorge an Kranken, Alten, Kindern und Straffälligen angeboten.[407]

*Das geschlechtsspezifische mecklenburgische Anwendungsgesetz zum geschlechtssunspezifisch-männlich formulierten Pfarrerdienstgesetz des BEK-DDR*

Der BEK-DDR verabschiedete 1982 ein gemeinsames Pfarrerdienstgesetz, das kaum geschlechtsspezifische Regelungen enthielt, aber durchgehend vom "Pfarrer" sprach. Zu diesen zählten laut § 1 (2) Männer und Frauen. Geschlechtsspezifische Regelungen blieben in Form eines niedrigeren Ruhestandssalters für Frauen (§§ 62; 64) und unter Berücksichtigung von Wochen- und Schwangerschaftsurlaub bei den Beispielen für Anlässe zur Freistellung aus persönlichen Gründen ( § 33). Hingegen fanden sich bei der Aufzählung der besonderen Bestimmungen für das "Dienstverhältnis bei Teilbeschäftigung" und für den "nebenberuflichen oder ehrenamtlichen" Pfarrdienst (§ 69; 70) keine geschlechtsspezifischen Einschränkungen für den Zugang zu solchen Arbeitsverhältnissen. Kriterium für die ausnahmsweise Begründung oder die Fortsetzung eines Teildienstverhältnisses sollten lediglich die Situation in der Gemeinde sowie die Beendigung oder Änderung des Dienstverhältnisses bei Anhörung der Beteiligten sein (§68). Die Ordination und das Dienstrecht teilbeschäftigter Pfarrer sollten sich an den Regeln des Pfarrerdienstgesetzes orientieren.[408]

Während die Generalsynode der Bischofskonferenz der VELK-DDR diesem Pfarrerdienstgesetz ohne geschlechtsspezifische Veränderungen zustimmte[409], nahm die mecklenburgische Kirchenleitung in ihrem landeskirchlichen Anwendungsgesetz weitgehend die geschlechtsspezifischen Regelungen aus dem mecklenburgischen Theologinnengesetz von 1972 auf, sei es die geschlechtsspezifischen Abwandlungen der Dienstkleidung (Halskrause oder weißer Kragen anstelle des Beffchens § 10), die geschlechtshierarchische Beschränkung der Hinterbliebenenversorgung (§ 20).[410] Neben einigen terminologischen Varianten, wie z.B. "familiäre Verhältnisse" statt "Ehe und Mutterschaft" als Hindernis voller Berufsausübung[411] hatte in § 12 des mecklenburgischen Anwendungsgesetzes nicht mehr der Oberkirchenrat die Möglichkeit, von sich aus, ohne Antrag

406 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Müller/Schwerin 6.4.1979: Vorlage betreffend dienstrechtlicher Status teilbeschäftigter Pastorinnen und Fragen der Stellenbesetzung.

407 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Betr.: Pfarrstellenbesetzungsplan - Information an die KL vom 10.10.1981.

408 Pfarrerdienstgesetz der BEK/DDR 1982 vom 28.9.1982, in: KABl der ELLM Nr.1/2/3 vom 27.2.1984, S. 3-11.

409 Kirchengesetz zum Pfarrerdienstgesetz des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 28.September 1982 vom 9.Juni 1983, in: KABl der ELLM, Nr.1/2/3, 1984, S. 20-23.

410 Kirchengesetz der ELLM zum Pfarrerdienstgesetz (Anwendungsgesetz) vom 13. November 1983, in: KABL der ELLM Nr.1/2/3 vom 27.2.1984, S. 11-20, hier § 20 (2b): "Ein Witwer hat keinen Anspruch auf Witwergeld. In Härtefällen kann der OKR einen Anspruch widerruflich zuerkennen." Allerdings sollte dem Witwer nach diesem Gesetz nun zumindest auf Antrag das Sterbegeld gewährt werden (§ 30 (2)a).

411 Die Formulierung "Heirat oder Mutterschaft" hatte zur Diskussion darüber geführt, ob auch eine uneheliche Mutter als Theologin im Dienst der ELLM vorstellbar sei. Ähnlich der Theologinnenkonvent 1982 im Gespräch mit Landesbischof Rathke. Die Entscheidung sollte im Einzelfall getroffen werden, ebenso wie für den männlichen Theologen, der unehelicher Vater wurde.

der betroffenen Pastorin, eine Einschränkung ihres Dienstverhältnisses vorzunehmen. Andererseits bestand weiterhin nur für Frauen die Möglichkeit, daß persönliche Gründe in Form familiärer Verhältnisse sie an der Ausübung des vollen Dienstes hinderten.

*Die Entwicklung der Praxis der mecklenburgischen Theologinnen in den Jahren 1972 bis 1990*

Das Theologinnengesetz von 1972 führte nur langsam zu einer Veränderung der realen Bedingungen der Theologinnenarbeit. So hob die Kirchenleitung z.B. in Malchin die bisherige Pastorinnenstelle auf und bot sie als dritte Pfarrstelle der dortigen Theologin an. Diese lehnte jedoch eine Berufung auf diese Pfarrstelle ab und ließ sich nur zur "Wahrnehmung des Dienstes auf einer Pfarrstelle" abordnen, da sie einen Stellenwechsel anstrebte, der jedoch erst fünf Jahre später zustandekam.[412] Auch bei drei weiteren Theologinnen stellte 1974 Landesbischof Rathke fest, daß ihre Dienstverhältnisse noch dem alten Rechtszustand entsprachen.[413]

Die Gesamtzahl aller mecklenburgischen Theologinnen verdoppelte sich nahezu von 1965 bis 1987 auf 45 verheiratete und ledige Theologinnen.[414] Die Anzahl der Theologinnen im Gemeindepfarramt nahm ebenfalls deutlich von 19 (1974) auf 38 (1987) zu, wobei es sich bei letzteren um 30 volle und acht teilbeschäftigte Gemeindepfarrerinnen handelte. Ein geschlechtsspezifischer Vergleich des prozentualen Verhältnisses von Theologinnen in gemeindlichen und übergemeindlichen Stellen zeigt, daß die Theologinnen zu einem erheblich höheren Anteil in übergemeindlichen Stellen arbeiteten als ihre männlichen Kollegen.[415]

Als weitere Entwicklungstendenz war ein deutlicher Anstieg der verheirateten Theologinnen bemerkbar. Dabei ist signifikant, daß die nicht mit Pastoren verheirateten Theologinnen meist volle Gemeindepfarrstellen innehatten, während die mit einem Berufskollegen verehelichten Pastorinnen oft nur eine halbe Gemeindepfarrstelle, eine allgemeinkirchliche Aufgabe oder eine MitarbeiterInnenstelle wahrnahmen.[416] Ein Vergleich der von Theologinnen besetzten übergemeindlichen Pfarrstellen vor und nach der Verabschiedung des Theologinnengesetzes 1972 zeigt andererseits, daß trotz der Aufhebung der geschlechts- und aufgabenspezifischen Stellenbeschreibung und trotz des Stellenwechsels von nahezu allen in diesen Stellen tätigen Theologinnen die Mehrzahl dieser Stellen weiterhin Theologinnen innehatten. Auch neu hinzukommende übergemeindliche Stellen, die Theologinnen übernahmen, waren vor allem in den urspünglich den Theologinnen zugewiesenen Bereichen wie Frauen- und weibliche Jugendarbeit, Krankenseelsorge und

---

412 Vgl. Sammlung KAHLBOM: Kahlbom, Bericht vom 25.5.1988.

413 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Rathke, Vermerk vom 7.11.1974.

414 1965 gab es offiziell 24 ledige Theologinnen; 1974 waren es 37; in den Jahren 1982 und 1987 existierten je 45 verheiratete und ledige Theologinnen. Siehe auch LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Antwortbrief von OKR Beste auf die Anfrage von Frl. cand. theol. Gunhild Schmidt vom 3.8.1965 und LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 220: Stand der Ordination von Theologinnen in der ELLM, Stand vom 7.11.1974.

415 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 226: Brief von Landesbischof Rathke an die Vertrauenstheologin Kulow vom 17.7.1982. Anlage: Aufstellung der Pastorinnen und Vikarinnen innerhalb der ELLM; Sammlung HEILING/1990: Statistik zur Anstellung von Theologinnen und Theologen - Stand: 15.März 1987. So waren 1987 von 285 männlichen Theologen 262 in einer Gemeindepfarrstelle und 23 in übergemeindlichen Stellen beschäftigt, während von den 45 Theologinnen 38 im Gemeindebereich (30 vollbeschäftigt, 8 teilzeitbeschäftigt) und 7 in übergemeindlichen Stellen (4 vollbeschäftigt, 3 teilbeschäftigt) tätig waren. Dies bedeutete, daß über 15% der Frauen und unter 10% der Männer im übergemeindlichen Bereich tätig waren.

416 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Stand vom 10.10.1981: So hatte 1981 von zehn Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, nur eine Theologin eine volle Gemeindepfarrstelle. Dagegen hatten von fünf Theologinnen, deren Ehemann einen anderen Beruf ausübte, vier eine volle Pfarrstelle.

Altenarbeit anzutreffen.[417] Die Vielfalt möglicher Anstellungs- und Dienstverhältnisse von Theologinnen Anfang der 80er Jahre zeigte sich vor allem an den verheirateten Theologinnen, die als Pastorin, Pfarrvikarin, Gemeindehelferin, Katechtin oder in einer anderen kirchlichen Stellung tätig waren. Einige waren schon jahrelang beurlaubt oder hatten nur geringfügige Mindestanstellungen. Manche der verheirateten Theologinnen hatten kein 2. Examen oder waren nicht ordiniert.

Die TheologInnenehepaare praktizierten fünf Anstellungsmodelle. Im ersten Fall hatte jeder von beiden eine eigene volle Gemeindepfarrstelle, die dem Grundsatz entsprach, daß sie sich möglichst nicht in derselben Gemeinde befinden sollten. Im zweiten Falle hatte er eine volle Pfarrstelle inne, während sie auf einer Gemeindepfarrstelle teilbeschäftigt war. Die dritte Form, die vier TheologInnenehepaare wahrnahmen, sah so aus, daß sie in einer allgemeinkirchlichen Pfarrstelle tätig war, in der Regel teilbeschäftigt. Bei vier weiteren TheologInnenehepaaren war sie als Theologin, teilweise nur mit dem ersten Examen, in der Kirchengemeinde ihres Mannes als Mitarbeiterin beschäftigt. Eine weitere Form, die nicht mehr praktiziert wurde, bestand darin, daß examinierte Theologinnen auf Mitarbeiterstellen in der Kirchengemeinde ihres Mannes angestellt waren mit der Möglichkeit der Ordination, wenn für ihre Tätigkeit die Ausübung der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung erwünscht oder notwendig war.[418]

Insgesamt ist festzuhalten, daß die von dem normalen Pfarrerdienstverhältnis abweichenden Anstellungsformen für die einzelnen Theologinnen oft mehr eine Not- oder Übergangslösung als das Ergebnis eigener Wahl darstellten. In der Regel waren sie mit einer reduzierten Entlohnung und eingeschränkten Partizipationsmöglichkeiten an der kirchlichen Entscheidungsstruktur verbunden. Dies machte exemplarisch der Konflikt um die Anstellung von Lia Müller deutlich, die 1982 ihr Propsteikonvent zur Pröpstin wählen wollte. Die Kirchenleitung erhob dagegen Einspruch mit der Begründung, daß die ordinierte Pastorin Lia Müller keine Pfarrstelle innehabe, sondern lediglich theologische Mitarbeiterin beim Amt für Gemeindedienst sei.[419] Mit der Ablehnung ihrer Wahlfähigkeit zeigten sich auch die anderen Nachteile ihres arbeitsvertragsrechtlichen Dienstverhältnisses, wie z.B. daß sie keinen Anspruch auf lebenslängliche Beschäftigung und Versorgung hatte.[420]

Lediglich hinsichtlich der Entlohnung war es Jahre vorher zur Gleichstellung mit den beamtenrechtlich angestellten TheologInnen gekommen.[421] Zu mütterspezifischen Verbesserungen hin-

---

417 Zur Aufhebung des bisherigen Stellenplans für Pastorinnen und Pfarrvikarinnen: KABl der ELLM vom 15.7.1982, Nr. 406; Nr. 208/14 VI 47c2: Durchführung des KG vom 3.März 1972 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der ELLM (Theologinnengesetz). Aufhebung der übergemeindlichen Pastorinnenstellen im landeskirchlichen katechetischen Seminar Schwerin; diakon. Ausbildung; Diakon. Werk; Elisabeth-Haus in Werle; Amt für Gemeindedienst. 1973 wurde dann auch die Theologinnenstelle im Landesjugendamt aufgehoben. Die Theologinnenstellen beim kirchlichen Pressedienst und bei der evang. Frauenhilfe, die seit 1.4.1973 bestand, wurden in Pfarrstellen umgewandelt. Siehe: LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 208: Vermerk Rathkes mit Hinweis auf das kirchliche Amtsblatt vom 12.3.1973.

418 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: TheologInnenehepaare vom 10.10.1981.

419 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 227: Antwort des OKR an den Landessuperintendenten Sagert/Güstrow vom 19.3.1982, Betr.: Anstellung von Frau Lia Müller, Bezug: Ihr Schreiben vom 3.2.1982. In diesem Schreiben findet sich eine explizite Erklärung dieser Entscheidung unter Hinweis auf den kirchenverfassungsrechtlichen Status der Theologin und die Betonung, daß diese Entscheidung nicht im Sinne einer geschlechtsdiskriminierenden Haltung zu verstehen sei: "Es bliebe festzustellen, daß die vorstehenden Grundsätze bei männlichen Personen unter entsprechenden Voraussetzungen in gleicher Weise anzuwenden wären."

420 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 227: "Vermerk Herr Landesbischof Dr. Rathke vorzulegen". Anmerkung zum Schreiben des OKR an Landessuperintendent Sagert/Güstrow vom 19.3.1982, Betr.: Anstellung von Frau Lia Müller, Bezug: Ihr Schreiben vom 3.2.1982.

421 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 221: Köhler (Finanzabteilung) an Herrn OKR Müller vom 7.1.1977.

sichtlich der Vereinbarkeit von Beruf und Familie kam es durch die Angleichung der kirchlichen Anstellungsbedingungen an die staatlicherseits ausgebauten Regelungen, z.B. in Form einer deutlichen Verlängerung des Mutterschaftsurlaubs.[422] Als geschlechtshierarchische Diskriminierung der Theologinnen empfanden manche die Entscheidung der Kirchenleitung, daß die für die Leitung der Frauenhilfe auf landeskirchlicher Ebene zuständige Theologin nicht die für übergeordnete Stellen vorgesehene Funktionszulage erhielt.[423]

*Perspektiven der Theologinnenarbeit und des Theologinnenkonvents in den 80er Jahren*

Das Interesse der mecklenburgischen Theologinnen an der landeskirchlichen Konventsarbeit erlahmte nach der Verabschiedung des Theologinnengesetzes 1972. Die Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation empfanden weiterhin eine Differenz zwischen ihren Problemen und denen der älteren Berufskolleginnen. Angesichts der weitgehenden Gleichstellung mit ihren männlichen Kollegen sahen sie wenig Bedarf für eine geschlechtsspezifische Interessenvertretung gegenüber der Kirchenleitung.[424] Landesbischof Rathke versuchte 1974 und 1982 die Vertretungs- bzw. Vertrauenstheologin Kulow bei der Organisierung der Theologinnen durch das Erstellen von Listen zu unterstützen, auf denen die Theologinnen mit ihren verschiedenen Arbeits- und Anstellungsformen und auch die Theologiestudentinnen aufgeführt waren.[425]

Zu einem ersten offiziellen Kontakt zwischen Landesbischof Rathke und dem Theologinnenkonvent kam es 1982. Die Kirchenleitung formulierte dabei als ihr Interesse, "daß es sinnvolle Angebote, insbesondere für Theologinnen, die Ehefrauen von Theologen sind in unserer Landeskirche, gibt." Sie wies auf entsprechende Arbeitspapiere über Teilbeschäftigungsmöglichkeiten auch im Pfarramt hin. Sie wollte nicht nur von einzelnen Personen her Regelungen schaffen, sondern vor allem die Gegebenheiten in den Gemeinden berücksichtigen. Gegebenenfalls müßte ein Ehepaar auch einen Pfarrstellenwechsel in Kauf nehmen. Die Kirchenleitung hielt die Anstellung von jedem der beiden Ehepartner auf je einer ganzen Pfarrstelle unter bestimmten Bedingungen für möglich, wenn es mehrere Pfarrstellen am gleichen Ort gab oder eine benachbarte Pfarrstelle zur Besetzung offenstand.[426] Voraussetzung war, daß die räumliche, familiäre und örtliche Situation bei einer derartigen Besetzung einer Pfarrstelle erwarten ließ, daß die Anforderungen an den Dienst in der Gemeinde erfüllt würden.[427] Zur direkten Begegnung zwischen Landesbischof Rathke und 20 Theologinnen, davon fünf im Vorbereitungsdienst, bei dem erneut die Arbeitssituation von Theologinnen im Zentrum stand, die mit Theologen verheiratet waren, kam es im September 1982. Die zur neuen Vertrauenstheologin gewählte Inge Heiling forderte von der Kirchenleitung eine stärkere Berücksichtigung der Theologinnenehepaarsfrauen mit zweitem Examen. Sie sollte ihnen in deutlicherem Maße ermöglichen, mit ihrem Ehemann eine oder zwei Pfarrstellen in voll gleichberechtigtem Status zu übenehmen.

---

422 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV: Küntschen, Niederschrift über die Sitzung der Grundsatzgruppe: Arbeitsvertrag-Besoldungsrecht am 21.7.1976 in Berlin (Auszug).

423 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 265: Rathke, Vermerk vom 6.4.1978.

424 So Aussagen von jüngeren und älteren Theologinnen in Interviews sowie auch Kahlbom in ihrem Bericht.

425 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 220: Rathke Vermerk 1974; V. 226: Brief von Landesbischof Rathke an Kulow vom 17.2.1982.

426 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 226: Brief Rathkes an Kulow vom 17.2.1982.

427 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 227: Antwort des OKR an den Landessuperintendenten Sagert/Güstrow vom 19.3.1982 Betreff: Anstellung von Frau Lia Müller, Bezug: Ihr Schreiben vom 3.2.1982.

Landesbischof Rathke wies auf die inzwischen bereits bestehenden Möglichkeiten hin, als TheologInnenehepaar entweder zwei benachbarte Pfarrstellen zu übernehmen, sich um eine der inzwischen eingerichteten eineinhalb Stellen umfassenden Pfarrstellen zu bewerben oder auf einer gemeindlichen MitarbeiterInnenstelle zu arbeiten und im Falle, daß entsprechende Dienste in der Gemeinde zu tun seien, auch ordiniert zu werden. Die letzte Konzeption empfanden die Theologinnen als eine geschlechthierarchische Diskriminierung. Landesbischof Rathke wandte dagegen ein, daß die Ordination nicht die automatische und logische Konsequenz eines abgeschlossenen Theologiestudiums darstelle, sondern nur dann angemessen sei, wenn die Theologinnen Dienste zu leisten hätten, die die Verwaltung von Taufe, Abendmahl und öffentlicher Wortverkündigung einschlössen. Die Ordination diene nicht dazu, eine Kluft zwischen ordinierten TheologInnen und anderen MitarbeiterInnen zu dokumentieren. Grundsätzlich sei bei der Entscheidung, wann, wo und in welchem Umfang Theologinnen tätig werden könnten, vor allem auch das Interesse der Kirchengemeinde an der Kontinuität der Versorgung mitzubedenken, auch wenn diese eine Einschränkung der Entscheidungsfreiheit der Theologin nach sich ziehe. Hinsichtlich der Anfragen bezüglich der Berufschancen alleinerziehender und geschiedener Theologinnen wies Rathke auf die auch für männliche Theologen geltenden Regelungen hin und darauf, daß jeweils im Einzelfall nach Lösungen zu suchen sei.[428]

Der mecklenburgische Theologinnenkonvent gewann auch nach dem Wechsel der Vertrauenstheologin nicht wesentlich an Bedeutung. Rechtlich und theologisch orientierte sich das kirchliche Leben stärker auf den BEK-DDR als auf die Landeskirche. Dies zeigte sich auch am größeren Interesse der mecklenburgischen Theologinnen am gesamtdeutschen Theologinnentreffen. Auf landeskirchlicher Ebene traf sich regelmäßig ein feministisch-theologischer Arbeitskreis, zu dem kirchliche Mitarbeiterinnen, Katechetinnen, Gemeindepädagoginnen und einige Theologinnen kamen. Sie entwickelten bei ihren monatlichen Zusammenkünften Bausteine für eine kontextuelle feministische Theologie auf der Grundlage der Erfahrungen an ihren jeweiligen Arbeitsorten und mit Hilfe von Anregungen aus feministisch-theologischen Ansätzen aus der Ökumene, der Bundesrepublik und der DDR.[429]

## 4. Die subjektive Reflexion der mecklenburgischen Theologinnen - Auswertung der Interviews mit Theologinnen der ELLM

### 4.1.Vorbemerkungen:

Als Grundgesamtheit galten die 45 Anfang 1990 in einem Anstellungsverhältnis der ELLM stehenden ordinierten Theologinnen. Diese Zahl, die mit der im Handbuch der ELLM aus dem Jahre 1987 ermittelten Anzahl[430] und einer "Statistik zur Anstellung von Theologinnen und Theologen"[431] der ELLM vom 15.3.1987 übereinstimmte, gab die Vertrauenstheologin des mecklenburgischen Theologinnenkonventes, Inge Heiling, Anfang 1990 als den zu diesem Zeitpunkt aktuellen Stand der im aktiven Dienst der ELLM stehenden Theologinnen an.

---

428 LKAS-Theologinnenakten Bd. IV, V. 228: Vermerk Bischof Rathkes vom 30.9.1982 über die Begegnung zwischen Bischof Rathke und dem Theologinnenkonvent am 29.9.1982.

429 Auskünfte aus Gesprächen mit Inge HEILING und anderen Teilnehmerinnen des FEMI-Kreises in Mecklenburg.

430 Handbuch der ELLM, Schwerin 1987.

431 Sammlung HEILING: Statistik zur Anstellung von Theologinnen und Theologen der ELLM vom 15.3.1987.

Aufgrund der Angaben in den eben genannten Quellen ergab sich folgendes Bild für die Gesamtzahl der 45 im aktiven Dienst der ELLM stehenden Theologinnen sowie zusätzlich einer pensionierten Theologin, die noch vertretungsweise mit einem Teilauftrag im Dienst der ELLM stand: Von den 46 Theologinnen gehörten zwei den Geburtsjahrgängen 1920-1929, 17 den Geburtsjahrgängen 1930-39, 10 den Geburtsjahrgängen 1940-49 und 18 den Geburtsjahrgängen 1950-59 an. Die Lebensform von 23 dieser Theologinnen war die Ehe, 22 Theologinnen lebten als Ledige und eine war verwitwet. Fast alle verheirateten Theologinnen hatten Kinder, meist mehrere. Zwölf der 23 verheirateten Theologinnen waren mit einem Berufskollegen verheiratet. Die Ehemänner der elf anderen Theologinnen waren in einem anderen Beruf tätig, meist im technischen, wissenschaftlichen oder handwerklichen Bereich.

Die Arbeitsform der Theologinnen lag gemäß der Statistik von 1987 für 38 der 45 im aktiven Dienst stehenden Theologinnen im gemeindlichen Bereich und für sieben im übergemeindlichen Bereich. 34 Theologinnen hatten eine volle Anstellung, und elf übten eine Teilbeschäftigung aus.

Nach Auskunft des Handbuchs und der mündlichen Aktualisierung durch Inge Heiling arbeiteten von den in Gemeindepfarrämtern tätigen Theologinnen etwa je die Hälfte in städtischen bzw. in ländlichen Gemeinden. Drei Theologinnen hatten als von ihren Propsteikonventen gewählte Pröpstinnen Leitungspositionen inne.

Das Bestreben einer repräsentativen Auswahl aus der geschilderten Grundgesamtheit der mecklenburgischen Theologinnen unter Zugrundelegung der Aspekte Alter, Lebens- und Arbeitsform ergab folgende Tendenz im Blick auf die ausgewählten 20 Interviewpartnerinnen:

Eine pensionierte Theologin aus den Geburtsjahren 1920-29 wurde einbezogen, die nach ihrer Pensionierung noch einen kirchlichen Arbeitsauftrag in der Krankenseelsorge hatte. Sechs Theologinnen aus der in den 30er Jahren geborenen Generation wurden ausgewählt sowie vier in den 40er Jahren geborene Theologinnen. Neun der befragten Theologinnen waren in den 50er Jahren geboren. Dies bedeutet eine gewisse Überrepräsentanz der jüngeren Theologinnengeneration. Bei der Interviewauswertung nahm ich eine altersmäßige Gruppierung vor, indem ich zwischen einer älteren, mittleren und jüngeren Theologinnengeneration unterschied.

Hinsichtlich der Lebensform wählte ich einen quasi repräsentativen Querschnitt von zehn verheirateten, neun ledigen sowie einer verwitweten Theologin aus. Bei den verheirateten Pastorinnen dominierte die Zahl der sechs nicht mit Theologen verheirateten Pastorinnen leicht im Verhältnis zu deren Anteil an der Grundgesamtheit.

Bezüglich der Arbeitsform hatten lediglich drei der befragten Theologinnen eine 50%-Teilbeschäftigung. Davon arbeiteten eine Theologin im gemeindlichen Bereich und zwei in der übergemeindlichen Arbeit, die eine in der vordiakonischen Ausbildungsarbeit, die andere im Bereich der Altenheimseelsorge. Zwei weitere Theologinnen waren als Leiterin der Evangelischen Frauenhilfe bzw. als theologische Mitarbeiterin im Landesjugendpfarramt im übergemeindlichen Bereich als Vollbeschäftigte auf arbeitsvertraglicher Basis angestellt. Von den 15 Theologinnen, die vollbeschäftigt im gemeindlichen Bereich arbeiteten, leisteten neun diesen Dienst im ländlichen Bereich und sechs in städtischen, bzw. kleinstädtischen Gemeinden. Hinzu kam noch die Pensionärin, die eine übergemeindliche Teilaufgabe im städtischen Bereich wahrnahm.

Zur Strukturierung bei der Interviewauswertung faßte ich als erste Gruppe die ledigen Theologinnen aus den Geburtsjahrgängen 1925 bis 1939 zur Gruppe der "älteren" Theologinnen zusammen. Die Theologinnen dieser Altersgruppe hatten sich bei ihrem Berufseintritt für die Alternative

Beruf oder Familie zu entscheiden und waren im beruflichen Bereich mit gegenüber der vollen Pfarramtsausübung als ordinierter Pastorin eingeschränkten Kompetenzen als unmittelbarer Berufsperspektive konfrontiert gewesen. Als eine zweite Gruppe betrachtete ich diejenige der verheirateten Theologinnen, die in den Jahren 1932 bis 1951 geboren waren und die als Folge ihrer Eheschließung eine Einschränkung ihrer beruflichen Laufbahn hinnehmen mußten. Ihnen stand als dritte Gruppe die der ledigen Theologinnen aus den Geburtsjahrgängen 1939 bis 1947 gegenüber, die von der Möglichkeit der Erweiterung der beruflichen Kompetenzen für ledige Theologinnen ab Mitte der 60er Jahre profitierten und in der Regel einen uneingeschränkten Berufsweg vorweisen konnten. Als weitere Gruppen sah ich jeweils die Gruppen der verheirateten bzw. unverheirateten Theologinnen an, die ab dem Jahre 1952 geboren waren und so nach Studienabschluß jeweils einen schon weitgehend ihren männlichen Berufskollegen gleichgestellten Berufsweg antreten konnten. Teilweise bot sich bei der Auswertung einzelner Aspekte auch eine Differenzierung nach Alter und Lebensform an.

Die Interviews mit den zwanzig ausgewählten mecklenburgischen Theologinnen führte ich im Zeitraum zwischen der Wahl zur ersten freien Volkskammer der DDR am 18. März 1990 und der Währungseinheit am 1.7.1990 durch. Dieser Zeitraum erwies sich im Vergleich zu manchen mit einigen mecklenburgischen Theologinnen in den Jahren 1987 und 1988 geführten Gesprächen über ihre berufliche Situation als durchaus günstig. Zum einen waren unverklausulierte Gespräche ohne Angst vor staatssicherheitsdienstlichen Folgen möglich. Zum zweiten stand bei vielen der befragten Theologinnen angesichts der in Gang gekommenen Veränderungen im gesellschaftlichen Umfeld ein persönlicher Rückblick auf die bisherige Lebens- und Berufserfahrungen an. Zum dritten war jedoch ihre pastorale Arbeit noch von der sozioökonomischen Situation der DDR bestimmt. Die Gemeindeglieder waren im allgemeinen sozioökonomisch noch nicht entwurzelt, wie dies ab dem Herbst 1990 in Gang kam.[432] In der Regel fanden die Interviews im Rahmen ein- oder mehrtägiger Besuche der Verfasserin am Wohn- und Arbeitsort der betreffenden Theologin der ELLM statt.

### 4.2.Die Arbeitssituation der Theologinnen

*Arbeitsformen und Arbeitsinhalte*

Fast alle der in der Gemeindearbeit stehenden befragten Theologinnen der ELLM gaben als einen der Schwerpunkte in ihrer Gemeindearbeit das Abhalten sonntäglicher Gottesdienste an. In einigen Gemeinden, in denen mehrere PfarrerInnen vorhanden waren, hielten die Pastorinnen im vierzehntägigen Wechsel mit ihren Kollegen den Sonntagsgottesdienst, wobei sich durch Fest- und Sondergottesdienste die durchschnittliche Anzahl der zu gestaltenden Gottesdienste meist auf etwa drei pro Monat belief. Einen speziellen Kindergottesdienst bzw. die Anleitung eines KindergottesdiensthelferInnenkreises erwähnte nur eine Theologin. Dagegen berichteten mehrere Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation von spezifischen Gottesdienstformen, teilweise auf ge-

[432] In Anbetracht der zeitlichen Begrenzung des Untersuchungszeitraums auf die Zeit bis 1990 und einer notwendigen differenzierten Beurteilung der in der Schlußphase der DDR gemachten Einschätzungen der DDR-Kirchenistuation durch die Theologinnen werden hier die Antworten auf folgende Fragebereiche nicht dargestellt, um die der Interviewleitfaden für die Theologinnen der ELLM im Vergleich zu dem für die bayerischen Theologinnen ergänzt worden war: Erwartungen an die zukünftige Situation der Frauen in der DDR.; Bewahrenswertes der DDR-Kirchen; Aufgaben der Kirchen in der Zukunft; Chancen eines ökumenischen Umgangs zwischen den Kirchen in der BRD und in der DDR. Die Antworten sollen, nach einer neuerlichen Befragung der Theologinnen, auf dem Hintergrund ihrer jetzigen Einschätzung der damaligen wie der gegenwärtigen Situation ausgewertet werden.

meindlicher, teilweise auf übergemeindlicher Ebene. So hielt eine Theologin Passionsandachten, drei andere Theologinnen regelmäßig Friedensgottesdienste bzw. -gebete. Eine Theologin berichtete von Gottesdiensten mit spezifischen sozialdiakonischen Inhalten, die sich am Kirchenjahr orientierten. An spezielle AdressatInnengruppen richteten sich drei Theologinnen mit Familiengottesdiensten, zwei mit Hausgottesdiensten vor allem für alte und kranke Gemeindemitglieder. Eine Theologin feierte im Sommer Sonntagsgottesdienste, die speziell auf Urlaubsgäste ausgerichtet waren.

Neben dem gottesdienstlichen Bereich waren auch alle Theologinnen mit dem Erteilen von kirchlichem Unterricht beschäftigt. Christenlehre erteilten vor allem die jüngeren Theologinnen und etwa die Hälfte der Befragten aus der mittleren und älteren Generation. Für den KonfirmandInnenunterricht waren fast alle Theologinnen teilweise im zweijährigen Wechsel mit ihren Kollegen in der Gemeinde zuständig. KonfirmandInnenunterricht für erwachsene Menschen jenseits des üblichen Konfirmationsalters führten fünf, vor allem ältere Theologinnen durch.

Vor allem jüngere Theologinnen berichteten, daß sie einen Teil ihrer Arbeit mit bestimmten Gruppen innerhalb der Gemeinde in Form von Rüstzeiten konzipierten. Insbesondere bei einer jungen Theologin stand diese Arbeitsform im Zentrum ihrer auf das Miteinanderleben und auf das Erleben ausgerichteten Gemeindearbeit. Sie startete jeweils einmal im Jahr mit der Jungen Gemeinde, dem Altenkreis, dem Ehepaarkreis und dem Christenlehrekreis zu einem mehrtägigen Zusammensein. Zwei Theologinnen der mittleren Generation gaben an, daß sie neben KonfirmandInnenrüstzeiten auch Begegnungsfahrten für Familien und Trauernde anboten. Bei den älteren Theologinnen schien diese Arbeitsform dagegen weniger Anklang zu finden, denn nur zwei der aus dieser Gruppe befragten Theologinnen berichteten, daß sie mit ihren KonfirmandInnen Rüstzeiten veranstalteten.

Als weiterer Schwerpunkt der Theologinnenarbeit neben der Gottesdienstarbeit und dem Erteilen von Unterricht zeichnete sich in den Interviews das Engagement der Theologinnen für die Entwicklung bestimmter Gemeindekreise ab, die meist auf bestimmte AdressatInnen ausgerichtet waren, z.T. jedoch auch auf einen bestimmten Inhalt oder eine bestimmte Arbeitsform. Als priorisierte Zielgruppe benannten einige Theologinnen die Frauen, während andere Theologinnen explizit geschlechtsspezifische Arbeitsformen wie Frauenkreise ablehnten. So gaben zwei ältere, eine mittlere und zwei jüngere Theologinnen an, daß sie einen Frauenkreis leiteten. Je eine weitere Theologin aus jeder Altersgruppe berichtete von ihrer Arbeit in einem Rentnerinnen- bzw. Mütterkreis. Insgesamt war also etwa die Hälfte der Theologinnen im Gemeindebereich mit einem frauenspezifischen Kreis beschäftigt. Als zweite Zielgruppe für die Gemeindekreisarbeit nannten acht Theologinnen vor allem aus der mittleren Generation die SeniorInnen. Die Theologinnen der jüngeren und auch der mittleren Generation boten fast alle in ihren Gemeinden Gesprächsgruppen an, die sie teilweise im Wechsel mit ihren Kollegen moderierten. Eine Mischform zwischen gesellschaftspolitische Themen einbeziehendem Gesprächskreis und Bibelkreis praktizierten vier Theologinnen in Kreisen für junge Erwachsene und in Hauskreisen. Als weitere Formen von regelmäßiger Gruppenarbeit gaben zwei Theologinnen die Elternarbeit und drei die Veranstaltung eines Singkreises an.

Von besonderen Arbeitsformen in ihrer gemeindlichen Arbeit berichteten sechs Theologinnen, die aus allen drei Theologinnengenerationen kamen. Sie luden zu diakonischen Wochenenden und Einsätzen ein, thematisierten die Situation der Zweidrittelwelt in Wochenendkursen, gingen in

ihrer Gemeindearbeit auf spezifische Gruppierungen wie alternativ gesinnte KünstlerInnen oder Ausreisewillige zu und erprobten mit ihnen neue Arbeitsformen. Je drei Theologinnen führten außerdem Bibelwochen mit spezifischen Akzenten durch. Mehrere waren in der Begegnungsarbeit mit Partnerkirchen in der BRD und in den Niederlanden sehr engagiert.

Hausbesuche vor allem bei alten und kranken Gemeindegliedern erwähnten elf Theologinnen. Die Zahl der anfallenden Amtshandlungen differierte bei den Theologinnen stark. So hatte die eine etwa zwei, die andere etwa zwanzig Beerdigungen pro Jahr. Taufen und Trauungen hielten dagegen alle Theologinnen erheblich weniger. Die Zahl reichte von durchschnittlich einer bis zu drei, vier Trauungen sowie einer bis zu acht Taufen in durchschnittlichen Jahren.

Die Verwaltungsarbeit bezeichneten fast alle Theologinnen als sehr belastend. Sie beklagten ihre fehlende Kompetenz in diesem Bereich und äußerten den Wunsch nach Vereinfachung. Was die Gremienarbeit anbelangte, hatten fast alle der befragten Theologinnen entweder ständig den Vorsitz des Kirchgemeinderates, sofern sie allein in der Gemeinde waren, oder sie übernahmen diesen im regelmäßigen zweijährigen Turnuswechsel mit ihrem Kollegen. Nur in zwei Fällen erwähnten sie regelmäßige Dienstbesprechungen in der Gemeinde explizit. Die Arbeit im Pfarrkonvent schätzten mehrere als recht unergiebig ein.

Von den drei mit Theologen bzw. Berufskollegen verheirateten Theologinnen war nur eine Theologin im Gemeindedienst tätig. Sie hatte eine volle Pfarrstelle inne. Die betreffenden drei Ehemänner dieser TheologInnenehepaare arbeiteten in zwei Fällen in übergemeindlichen kirchlichen Leitungspfarrstellen, der dritte war im universitären Bereich beschäftigt. Über Erfahrungen mit einer gemeinsamen gemeindlichen Tätigkeit mit ihrem Ehemann im Pfarramt verfügte eine in dieser Zeitphase partiell als Katechetin eingestellte Theologin und eine verwitwete Theologin. Beide berichteten, keine festen Arbeitsfeldaufteilungen mit ihren Ehemännern in dieser Arbeitsphase ihres Lebens getroffen zu haben. Die Theologinnen, die in den übergemeindlichen Arbeitsfeldern tätig waren, hatten dort meist mit Frauen zu tun, so daß deren Arbeit unter 4.3. ausführlicher zur Sprache kommen soll.

Eine ganze Reihe der befragten Theologinnen aus den verschiedenen Theologinnengenerationen hatte jeweils unterschiedlich umfangreiche Leitungsfunktionen inne. Zwei ältere unverheiratete Theologinnen hatten ihre Propsteikonvente zu Pröpstinnen gewählt. Die anderen Theologinnen aus dieser Altersgruppe waren nicht für verantwortungsvolle kirchenleitende Tätigkeiten angesprochen worden. Teilweise hatten sie jedoch früher Beiträge für die Kirchenzeitung geschrieben oder spezifische kirchliche Funktionen übernommen. Für die Beteiligung an kirchenleitenden Gremien schlug die Kirchenleitung vor allem verheiratete Theologinnen der mittleren Generation vor, z.B. für die Mitarbeit in der Synode der Landeskirche, in der Synode des BEK/DDR bzw. für bestimmte Kommissionen auf Bundesebene, die sich mit der Frage des Verhältnisses der Geschlechter, Ehe- und Familienberatung bzw. Kinder- und Konfirmandenarbeit beschäftigten. Eine Theologin dieser Generation engagierte sich in der Kirchentagsarbeit. Von den Theologinnen der jüngeren Generation waren es ebenfalls vor allem die verheirateten Theologinnen, die neben ihrer vollen Gemeindepfarrstelle noch eine Sonderaufgabe wie SchülerInnenarbeit, Friedensarbeit, Arbeit mit Gehörgeschädigten und Mitarbeit im Kirchenkreisrat übernommen hatten. Einzelne äußerten, daß sie sich bewußt ein übergemeindliches Arbeitsfeld als Ergänzung ihrer Gemeindearbeit und eventuell als Vorbereitung für einen späteren völligen Wechsel in die übergemeindliche Arbeit gewählt hatten. Manche empfanden die in der offiziellen Kirchenstruktur vorgesehenen Leitungs-

und Partizipationsaufgaben wie Pröpstin oder Mitarbeit im Kreiskirchenrat als schwierig und wenig produktiv. Dagegen bewertete eine Theologin ihre mehrjährige umfangreiche synodale Arbeit als sehr anregend und bedauerte es, nicht schon in jüngeren Lebensjahren dazu Zugang gehabt zu haben. Gleichzeitig wies sie aber auch auf ihre Erfahrung hin, daß in der Kirche die Hierarchie eine große Rolle spiele. Je weiter sich ein Gremium von der Gemeindebasis entferne, entpuppe sich dieses Gremium umso mehr als Männerdomäne, und Redebeiträge von Frauen fänden nur wenig Beachtung.

*Die Arbeitsbedingungen der Pastorinnen*

Von den befragten Theologinnen arbeiteten nur drei verheiratete Theologinnen auf halben Stellen und erhielten dafür die halbe Besoldung. Die subjektive Bewertung der Besoldungshöhe im Blick auf ihre Angemessenheit unterschied sich grundsätzlich zwischen den unverheirateten Theologinnen, die damit ihren Lebensunterhalt bestreiten mußten, und den verheirateten Theologinnen, bei denen in der Regel der Ehemann einen weiteren oder sogar den wesentlichen Beitrag zum Familieneinkommen leistete.

Die unverheirateten Theologinnen bezeichneten in der Mehrzahl ihr Monatsgehalt, das in den 80er Jahren etwa 600-700 Mark der DDR betragen hatte, als knapp, aber grundsätzlich für eine Person zum Leben ausreichend, während Familien mit einem Alleinverdiener damit Schwierigkeiten haben würden. Mehrere gaben an, daß die einmalige jährliche Westgeldzahlung durch die Bruderhilfe aus den westdeutschen Kirchen einen wichtigen Bestandteil ihrer Alimentierung darstellte, um sich z.B. bessere Kleidung kaufen zu können. Die besoldungsmäßige Gleichstellung mit ihren männlichen Kollegen empfanden sie als gerecht, während sie die frühere Beschränkung der Theologinnenbesoldung auf 90% des männlichen Pfarrern zustehenden Gehaltes als ungerecht ablehnten. Die Besoldungshöhe bezeichneten sie als bescheiden für eine Akademikerin, aber sie hielten sie für gerechtfertigt, da die Kirche nicht mehr Geld zur Verfügung hatte. Die Bestrebungen nach weitgehender Angleichung der PastorInnenlöhne an die Gehälter der anderen kirchlichen MitarbeiterInnen begrüßten sie im allgemeinen. Als nicht unproblematisch bezeichnete es eine Theologin, daß der Hausmeister in ihrer Gemeinde das höchste Gehalt bekommen habe, da technisch-handwerkliche Kräfte auch in der Gemeinde vergleichbar ihrem Einkommen im staatlich-industriellen Bereich entlohnt wurden, um diese angesichts des allgemeinen Arbeitskräftemangels im kirchlichen Dienst zu halten.

Die verheirateten Theologinnen maßen der Lohnfrage weniger Bedeutung zu, da oft das Gehalt ihres Ehemannes einen wesentlichen Teil des Familienbedarfes bestreiten half. Ohne dieses zweite Einkommen, wie dies in manchen Familien ihrer männlichen Kollegen der Fall war, in denen die Ehefrau ehrenamtlich in der Gemeinde ihres Mannes mitarbeitete, hielten es die verheirateten Theologinnen für nur schwer vorstellbar, eine Familie zu versorgen. Prinzipiell erachteten es auch die verheirateten Theologinnen der mittleren Generation für angemessen, daß sie den Lohn in der gleichen Höhe wie ihre männlichen Kollegen erhielten.

Insgesamt gab die Mehrheit der verheirateten Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation einerseits an, daß ihr Lohn an der unteren Grenze der Arbeitseinkommen in der DDR lag, daß sie aber andererseits keine Lohnerhöhung gefordert hätten, da die Kirche in der DDR ohnehin nicht aus eigenen Mitteln gelebt habe und jede Lohnerhöhung die Kirche noch mehr von Fremdbestimmung abhängig machen würde. Außerdem müsse die Höhe des PastorInnenlohnes in einem angemessenen Verhältnis zu den Geldmitteln stehen, die die Gemeinden sonst für ihre Arbeit zur

Verfügung hätten. Mehrere Theologinnen bewerteten es außerdem als positiv für ihre Akzeptanz in der Gemeinde, daß sie finanziell nicht besser gestellt waren als ihre Gemeindeglieder, sondern sich ihr Einkommen eher an dem von schlechter bezahlten DDR-BürgerInnen orientierte. Als zusätzliche Einkommensquellen gaben mehrere Theologinnen das vom Staat gezahlte Kindergeld, staatliche Subventionen für bestimmte Artikel wie Grundnahrungsmittel, aber auch Kinderkleidung an. In manchen Fällen erhielten sie auch Sachspenden von Gemeindegliedern für den Pfarrhaushalt. Auffällig war, daß eine erhebliche Anzahl vor allem der verheirateten Pastorinnen äußerte, daß sie sich bisher wenig um ihre Lohnhöhe gekümmert hatten und diese nicht genau benennen konnten. Von den drei verheirateten Theologinnen, die als Teilbeschäftigte arbeiteten, gaben zwei an, daß sie angesichts ihrer wesentlich umfangreicheren Arbeitszeit die halbe Bezahlung als unzureichend empfanden, auch wenn sie durch das Gehalt ihres Mannes keine Schwierigkeiten mit der Sicherung ihres Lebensunterhaltes hatten.

Auch hinsichtlich des jeweiligen anstellungs- und versorgungsrechtlichen Status der Theologinnen war eine grundsätzliche Differenz zwischen der Situation der ledigen und der verheirateten Theologinnen festzustellen. Tendenziell waren die unverheirateten Theologinnen eher im beamtenähnlichen Status angestellt und zahlten dementsprechend ihren monatlichen Versicherungsbetrag in Höhe von 10 Mark an die Deutsche Versicherungskasse (DVK). Sie hatten damit einen Sonderstatus gegenüber anderen kirchlichen MitarbeiterInnen und auch manchen anderen Theologinnen, die als Angestellte in der staatlichen Sozialversicherungskasse (SVK) waren und nach einem Anstellungsvertrag entsprechend den staatlich vorgesehenen arbeitsvertraglichen Regelungen arbeiteten. Drei unverheiratete Theologinnen zahlten als Angestellte ihre Beiträge zur SVK. Zwei davon hatten durch eine langjährige vorherige Berufstätigkeit bzw. ein Zusatzstudium schon langjährige Anwartschaften in der SVK erworben. Bei einer jüngeren unverheirateten Theologin begründete die Kirchenleitung mit der Einstufung ihrer Stelle als die einer kirchlichen Mitarbeiterin und nicht einer Theologin, daß sie die Theologin SVK versicherte. Von den verheirateten vollerwerbstätigen Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation war nur ein Teil als Beamtinnen angestellt und infolgedessen bei der DVK versichert. Mehrere Theologinnen berichteten, daß die Kirchenleitung ihnen geraten hatte, sich bei der staatlichen Sozialversicherungskasse zu versichern, da in diesem Fall die staatliche Versicherung und nicht die kirchliche Versorgungskasse den Theologinnen ihr Einkommen während des Babyjahres bezahlen müßte. Manche der verheirateten Theologinnen hatten jedoch eine Rechtsauskunft eingeholt und sich nach den grundsätzlichen Konsequenzen dieser Entscheidung für ihr Anstellungsverhältnis erkundigt. Zum Teil hatten sie dann auch unter Hinweis auf die geschlechtsdiskriminierende Qualität dieses kirchenleitenden Ratschlags eine beamtenähnliche Anstellung durchgesetzt. In einem Fall forderte eine Theologin eine Gleichbehandlung mit ihrem ebenfalls von der ELLM angestellten Ehemann. Die im Teilbeschäftigtenstatus tätigen Theologinnen waren alle bei der SVK versichert, in zwei Fällen auf Zuraten der Kirchenleitung, in einem Fall auch auf eigenen Wunsch, um die bisher erworbenen Rentenversicherungsansprüche zu wahren.

Ihre Wohnsituation beschrieben mehrere der älteren Theologinnen als ausgesprochen schlecht. Sie äußerten die Erfahrung, daß nach ihrer Auffassung oft sogar deswegen eine Theologin für eine Pfarrstelle gesucht wurde, weil die damit verbundene Wohnsituation für einen Pfarrer und insbesondere für eine Pfarrfrau als unzumutbar angesehen worden war. Manche ältere Theologinnen im Gemeindedienst wohnten in solchen Wohnungen mit ihren alt gewordenen Müttern zusammen und

erfuhren in dieser Situation die schlechten Wohnbedingungen als besonders bedrückend. Eine ältere Theologin kritisierte das Fehlen eines Arbeits- oder Amtszimmers. Eine andere betonte, daß die über Jahrzehnte eingeschränkten Wohnverhältnisse die Wahrung und Gestaltung eines Privatbereiches verhindert hatten. Mehrere unverheiratete Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation beurteilten dagegen ihre Wohnverhältnisse als gut. Allerdings sahen sie dies oft als Ergebnis ihres unnachgiebigen Bestehens auf einer befriedigenden Wohnsituation bzw. eines mehrmaligen Wohnungswechsels an.

Die Bezahlung des Wohnens in der Dienstwohnung erfolgte bei den in der Gemeindearbeit stehenden Theologinnen über die Versteuerung des Mietwertes in Form eines Gehaltsabzuges. Eine in einer allgemeinkirchlichen Mitarbeiterinnenstelle tätige Theologin hatte keinen Rechtsanspruch auf eine Dienstwohnung und hatte die Miete ihrer kirchlichen Mitarbeiterwohnung voll selbst zu tragen.

Die verheirateten Theologinnen bewohnten, gleich ob ganz oder halb in der Gemeinde angestellt, teilweise eine Dienstwohnung im Pfarrhaus, die versteuert wurde, teilweise eine Privatwohnung im Gemeindebereich, für die sie einen Mietzuschlag zum Gehalt erhielten. Mehrere Theologinnen, die in Pfarrhäusern wohnten, wiesen darauf hin, daß ihre in der Regel inzwischen durchaus befriedigende Wohnsituation auch auf ihr eigenes Engagement bei der Renovierung des Pfarrhauses zurückging. Die verheirateten Theologinnen, die in übergemeindlichen Stellen tätig waren, wohnten in Privatwohnungen, bzw. zwei in Teilbeschäftigungsverhältnissen tätige Theologinnen in der Dienstwohnung ihres Ehemanns. So hatte dieser als vollbeschäftigter Pfarrer in einer übergemeindlichen Stelle einen Anspruch auf eine Dienstwohnung, während einer auf einer übergemeindlichen Stelle teilbeschäftigten Theologin ein solcher nicht eingeräumt wurde. Diese kirchenleitende Auffassung führte zum Konflikt, als der Ehemann einer teilbeschäftigten Theologin vom pastoralen Beruf in ein politisches Amt wechselte und die Dienstwohnung zu räumen war. Bereits vorher war für die teilbeschäftigten Theologinnen in den Dienstwohnungen ihrer Ehemänner kein eigenes Dienst- oder Arbeitszimmer vorgesehen gewesen.

Ein ähnliches Bild wie bei der Dienstwohnung ergab sich auch für die Frage, ob den Theologinnen ein Dienstwagen zur Verfügung stand. So verfügten die unverheirateten Theologinnen der älteren und mittleren Generation fast durchgängig über keinen Dienstwagen. Da ihre Pfarrstellen im städtischen oder kleinstädtischen Umfeld lagen, galt für sie ein Dienstwagen als nicht zwingend nötig. Allerdings erlebten mehrere dieser Theologinnen, daß ihre männlichen Kollegen in der gleichen Arbeitssituation sich oft aus anderen Quellen, z.B. mit dem Geld von Partnergemeinden in der Bundesrepublik, außer der Reihe einen Dienstwagen beschafften. Von den jüngeren unverheirateten Theologinnen verfügte eine auf einer allgemeinkirchlichlichen Stelle tätige Pastorin aufgrund der Beschreibung ihres Arbeitsauftrages über einen Dienstwagen. Eine Theologin hatte nach längerem Kampf durchgesetzt, daß sie in ihrer städtischen Gemeindepfarrstelle dennoch einen Dienstwagen erhielt, da zu dieser Stelle auch Dörfer gehörten, die keinen Busanschluß hatten. Sie mußte allerdings diesen Dienstwagen selbst unterhalten. Dies kostete sie einen nicht unerheblichen Teil ihres Einkommens. Ähnlich stellte sich auch die Situation der verheirateten Theologinnen der mittleren Generation dar. Die in Landgemeindepfarrstellen tätigen Theologinnen hatten entsprechend der kirchlichen Regelungen einen Dienstwagen zur Verfügung, den sie selbst unterhalten mußten und über ein Dienstfahrbuch abrechneten. Auch bei den in Teilbeschäftigungsverhältnissen tätigen Theologinnen richtete sich das Vorhandensein eines Dienstwagens primär nach den

Anforderungen der betreffenden Stelle, so daß die im städtischen Umfeld tätigen Theologinnen keinen Dienstwagen zur Verfügung hatten, die in einer Landgemeinde arbeitende teilbeschäftigte Theologin dagegen schon.

Was das Verhältnis zwischen Beruf und Privatleben anbelangte, gaben fast alle unverheirateten Theologinnen an, daß für sie kaum eine Trennung zwischen diesen beiden Lebensbereichen möglich sei. Allerdings unterschied sich je nach Generation stark die Beurteilung dieser Situation. Die meisten älteren Theologinnen sahen die nicht vorhandene Trennung zwischen Beruf und Privatleben als nicht problematisch an, da sie den Kontakt mit Menschen in der Gemeinde als positiv erlebten und kein Bedürfnis nach einer besonders ausgewiesenen Freizeit verspürten. Gelegenheit zum Abstand gegenüber dem Pfarrberuf hattenen sie im Urlaub oder bei Besuchen von Familienangehörigen. Eine unverheiratete ältere Theologin beklagte allerdings das Fehlen von ausreichend Freizeit. Zwei Theologinnen gaben an, daß sie durch die Sorge für ihre pflegebedürtigen Mütter inzwischen auch im Privatbereich erhebliche Belastungen zu tragen hatten. Manche unverheirateten Theologinnen der mittleren Generation empfanden vor allem die unregelmäßige und dem Freizeitrhythmus anderer Menschen entgegenlaufende Arbeitszeitgestaltung im Pfarrberuf als beschwerlich für die Entwicklung verbindlicher Beziehungen im Privatbereich. Eine unverheiratete Theologin der mittleren Generation äußerte sich aber auch zufrieden mit der engen Verbindung zwischen Beruf und Privatleben an ihrem Arbeitsort und erlebte für sich ihren Privatbereich befriedigend aufgrund ihrer regelmäßigen Treffen mit ihrer Herkunftsfamilie an ihren freien Tagen.

Die beiden unverheirateten Theologinnen der jüngeren Generation beschrieben die fehlende Trennung zwischen Beruf und Privatleben vorwiegend als Konflikt, da ihnen Ausgleich und Distanz zu ihrer Berufstätigkeit in Form eines eigenständigen Privatlebens fehlten. Sie sahen die Ursache dieses Zustandes auch in bestimmten kirchlichen Ideologien, wie z.B. "immer im Dienst sein". Sie kritisierten, daß von ihnen teilweise die Arbeitsleistung einer ganzen Pfarrfamilie gefordert werde, in der die Pfarrfrau oft die Aufgabe einer ehrenamtlichen Sekretärin und die Erledigung der reproduktiven Aufgaben übernehme. Allerdings hatte eine von ihnen die in gewissem Rahmen mögliche Flexibilität ihres Zeitumgangs während einer schweren Krankheit ihrer Mutter auch als Chance zu einer gewissen Schwerpunktbildung im privaten Bereich erfahren - für eine begrenzte Phase und unter Inkaufnahme von Mehrarbeit zu anderen Zeiten.

Die verheirateten Theologinnen, die in der gemeindlichen Arbeit standen, benannten zum einen den Konflikt, nie das Gefühl zu haben, mit der Arbeit fertig zu sein und zum anderen ebenfalls das Problem der Hauptarbeitszeit an den Abenden und Wochenenden. Sie bekundeten fast durchgehend, daß sie große Schwierigkeiten hätten, gemeinsame freie Tage mit ihren Kindern und mit ihrem Ehepartner einzuhalten. Zwei verheiratete Pastorinnen der mittleren Generation äußerten, daß ihre Ehemänner Verständnis hatten, daß sie nur wenig Zeit gemeinsam verbringen könnten. Die verheirateten Theologinnen der jüngeren Generation gaben dagegen in zwei Fällen an, daß für sie die Zeitstruktur des Pfarrberufs eine günstige Möglichkeit biete, sich mit ihrem in einem "Normalarbeitszeitberuf" tätigen Ehemann sowie privat angestellten Kinderfrauen bei der Kinderbetreuung zu ergänzen. Allerdings benannten beide als Problem, daß nur wenig gemeinsame Zeit für das Ehepaar verbleibe. Insbesondere die verwitwete jüngere alleinerziehende Theologin erlebte den Konflikt zwischen dem Beruf und genügend Privatleben mit ihrer Tochter als bedrängend. Einige jüngere verheiratete Theologinnen äußerten das Bedürfnis nach einem individuellen Privatleben. Eine Theologin räumte diesem Anspruch durch ihre regelmäßige Teilnahme an einem

Chor und dessen Reisen auch in ihrer Lebenspraxis Platz ein. Für grundsätzlich machbar hielten die Abgrenzung zwischen Beruf und Privatleben diejenigen Theologinnen, die auf halben oder ganzen übergemeindlichen Stellen tätig waren. Bei ihnen waren Wohnung und Arbeitsplatz getrennt, und ihre Hauptarbeitszeiten stimmten mit dem gesellschaftlich vorherrschenden Rhythmus zumindest größtenteils überein. Die teilbeschäftigten Theologinnen schufen sich durch die Festlegung bestimmter beruflicher Arbeitszeiten eine günstige Verbindung zwischen Beruf und Privatleben. Die im übergemeindlichen Bereich vollbeschäftigte Theologin erlebte Wochenendrüstzeiten, Urlaubsfahrten, ganztägige Dienstreisen teilweise als konfliktträchtige Kollision mit ihren Verpflichtungen als Mutter, Ehefrau und Hausfrau.

*Die Akzeptanz der Theologinnenarbeit durch die Gemeinden, die Kollegen und die Kirchenleitung sowie Kirchenverwaltung*

Ihre Akzeptanz durch die Gemeinde bezeichneten die Theologinnen fast durchgängig als sehr gut. Allerdings sei dies das Ergebnis eines längeren Prozesses, an dessen Anfang vor allem den älteren Theologinnen, aber auch manchen der mittleren Generation zuerst Ablehnung oder Skepsis entgegen gekommen war. Besondere Zurückhaltung ihnen gegenüber hatten die älteren Theologinnen zunächst bei Amtshandlungen, vor allem bei Beerdigungen erlebt. Sie erfuhren jedoch auch, daß, wenn die Bedenken überwunden waren bei der Gemeinde eher distanziert gegenüber stehenden Angehörigen, diese ihre Andersartigkeit oft aufgrund ihrer größeren menschlichen Zugänglichkeit positiv bewerteten. In einem Fall berichtete eine Pastorin von Schwierigkeiten mit einem Teil ihrer Gemeinde, der früher der neuapostolischen Kirche angehört hatte und entsprechend der dort üblichen Bibelauslegung Frauen als Pastorinnen grundsätzlich ablehnte.

Vor allem die jüngeren verheirateten Theologinnen, aber auch manche aus der mittleren Generation wiesen darauf hin, daß manche Frauen in der Gemeinde ihnen durchaus ein Gefühl der Solidarität entgegenbrächten, das z.T auch auf dem intensiveren Kontakt der Pastorinnen mit den Gemeindegliedern bei alltäglichen reproduktiven Tätigkeiten wie Haushalt und Kindererziehung beruhe. In mehreren Fällen wiesen Theologinnen verschiedener Generationen außerdem darauf hin, daß sie versuchten, eine Veränderung des Bildes vom Pastor als immer alles wissendem und könnendem Patron dadurch zu bewirken, daß sie selbst ihre Schwierigkeiten äußerten und mit ihrer Person auch bei der Wahrnehmung von Amtsfunktionen authentisch zu sein suchten. Die Gemeinde nehme dies im Laufe der Zeit und teilweise nach einigen Einbrüchen durchaus positiv wahr und greife dies als Chance zur Erweiterung des eigenen Entscheidungs- und Mitgestaltungsraumes auf. Eine jüngere Theologin berichtete, daß ihre Akzeptanz in der Gemeinde dadurch erschwert wurde, daß sich eine ältere Theologin, die ihre Vorgängerin gewesen war, stark auf die Rolle der untergeordneten zweiten Amtsperson in streng konservativer Kleidung eingelassen hatte.[433]

Die Zusammenarbeit und das Verhältnis zu ihren männlichen Amtskollegen erfuhren die Theologinnen dagegen teilweise als problematisch, teilweise jedoch auch als positiv. Die älteren Theologinnen wußten im Rückblick auf ihre Berufsgeschichte je etwa zur Hälfte von schwierigen und guten kollegialen Beziehungen zu berichten. So äußerte eine Theologin, daß sich ihr männlicher Kollege immer als ihr Chef und Vater verhalten hatte, als derjenige, der alles in der Gemeinde in

[433] Eine ähnlich positive Einschätzung des Verhältnisses zwischen Theologin und Gemeinde hatte auch BOBSIN, Pfarramt, S. 36 festgestellt. Sie berichtete, daß die Gemeinde weniger ein Problem, sondern eher eine Unterstützung vor allem für junge Pastorinnen darstellte. Zum Teil würden die Gemeinden sogar explizite Neugierde gegenüber dem Leistungsvermögen einer Pastorin äußern, das in Regel zu Zu- und Vertrauen nach einer Einarbeitungsphase führe.

Gang bringe, während sie dann für die Erledigung der Alltagsgeschäfte zuständig gewesen sei. Es habe bei ihm nur wenig Bereitschaft zur gleichberechtigten Zusammenarbeit bestanden. Als noch massivere Ablehnung ihrer beruflichen Existenz erlebten mehrere Theologinnen die Drohung von Kollegen, die die Frauenordination ablehnten und den Theologinnen gegenüber äußerten: "Wenn Sie auf die Kanzel steigen, gehen wir weg." Mehrere ältere Theologinnen vermuteten, daß diese Vorbehalte generations- und personengebunden waren und im Zusammenhang zu sehen seien, daß eigenständige Frauen Unsicherheit und den Wunsch auslösten, sich dagegen zu behaupten.

Diese Vermutung äußerte etwa die Hälfte der älteren und auch die meisten Theologinnen der mittleren Generation. Sie schätzten im allgemeinen ihre Beziehung zu ihren Berufskollegen als durchaus positiv ein. Es herrsche ein gutes Verständnis füreinander und eine offene Atmosphäre, so daß Meinungsverschiedenheiten ausgetragen werden könnten, und eine gute Zusammenarbeit im Propstei- und Kirchenkonvent möglich war. Für die jungen Kollegen sei es inzwischen selbstverständlich, daß sie auch weibliche Berufskolleginnen hätten. Allerdings hänge die Beziehung immer von den betreffenden Personen und deren Kooperationsfähigkeit ab.

Die jüngeren Theologinnen beurteilten die Beziehungen zu ihren Kollegen teilweise als schwierig und teilweise als positiv. Als problematisch erlebten sie männliche Kollegen, die sich wie Chefs und Väter zu ihnen verhielten, und keine gleichberechtigte Übernahme von Verantwortung zuließen. Darin sahen die jüngeren Theologinnen eine Ursache von Spannungen im Konvent. Einen weiteren Grund dieses auf Ungleichheit abzielenden Geschlechterverhältnisses vermuteten manche der jüngeren Theologinnen darin, daß sie nicht in das "normale" Frauenbild paßten. Drei jüngere Theologinnen bezeichneten ihr Verhältnis zu ihren Amtskollegen grundsätzlich als gut. Sie lobten deren Bereitschaft zur Übernahme von Vertretungen während ihres Schwangerschafts- oder Jahresurlaubs sowie die gute Kooperation bei gemeinsamen Rüstzeiten oder bei der Vorbereitung bzw. Reflexion gemeindlicher Aktivitäten.[434]

Die Akzeptanz ihrer Arbeit durch die Kirchenleitung bzw. Kirchenverwaltung beschrieben Theologinnen der mittleren und älteren Generation so, daß sie nach der Verabschiedung des Theologinnengesetzes 1972 nur noch wenig Kontakt mit der Kirchenleitung hatten. Dies hing zum einen damit zusammen, daß keine spezifischen Theologinnenprobleme mehr diskutiert würden. Zum anderen laufe der Kontakt zwischen Kirchenleitung und Gemeinde oft ausschließlich über die männlichen Kollegen in der Gemeinde. Bischof Rathke hoben mehrere Theologinnen aufgrund seines Engagements für die Durchsetzung der weitgehend uneingeschränkten Berufsausübung der Theologinnen positiv hervor. Die jüngeren Theologinnen gaben sehr unterschiedliche Einschätzungen bezüglich der Akzeptanz ihrer Arbeit durch die Kirchenleitung wider. So äußerten die einen, daß wenig Kontakt bestehe, sie sich mit ihren Erfahrungen auf der ersten Pfarrstelle sehr allein fühlten und bei der Pfarrstellenwahl nicht ausreichend Informationen erhalten hätten. Eine Theologin sprach von guten persönlichen Kontakten zum Oberkirchenrat. Eine andere berichtete

---

434 Ähnliches berichtete auch BOBSIN, Pfarramt, S. 37 von sehr unterschiedlichen Einschätzungen des Verhältnisses zwischen männlichen und weiblichen Theologinnen, wobei dort die negativen Erfahrungen betont wurden: So erfuhren die Theologinnen vielfach große Kritik und Unzufriedenheit. Sie würden oft mit versteckten Vorurteilen statt mit offener Ablehnung konfrontiert. Die Frau im Pfarramt werde teilweise als Konkurrenz erlebt. Die Vermutung, daß dies primär eine Generationenfrage wäre, wurde unter Hinweis auf die fehlende Offenheit auch bei manchen jungen Kollegen in Frage gestellt. Insgesamt begegneten die Theologinnen nach BOBSIN immer noch einem hohen Leistungsdruck und müßten beweisen, daß ihre Arbeit gleich und vollwertig ist. Allerdings gäbe es in anderen Fällen auch eine offene und vorbehaltlose Aufnahme durch männliche Kollegen.

von hilfreichen Besuchen des Landessuperintendenten, der sich auch nach ihrem Ergehen und dem ihrer Familie erkundigt habe. Zwei Theologinnen kritisierten allerdings, daß der patriarchal strukturierte Oberkirchenrat nicht darauf eingerichtet sei, sich damit zu beschäftigen, wie die Kindererziehung mit der Tätigkeit im Pfarramt zu verbinden sei oder wie Theologinnen, die Interesse am Mutterschaftsurlaub hatten, mit den damit verbundenen finanziellen Einbußen umgehen könnten.

### 4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz

*Die Entdeckung der Geschlechterdifferenz*

Die Entdeckung der Relevanz der Geschlechterdifferenz vollzog sich für die Mehrzahl der Theologinnen der älteren Generation im Rahmen ihrer Teilnahme am mecklenburgischen Theologinnenkonvent. Dort diskutierten sie ihre individuellen und kollektiven Konflikte und Erfahrungen bezüglich ihres Berufes. Eine bezeichnete dies als sehr spät und äußerte, daß sie sich im nachhinein gefragt habe, warum die Theologinnen so lange eine diskriminierende Behandlung zugelassen hatten. Drei ältere Theologinnen gaben noch weitere Kontexte an, in denen für sie die Geschlechterdifferenz deutlich geworden war. Für die eine war zur Schlüsselerfahrung geworden, daß sie nach der gleichen Ausbildung wie ihre männlichen Kollegen nicht die gleichen Rechte für die Berufsausübung zugesprochen bekam. Eine zweite erlebte in ihrem Elternhaus, daß ihre Mutter dafür sorgte, daß auch die Töchter eine gediegene Ausbildung bekamen, und eine dritte erfuhr das Burckhardthaus als Vorkämpferin für die Rechte der Frauen vor allem in der Kirche.

Die Theologinnen der mittleren Generation gaben an, daß sie zum einen durch persönliche Erfahrungen mit der eigenen Lebensform bzw. der anderer Frauen und zum anderen durch Anstöße aus der feministischen Theologie auf die Relevanz der Geschlechterdifferenz aufmerksam geworden seien. So erfuhr eine Theologin die Abhängigkeit ihrer Lebensform als "theologisch gebildete Pfarrfrau" von der Anstellungsform des Ehemannes, als dieser von einer Landgemeinde in eine übergemeindliche Pfarrstelle wechselte und damit Privat- und Berufsleben getrennt wurden. In einem anderen Fall war im pietistisch geprägten Elternhaus zunächst nur das Studium des Bruders vorgesehen gewesen. Die Theologin hatte gegenüber geschlechtsdiskriminierenden theologischen Begründungen ihre eigene qualifizierte Ausbildung durchsetzen müssen. Drei Theologinnen der mittleren Generation gaben an, daß ihnen die Relevanz der Geschlechterdifferenz in der Gemeindearbeit deutlich geworden war, z.B. im Frauenhilfskreis, mit alleinerziehenden Müttern sowie mit alleinlebenden, geschiedenen und verwitweten Frauen.

Mehrere Theologinnen gaben an, daß sie zunächst einen gewissen Widerstand gegen den Import der feministischen Theologie als Westprodukt hatten. Im Laufe der Zeit sei diese ihnen aber, z.B. im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie oder durch Neuentdeckungen im Rahmen feministisch-theologischer Bibelexegesen, vertrauter geworden. Im Rahmen feministisch-theologischer Werkstätten in der DDR begannen sie nach der Relevanz dieser feministisch-theologischen Überlegungen im gesellschaftlichen Frauenkontext der DDR zu fragen. Mehrere Theologinnen der jüngeren Generation gaben an, daß sie sich bereits während des Studiums intensiver mit feministisch-theologischen Fragestellungen beschäftigt hatten. So war ihnen zum Beispiel aufgefallen, daß zwar ein Viertel der Studentinnen Frauen waren, daß dies aber zu keiner entsprechenden weiblichen Repräsentanz von Frauen oder der spezifischen Situation von Frauen auf der Seite der Lehrenden oder der Lehrinhalte an der Universität führte. Einige Theologinnen hatten sich während ihres Studiums in Frauengruppen zusammmengefunden, um sich mit ihren eigenen Lebens- und Berufs-

vorstellungen zu beschäftigen und über den Zusammenhang zwischen Sprache und Frauenunterdrückung nachzudenken. Mehrere verheiratete Theologinnen äußerten, daß sie sich auch in ihrer Ehe um eine gleichberechtigte Arbeitsteilung bemühten. Andererseits wollten auch mehrere Theologinnen nicht als extreme Feministinnen erscheinen. Teilweise erlebten sie, daß sie mit der Thematisierung der Geschlechterdifferenz bei den Frauen in der Gemeinde eher auf Ablehnung stießen. Prinzipiell bedeutete aber für mehrere Theologinnen der jüngeren Generation die Entdekkung der Geschlechterdifferenz auch, patriarchale Herrschaftsstrukturen und eine mangelnde Beteiligung von Frauen in leitenden Positionen in der Politik, in Parteien und in der Gewerkschaft, aber auch in den Kirchen der DDR zu konstatieren.

*Das Selbstverständnis als Frau in diesem Beruf*

Die Mehrheit der mecklenburgischen Theologinnen aus den verschiedenen Generationen begriff zunächst ihre weibliche Geschlechtsidentität als Chance zu einer anderen Verkörperung des pastoralen Berufs. Dies betraf z.B. die äußere Repräsentanz, inhaltliche Konzeptionen und Umgangsformen.

Im Bereich der äußeren Repräsentanz gaben einige an, daß sie sich in ihrer individuellen Kleidung freier fühlten als ihre Kollegen in Anzug und Krawatte. Einige versuchten, dies auch in ihrer Amtskleidung auszudrücken. Eine Theologin hatte mit ihrem Kirchgemeinderat abgesprochen, daß sie eine weiße Albe statt eines schwarzen Talars benutzen konnte. Als weiteres Mittel für eine Verringerung der Distanz zu den Gemeindegliedern empfanden einige Theologinnen, daß sie Gemeindeglieder mit ihrem Namen und nicht mit dem Berufstitel ansprachen.

Sehr viele der mecklenburgischen Theologinnen aus allen drei Generationen waren der Auffassung, daß sie als Frauen einen anderen Umgang mit den Menschen praktizierten. Dieser zeichne sich - in Übereinstimmung mit den üblichen Weiblichkeitsstereotypen - durch Zuwendung, Nähe, Gefühl, Sensibilität und Sinnlichkeit sowie eine eher gemeinschaftliche als hierarchische Orientierung aus. Positive Auswirkungen sahen sie generell im Umgang mit Frauen sowie vor allem in der Seelsorge, wie z.B. bei Beerdigungsgesprächen oder bei Krankenbesuchen, aber auch in einer stärker subjektiv bestimmten Art des liturgischen Handelns und in der Predigtarbeit. Manche äußerten, daß der Pastorinnenberuf infolge dieses ganzheitlichen Umgangs mit Menschen auf der intellektuellen und der praktischen Ebene eigentlich ein idealer Frauenberuf sei. Jedoch seien die Berufsstrukturen auf eine männliche Person zugeschnitten, deren Familie mit in die Berufsausübung integriert sei. Eine übergemeindlich tätige Theologin äußerte, daß sie mit ihrem Bemühen um eine stärker gemeinschaftliche Arbeitsform bei der Kirchenleitung eher auf Widerspruch gestoßen sei. Diese habe die Erwartung geäußert, daß sie eine Leitungsfunktion ausübe, Impulse vermittle und ihren Adressatinnen als Vorbild gegenübertrete.

Jeweils einzelne Theologinnen aus allen drei Theologinnengenerationen gaben an, daß ihre Geschlechtsidentität keine oder nur eine untergeordnete Rolle bei ihrer Berufsausübung spiele und für sie stärker die individuelle Person mit ihrer Frömmigkeit und Glaubwürdigkeit das Berufsbild präge. Ein gewisser Unterschied zwischen den Auffassungen der geschlechtsbestimmten Berufsidentität zwischen den einzelnen Theologinnengenerationen ist darin zu sehen, daß die älteren Theologinnen ihr Frausein vor allem als Chance in der zwischenmenschlichen Begegnung verstanden. Die mittlere Generation verband damit eher die Hoffnung auf eine andere Art zu leiten und Entscheidungen zu fällen. Die jüngeren Theologinnen sahen den Pfarrberuf generell als gut mit einer weiblichen Identität harmonierend an.

*Geschlechtsspezifische Probleme der Pastorinnen*

Auf die Frage, welche gemeinsamen Probleme die mecklenburgischen Pastorinnen hatten, äußerte sich die Mehrheit der Befragten eher skeptisch oder zurückhaltend. Fast durchgängig waren sie der Auffassung, daß sich die Probleme je nach Lebensform und Alter grundsätzlich unterschieden, wobei der Differenz der Lebensformen Priorität eingeräumt wurde. Als Problem der alleinstehenden Theologinnen empfanden diese selbst, aber auch die verheirateten Theologinnen, daß die alleinstehenden Theologinnen unter Einsamkeit litten und wenig Raum für die Gestaltung eines Privatlebens hatten. Die alleinstehenden Theologinnen äußerten, daß sie mit ihrer Lebensform in der DDR zu einer kleinen Minderheit zählten. Das offizielle Frauenbild in Kirche und Gesellschaft sowie das kirchliche Pastorenbild sehe nicht Alleinstehende vor, sondern gehe immer von Familien aus.

Als zentrales Problem der verheirateten Theologinnen vermuteten diese selbst und auch die unverheirateten Theologinnen, daß die Vermittlung zwischen Familie und Beruf konfliktträchtig sei. Die verheirateten Theologinnen bestimmten dieses Problem noch näher, indem sie darauf hinwiesen, daß es auch vom Beruf des Pastors abhänge, wie groß die Chancen seien, daß die Theologinnen eine Pfarrstelle in der Nähe des Arbeitsortes ihres Ehemannes fänden. Grundsätzlich sahen es die verheirateten Theologinnen als ihr gemeinsames Problem an, daß der Pfarrberuf keine familienfreundlichen Arbeitszeiten und eine sehr patriarchale Arbeitsstruktur habe. Die spezifische Situation von TheologInnenehepaaren brachten einzelne als Problemanzeige ein. Die Mehrheit der Theologinnen sah dies nicht als Strukturproblem an.

Als gemeinsame Anliegen der Theologinnen beurteilten manche Theologinnen z.B. die sprachliche Diskriminierung von Frauen, den Generationenkonflikt, die Suche nach einer eigenen Rolle von Frauen im Pfarramt im Vergleich zum männlichen Pfarrerbild und die Bearbeitung der Geschlechterkonflikte. Auch sahen einige Theologinnen es als gemeinsames Problem der Theologinnen an, daß sie zu wenig Freiraum für das Erproben einer anderen Gestalt ihrer Arbeit hatten.

*Theologinnenarbeit als Innovationspotential*

In den Antworten der Theologinnen auf die Frage, wie sie das Innovationspotential der Theologinnenarbeit für die Kirche einschätzten, äußerten die unverheirateten Theologinnen der älteren und jüngeren Generation unter Hinweis auf die fortbestehende strukturelle Situation eher Skepsis. Die verheirateten Theologinnen neigten hingegen eher dazu, die Anfänge von Veränderungen an einzelnen Punkten bei einzelnen Theologinnen als positive Entwicklungen zu würdigen. So äußerten die älteren Theologinnen, daß in der Breite des kirchlichen Lebens keine durchgreifenden Veränderungen absehbar seien. Die hierarchische Struktur der Kirche und die damit verbundenen Abhängigkeitsverhältnisse seien weiterhin für die Kirche charakteristisch, auch wenn einzelne Theologinnen als hervorragende Persönlichkeiten schon an manchen Orten Maßstäbe für Veränderungen praktisch aufgezeigt hätten. Frauen müßten im Pfarramt aber immer noch besser als Männer sein, um überhaupt anerkannt zu werden. Ein Spielraum zu grundlegenden Veränderungen werde ihnen bisher nicht eingeräumt. Die verheirateten Theologinnen der jüngeren und mittleren Generation teilten mit den älteren Theologinnen die Auffassung, daß keineswegs von strukturellen Veränderungen der Landeskirche oder der hierarchischen Struktur gesprochen werden könne. In Einzelfällen gebe es aber sehr wohl beeindruckende Veränderungsprozesse und auch theoretische Reflexionen, die die Arbeit in verschiedenen Gemeinden prägten.

Die jüngeren verheirateten Theologinnen meinten, daß ihr Engagement, sich als Frauen in die pastorale Praxis einzubringen und dabei auch das Gebären und Erziehen von Kindern mit der Berufsausübung zu verbinden, schon gewisse unübersehbare Auswirkungen auf eine Umgestaltung der Kirche habe. Dabei fühlten sich einzelne Theologinnen auch durch die sensible Ausübung des Bischofsamtes durch einen Mann unterstützt. Andere Theologinnen vermißten bei manchen Personen der Kirchenleitung ein Wahrnehmungsvermögen dafür, daß die Veränderungsbestrebungen der Theologinnen auch eine Chance für die Entwicklung der Kirche bedeuteten. Vor allem junge verheiratete Theologinnen sahen es als Gefahr an, daß verheiratete Pastorinnen mit ihrer teilweise örtlich eingeschränkten Einsatzfähigkeit aus dem Amt gedrängt würden, wenn die Zeiten des Pfarrermangels zu Ende gingen. Andererseits bezeichneten es sowohl die verheirateten Theologinnen der mittleren als auch der jüngeren Generation als Problem, daß zu wenig Theologinnen sich zur Übernahme verantwortungsvoller Stellen entschlössen. Manche der Theologinnen der mittleren Generation sahen darin noch Reste ihrer Bestrebungen während der frühen Phase, sich nicht durch die Übernahme herausgehobener Stellen zu Außenseiterinnen zu machen. Die jüngeren unverheirateten Theologinnen äußerten sich wieder eher skeptisch, was das Innovationspotential der Theologinnen anbetraf. Die Veränderungen, die bisher durch die Mitarbeit von Theologinnen im Pfarramt und in bezug auf die Kirche bewirkt worden seien, seien nicht sehr umfangreich und wenig sichtbar. Ihrer Meinung nach hätten sich statt dessen die Theologinnen an die kirchlichen Strukturen angepaßt und zu wenig deren Veränderung gefordert. Kirchlicherseits in Gang gekommene Entwicklungen wie die Möglichkeit, in Form einer Teilbeschäftigung im Pfarramt tätig zu sein, dienten eher dem Weiterfunktionieren der bisherigen Strukturen der Kirche als ihrer Veränderung. Dies sei daran absehbar, daß Teilbeschäftigung nur für Frauen mit Kindern und z.B. nicht für Männer möglich sei.

Trotz dieser eher skeptisch-kritischen oder realistisch-eingrenzenden Beurteilung ihrer bisherigen Erfahrungen als Theologinnen in der Auseinandersetzung mit den kirchlichen Strukturen plädierten nahezu alle mecklenburgischen Theologinnen beim Beantworten der Frage, ob sich die Theologinnen eher innerhalb oder eher außerhalb der existierenden Strukturen organiseren sollten, um einen Veränderungsprozeß zu bewirken, dafür, daß die Theologinnen als Frauen in die Struktur hineingehen sollten. Bei Erweis ihrer persönlichen Eignung sollten sie auch Leitungspositionen als Pröpstin oder Bischöfin übernehmen können. Allerdings äußerte einen ganze Reihe der Theologinnen, die für die Besetzung von Leitungspositionen durch Frauen aufgrund deren Qualifikation und nicht als Alibifrau eintraten, daß sie es sich persönlich nicht zutrauen würden. Sie erinnerten daran, daß dieser Weg auch oft zu einer Anpassung der Frauen an die Struktur geführt habe. Als Hilfe, um dieses zu verhindern, wurde z.B. vorgeschlagen, daß die Frauen in Kleingruppen von zwei bis drei Frauen mit einer bestimmten Konzeption in die Strukturen gehen und sich zusätzlich noch eine Gruppe außenstehender Frauen zu Kritik und Anregung suchen sollten. Manche Theologinnen hielten die Kooperation mit den Männern bei dem Bemühen um strukturelle Veränderungen für unbedingt nötig, um z.B. eine innerkirchliche Demokratisierung zu erreichen.

*Erwartungen an eine spezifische Organisation der Theologinnen*

Grundsätzlich äußerte nur eine kleine Gruppe von Theologinnen positive Erwartungen an eine wieder neu einzurichtende, frauenspezifische Selbstorganisation der mecklenburgischen Theologinnen, wie sie lange Jahre der mecklenburgische Theologinnenkonvent dargestellt hatte. Diejenigen, die diesem Gedanken eher ablehnend gegenüberstanden, gaben unterschiedliche Begründun-

gen an. So äußerten je drei Theologinnen der mittleren und älteren Generation, daß ihnen der Theologinnenkonvent nicht fehle. Nahezu alle Theologinnen der mittleren Generation und auch auch die Mehrheit der jüngeren Generation sahen eine geschlechtsspezifische Organsiation als wenig sinnvoll an, da ihrer Meinung nach männliche und weibliche TheologInnen weitgehend dieselben Probleme mit dem Pfarrberuf hatten, z.B. die fehlende Freizeit. Mehrere Theologinnen der mittleren Generation betrachteten den gesamtdeutschen Konvent als angemessenes Forum für den theologischen Austausch und als Treffpunkt mit ehemaligen Studienkolleginnen und Freundinnen. Für den feministisch-theologischen Austausch sahen einige der Theologinnen der mittleren und älteren Generation den mecklenburgischen FEMI-Kreis als ausreichend an, in dem sich Laiinnen, kirchliche Mitarbeiterinnen und Theologinnen mit feministisch-theologischen Fragestellungen beschäftigten. Die Befürworterinnen äußerten folgende Erwartungen: Die älteren und mittleren Theologinnen wollten dort vor allem über theologische Fragen nachdenken und ihre Erfahrungen austauschen. Die BefürworterInnen eines neuen Anlaufs für eine frauenspezifische Theologinnengruppe unter den jüngeren Theologinnen versprachen sich davon vor allem eine regionale Solidargruppe gegen eine Vereinzelung und die Individualisierung struktureller Probleme im Umgang mit dem Beruf. Sie strebten gemeinsam mit zwei Theologinnen der mittleren Generation einen feministisch-theologischen Ansatz an. Eine plädierte für eine positive Bewertung des eigenen Frauseins. Außerdem sollte dort Raum für die Entwicklung neuer Gottesdienstformen und anderer öffentlichkeitswirksamer kirchlicher Arbeitsweisen sein.

*Das Verhältnis zu anderen Frauen im sozioökonomischen Kontext*

Die Theologinnen der älteren und der mittleren sowie ein Teil der Theologinnen der jüngeren Generation beschrieben ihr Verhältnis als Theologin zu den anderen Frauen in ihrem Lebens- und Arbeitskontext als weitgehend konfliktfrei. Nach Meinung dieser Theologinnen bedeutete ihr Studium und ihr bisheriger sozioökonomischer Status als Pastorin bisher nicht, daß eine deutliche Distanz zwischen ihrer Situation und der Lebenssituation von Frauen bestand. Sie betonten eher die gemeinsamen Erfahrungen, als Frau im Berufsleben zu stehen und nebenher noch Haushalt und ggf. Familie zu versorgen. Einige gaben auch an, daß sie sich bemühten, durch ihr Verhalten und ihre Sprache eher die Nähe zu den Menschen zu suchen, sich mit ihnen solidarisch zu zeigen und Vertrauensperson zu sein als den Abstand zu ihnen zu betonen. Die Differenz zwischen ihrer Lebensform als Alleinstehenden und den anderen meist verheirateten Frauen erlebten die unverheirateten älteren Theologinnen kaum als Hindernis für den Kontakt zu den Frauen. Einige meinten, daß manche der verheirateten und doppelt bzw. dreifach belasteten Frauen sie manchmal sogar um ihren Freiraum beneideten. Die sozioökonomische Einschätzung der Mehrzahl der Theologinnen aufgrund ihres Einkommens im unteren Feld der DDR-Löhne korrigierten zwei der Theologinnen insofern, als sie darauf hinwiesen, daß die Theologinnen durchaus zu einer Art bürgerlicher Mittelschicht in der DDR zählten, indem sie über die Bruderhilfe und andere Verbindungen zu Westkirchen in gewissem Maße Zugang zu Westgeld, Auslandsreisen und in der DDR sonst kaum zugänglichen Büchern hatten.

Die Theologinnen der mittleren Generation betonten vor allem, daß es ihr Bestreben war, keine Distanz zu anderen kirchlichen MitarbeiterInnen in der Gemeinde aufkommen zu lassen. Sie erlebten ihr Studium eher als Bereicherung ihrer Person und als Kennenlernen von Gestaltungsmöglichkeiten, die sie aber nicht in der Rolle einer Macherin oder Leiterin in die Gemeinde einzubringen suchten. Sie zielten stärker auf die gemeinsame Reflexion von Lebenserfahrungen und die

Suche nach neuen Lebensmöglichkeiten. Die unverheirateten Theologinnen der mittleren Generation berichteten, daß ihnen im Familienverband lebende Gemeindeglieder teilweise nach Gottesdiensten entgegenhielten, daß die Pastorin in der Predigt leicht von Verständigung innerhalb der Familie reden könne, wenn sie es nicht selbst verwirklichen müsse.

Die jüngeren Theologinnen sahen stärker eine Distanz zwischen sich und ihrem Leben sowie zu den Lebensformen ihrer Gemeindeglieder, wenngleich auch hier eine gewisse Gemeinsamkeit durch die gemeinsame Berufstätigkeit als Frauen bestand. Zwar sahen manche jüngeren Theologinnen keine Distanz zu den Frauen ihres Kontextes aufgrund ihres gemeinsamen Frauseins, ihrer eigenen Herkunft vom Lande oder ihres Verhaltens in Alltagsbegegnungen und im kirchlichen Kontext, wo sie sich um Verständigung bemühten. Andere empfanden stärker, daß sie als Pastorin fremd in das Dorf hinzugekommen waren und nicht als voll zugehörig betrachtet wurden. Manche begriffen dies auch als Chance, indem manche der DorfbewohnerInnen Interesse an ihren Büchern und Dingen zeigten, durch die ihnen Zugang zu einem Stück Welt über das Dorf hinaus offenstand. Andere erlebten, daß sie auch als priesterliche Vertrauensperson in Anspruch genommen wurden mit der Erwartung, daß sie eine gewisse Distanz zum Alltag der anderen hatten. Allerdings zeigten sich an diesem Punkt für die jüngeren Theologinnen Anfang 1990 schon die ersten Anzeichen für eine Veränderung ihres Status. Bisher waren sie als vom Staat bekämpfte Personen in einer gewissen Solidarität mit ebenfalls vom Staat mit Argwohn betrachteten Menschen gestanden. Da auch die Gemeindeglieder in der Regel dem Staat distanziert gegenüber gestanden hatten, hatten die Pastorinnen prinzipiell den Eindruck gehabt, mit den Gemeindegliedern auf der gleichen staatsoppositionellen Seite zu stehen. Seit der Wende löse sich dieser Zusammenhalt auf, da die Mehrzahl der Gemeindeglieder sich an den Versprechungen der CDU orientiere und wenig Bereitschaft zeige, weiter für die eigene Situation Verantwortung zu übernehmen.

*Die Arbeit der Pastorinnen mit Frauen*

Grundsätzlich hatten alle in der Gemeindearbeit stehenden Theologinnen mit Frauen in verschiedenen Alters- und Lebenssituationen zu tun. Bemerkenswert war jedoch, daß offensichtlich jede Altersgruppe der Theologinnen einen Schwerpunkt auf die Arbeit mit den Frauen ihres Lebensalters und ihrer Lebensform legte. So berichten alle alleinstehenden älteren Theologinnen, daß sie mit Rentnerinnen arbeiteten. Eine Reihe von ihnen arbeitete mit alleinstehenden erwerbstätigen Frauen ab 50 Jahren. Mehrere von ihnen hatten allerdings auch Gruppen mit jungen Müttern im Alter zwischen 25 und 30 Jahren, die sich konfirmieren und z.T. ihre Kinder taufen lassen wollten. Die alleinstehenden Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation gaben an, daß sie insbesondere auch mit alleinstehenden berufstätigen Frauen ihrer Generation intensive Arbeitsbeziehungen in der Gemeinde hatten. Prinzipiell kämen jedoch alle Lebenssituationen von Frauen in ihrer Arbeit vor.

Mehrere verheiratete Theologinnen der mittleren Generation berichteten, daß sie vor allem zu berufstätigen Familienfrauen der mittleren und jungen Generation Kontakt hatten. Die verheirateten jüngeren Theologinnen, die ebenfalls wie die Theologinnen der mittleren Generation grundsätzlich sehr viel mit Rentnerinnen zu tun hatten, gaben an, daß sie teilweise mit älteren Frauen aus den landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften arbeiteten. Sie suchten aber auch neue Arbeitsformen mit jüngeren Frauen, die sich nicht für die Frauenhilfe interessierten. Manche entwikkelten geschlechterübergreifende Arbeitsformen und probierten neue Formen von Gesprächskrei-

sen oder andere Arbeitsformen aus. Eine Theologin der mittleren Generation bereitete regelmäßig mit jüngeren Frauen den Gottesdienst vor und hielt ihn auch teilweise mit ihnen gemeinsam.

Als Methoden ihrer Arbeit mit Frauen gaben die Theologinnen durchgängig an: Bibelarbeit, Helferkreis, Gesprächskreis über Lebens- und Erziehungsfragen, Tauf- und Konfirmationsunterricht sowie gesellige Veranstaltungen. Dabei war auffällig, daß die Gruppe der unverheirateten Theologinnen im mittleren Alter den kommunikativen Aspekt des Miteinanderfeierns und des gemeinsamen Gespräches betonte. Letzteres war auch den verheirateten Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation sehr wichtig. Sie wollten damit einen ganzheitlichen, erlebnis- und erfahrungsorientierten Austausch erreichen. Als weitere methodische Elemente in ihrer Arbeit mit Frauen nannte diese Gruppe auch die Bibelarbeit und insbesondere in Landgemeinden die Einladung zu handarbeitlichen Tätigkeiten, die Zeit und Raum zum Einstieg ins Gespräch ließen.

Die Theologinnen, die in übergemeindlichen Arbeitsfeldern tätig waren, hatten es dort jeweils mit spezifischen Adressatinnengruppen zu tun, für die sie auch unterschiedliche Arbeitsmethoden entwickelten. Diese speziellen Adressatinnengruppen gehörten teilweise der jungen Generation an, so in der landeskirchlichen Mädchenarbeit und bei der theologisch-vordiakonischen Ausbildung von Kinderkrankenschwestern. Die in der landeskirchlichen Frauenhilfe tätige Theologin hatte es vor allem mit Frauen der jüngeren und mittleren Generation zu tun, die für Altenheimseelsorge zuständige Theologin mit Frauen der älteren Generation.

Die Bedeutung der Bibel speziell in ihrer Arbeit mit den Frauen beurteilten die Theologinnen sehr unterschiedlich. Einige gaben an, daß diese für sie selbst vor allem bei der Predigtvorbereitung wichtig sei. Andere benutzten sie auch relativ viel in der Gemeindearbeit, in der Seelsorge, vor allem um alten und kranken Menschen Mut und Beruhigung zuzusprechen. Mehrere betonten, daß die Bibel auch in ihrer Fremdheit begriffen werden müsse und nicht als Rezeptbuch zu behandeln sei. Vielmehr sei jeweils neu nach der Vermittlung zwischen den Menschen, deren Leben und der Bibel als Gottes Wort in der Vergangenheit und in der Gegenwart zu suchen, bevor konkrete Konsequenzen für das alltägliche Leben heute aus den biblischen Geschichten gezogen werden könnten. Einige Theologinnen berichteten, daß sie versuchten, die biblischen Geschichten, z.B. über das Herausarbeiten von Symbole oder Frauenrollen, erlebbar zu machen, um neue Zugänge in der Gemeinde zur Bibel zu schaffen. Dies mache dann auch eine kritische Auseinandersetzung, z.B. mit den Weisungen zur Unterordnung von Frauen in der Bibel, erforderlich. Teilweise gelinge dies, teilweise gebe es in der Gemeinde jedoch keine große Nachfrage und die Bibel erscheine mehr als Fremdkörper. Einige berichteten von positiven Erfahrungen einer intensiven Begegnung mit der Bibel im Rahmen gemeindlicher Bibelwochen, bei denen sie zu einem Thema verschiedene biblische Zugänge suchten.

Als Ziele und Perspektiven in ihrer Arbeit mit den Frauen gaben die Theologinnen aller Generationen an, daß diese die Gemeinde als Gemeinschaft erfahren sollten. Die Frauen sollten für die Bewältigung ihrer oft schwierigen Alltagssituation gestärkt werden. Dazu gehöre auch die Begegnung mit anderen als den in der Gesellschaft hoch in Kurs stehenden Normen und Werten, wie Konkurrenz, Geld und Leistung. Sie sollten im gemeinsamen Gespräch, Essen und Trinken positive Erfahrungen mit kollektiven offenen Begegnungen sammeln und Raum für den Umgang mit ihren Problemen wie Doppelbelastung oder Einsamkeit im Alter erhalten. Die Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation betonten, daß sie sich Mühe gaben, engagierte ehrenamtliche Gemeindeglieder an der Wahrnehmung der Verantwortung zu beteiligen. Einige verheiratete

Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation hoben auch die inhaltliche pädagogische Arbeit mit Eltern hervor sowie das Ziel, durch politische Akzente in Gesprächen und Themenstellungen, z.B. unter Hinweis auf die Themen der ökumenischen Versammlung, bei den Frauen in der Gemeinde die Bereitschaft zu eigener politischer Einmischung zu erweitern. Einige der jüngeren verheirateten Theologinnen strebten eine speziell das Selbstbewußtsein von Frauen stärkende Arbeit an. Sie versuchten, die Kontakte unter den Frauen zu vertiefen und Arbeitsformen einzubeziehen, in denen Frauen sich stärker ihrer selbst bewußt werden konnten. Die Frauen sollten lernen, in Gruppen öffentlich zu reden, und konnten ihre Stellung gegenüber ihren Lebenspartnern, ihren Familien und der Kirche neu überdenken, sowie neue Fragen und neue Antworten suchen, jenseits eines nur durch Arbeit bestimmten Lebensentwurfes.

*Die Einschätzung der Situation von Frauen in der ELLM*

Die Mehrzahl der mecklenburgischen Theologinnen beschrieb das in der ELLM vorherrschende Frauenbild als geprägt von der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Vor allem die älteren Theologinnen führten aus, daß die Gemeinden von den Frauen erwarteten, daß sie Besuche und Haussammlungen machten, den Gottesdienst regelmäßig besuchten, die Reinigung der Kirche, Blumenschmuck und den Lektorindienst regelmäßig übernähmen. Prinzipiell sollten sie der Kirche mit Hilfsdiensten dienen. Dagegen werde den Männern noch immer eher die Rolle des Initiators, des Repräsentanten und des Leiters zugedacht. Die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung in der Kirche hänge mit der Vorstellung der Kirchenleitung über die Lebensform der sich in der Kirche versammelnden Frauen zusammen. Sie stelle sich diese als Mütter mit mehreren Kindern ohne Beruf in einer einigermaßen funktionierenden Ehe vor. Vor starken eigenständigen Frauen und feministischen Theologinnen hätten manche der männlichen Kollegen Angst und äußerten diese in einer die Frauen abwertenden Form.

Die Theologinnen der mittleren Generation wiesen vor allem auf den Widerspruch zwischen einem solchen immer noch dominanten Bild und der Realität des Frauenengagements in der Kirche hin. Frauen würden stark die Gemeinden prägen, z.B. auch als Gottesdienstgemeinde. Manche Frauen seien zwar schweigsamer als Männer, würden aber praktisch eingreifen. Ältere Frauen erwarteten teilweise, daß der Pastor oder die Pastorin entscheide. Insbesondere die Theologinnen der jüngeren Generation wiesen auch auf das existierende Machtungleichgewicht hin, das zwischen den Orten in der Kirche existiere, wo Frauen dominierten, nämlich in den Gemeinden, und kirchenleitenden Positionen, wo Frauen kaum vertreten seien und ihre Situation wenig bedacht würde. Allerdings sei durch die Ökumene eine gewisse Bewegung in Gang gekommen, auch Frauen für Leitungs- und Repräsentationsaufgaben vorzuschlagen. Teilweise trauten sich die Frauen jedoch auch selbst wenig zu.

In den Kirchgemeinderäten einiger älterer Theologinnen dominierten weiterhin Männer. Andere berichteten, daß in ihren Gemeinden das Geschlechterverhältnis zahlenmäßig ausgewogen sei. Allerdings beteiligten sich die Frauen teilweise weniger mit Redebeiträgen und beschäftigten sich eher mit praktischen Fragen. Die Theologinnen der mittleren Generation konstatierten ein in der Regel ausgewogenes Zahlenverhältnis der Geschlechter im Kirchgemeinderat. Zum Teil seien dort sogar mehr Frauen als Männer vertreten. Eine Theologin berichtete, daß der geistliche Ausschuß in ihrer Gemeinde fast ausschließlich mit Frauen besetzt sei. Diese kümmerten sich um den Gottesdienst und die Jugendarbeit. Drei Theologinnen der jüngeren Genration gaben an, daß in ihrerm Kirchgemeinderat sogar eine Frauendominanz bestünde und sich dort auch jüngere Frauen betei-

ligten. Allerdings berichteten zwei der jüngeren Theologinnen, daß die Männer dort immer noch mehr redeten.

*Die Erwerbsarbeitsbedingungen für Frauen in der ELLM*

Beim Nachdenken über die Arbeitsbedingungen für Frauen in der ELLM trat den Theologinnen aller Generationen vor allem die Situation der Katechetinnen als schwierige Position vor Augen. Diese sei oft dadurch bestimmt, daß die Pastoren sich als Chefs verhielten, die wenig Raum zur Mitentscheidung ließen. Die Katechetinnen würden oft - wie früher die älteren Theologinnen - unter sehr schwierigen räumlichen Verhältnissen leben und arbeiten, in Wohnungen ohne Bad und Arbeitsraum bzw. Dienstzimmer. Als problematisch sahen sie auch deren wesentlich niedrigeres Gehalt im Vergleich zum Pastorenlohn an. Es handele sich insgesamt um ein antiquiertes Berufsbild, das teilweise auch Minderwertigkeitskomplexe hervorrufe. Als ebenfalls sehr stark von der untergeordneten Position in der hierarchischen Pastoren- und Amtskirche bestimmt, beschreiben die Theologinnen die Situation der Sekretärinnen im kirchlichen Dienst. Dagegen schätzten vor allem Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation den Pfarrerinnenberuf als idealen Frauenberuf ein, da die Pastorin ihr eigener Chef und Repräsentant sei und viel Freiraum zur Gestaltung habe. Als frauendiskriminierende Charakteristika der kirchlichen Arbeitsbedingungen führten die älteren Theologinnen an, daß vor allem von ledigen Frauen eine besondere Aufopferung für kirchliche Dienste über die vorgesehenen Arbeitsbedingungen hinaus erwartet werde. Theologinnen der mittleren Generation wiesen darauf hin, daß Frauen immer noch besser sein müßten als Männer, um Anerkennung für ihre Arbeit zu finden. Jüngere Theologinnen hoben kritisch die fehlende feste Arbeitszeit und positiv die im Vergleich zu den staatlichen Regelungen analoge Gewährung des Babyjahres und des Mutterschaftsurlaubs hervor.

*Der Vergleich der Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche*

Als gemeinsame Kennzeichen der Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche der DDR bezeichneten mehrere Theologinnen, daß es ledige Frauen in beiden Bereichen schwer hätten, ihr eigenes Leben neben der Arbeit zu behaupten, da von ihnen ein besonderer Dienst und Hingabe erwartet werde. Es seien nur einige Alibifrauen für leitende Positionen, z.B. in der Regierung und für die ökumenische Repräsentanz, ausgewählt worden. In beiden Bereichen sei es weiterhin dringend nötig, familienfreundliche Arbeitsstrukturen zu schaffen. Als weitere gemeinsame Aspekte der Frauenrealität benannten die Theologinnen, daß oftmals Frauen als Bürgermeisterin, Pastorin und Gemeindesekretärin leitende Funktionen auf lokaler Ebene, aber nicht darüber hinaus einnähmen. In der Regel sei die Situation der Frauen in beiden Bereichen durch Überlastung gekennzeichnet. Für ältere Frauen heiße das oft, daß sie für die Versorgung der Enkelkinder, des Haushaltes und des Viehs zuständig seien. Jüngere Frauen seien oft berufstätig und versuchten, mit ihrem Partner eine gerechte Verteilung der innerfamiliären Aufgaben zu erreichen.

Als spezifischen Aspekt der Situation von Frauen in der Kirche hoben vor allem die älteren Theologinnen heraus, daß sich bisher kirchlich engagierte Frauen kaum im gesellschaftlichen Rahmen hervortaten. Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation wiesen darauf hin, daß sich durchaus viele evangelische Frauen während der Revolutions- und Wendephase an der Organisierung von Demonstrationen und später Runden Tischen beteiligt hatten. Erst bei dem Wechsel zu politischen Wahlämtern kehrten sie, meist aus Rücksicht auf ihre familiären Verpflichtungen

und manchmal zugunsten eines Mannes bzw. ihres Ehemannes, von dem politischen Engagement in die kirchliche Arbeit zurück. In den Kirchen wiederum, so betonten vor allem die Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation, seien Frauen meist noch weniger in Leitungspositionen anzutreffen als in der Gesellschaft. Sie würden in den Kirchen außerdem noch mehr mit einem traditionellen und konservativen Ehe- und Moralideal konfrontiert als in der Gesellschaft. Dies habe z.B. Konsequenzen bei Ehescheidung oder nichtehelichem Zusammenleben und bedinge einen Familienstil, der die Frau vor allem als Hausfrau und Gastgeberin begreife, die u.U. auch noch Teilzeit arbeitet.

Diese Kritik wollten die Theologinnen der jüngeren und mittleren Generation jedoch nicht so verstanden wissen, daß die Situation von Frauen in der Gesellschaft der DDR als emanzipiert zu idealisieren sei. Die Frau sei in der Gesellschaft vor allem als Arbeitskraft betrachtet worden, die erfolgreich war und z.T. auch leitende Funktionen übernahm. Im Rahmen der DFD-Arbeit wurde ihr die Verantwortung zugeschoben, durch ihre Koch- und Blumenarrangementkünste Haus und Heim und damit das Familienleben zu verschönern. Als Differenz zur kirchlichen Arbeitssituation benannten mehrere Theologinnen, daß im staatlichen Bereich die Gewährung des Babyjahres leichter durchzusetzen war und auch die Situation der alleinerziehenden Mütter weniger moralistisch beurteilt würde.

*Träume und Perspektiven für das Leben von Frauen*

Etwa die Hälfte der Theologinnen aus jeder Generation erhofften für das Leben von Frauen, daß es ihnen möglich sein sollte, Beruf und Familie zu verbinden. Mehrere ältere Theologinnen plädierten dafür, daß dies in Form der Halbtagsarbeit geschehen sollte, damit die Frauen neben dem Beruf noch ausreichend Zeit für Familie und Kinder hätten. Eine junge Theologin wünschte ebenfalls Halbtagsarbeit, allerdings für beide Ehepartner. Gleichzeitig wünschten sich mehrere ältere Theologinnen die Möglichkeit, daß die Frauen weiterhin in sozial abgesicherten Berufen arbeiten könnten. Für die Theologinnen der mittleren Generation stand durchgängig im Vordergrund, daß Frauen volle Entfaltungsmöglichkeiten haben sollten. Ähnlich forderten die jüngeren Theologinnen Freiräume für Frauen zur Selbstfindung, in denen sie nicht auf bestimmte Rollen und Klischees festgelegt würden. Eine wünschte, daß neue Lebensmodelle im Einklang mit der Natur und Gott entwickeln würden, statt daß Leistung und Lebensstandard die einzigen Maßstäbe seien. Eine andere junge Theologin entwickelte als Perspektive, daß auch das Anderssein von Frauen positiv bewertet werde. Was das Verhältnis zum männlichen Geschlecht anbelangte, gab es in den drei Generationen von Theologinnen durchaus unterschiedliche Akzente. So suchten die älteren Theologinnen nach einem partnerschaftlichen Verhältnis zu Männern, während die mittlere Generation sich für ein durch Gleichberechtigung geprägtes Geschlechterverhältnis einsetzte. Die Gruppe der jüngeren Theologinnen forderte dagegen eine Veränderung des Mannes und seiner Rolle. Diese Vorstellung äußerten auch drei Theologinnen der mittleren Generation. Generationenübergreifend plädierten jeweils mehrere Theologinnen dafür, die Geschlechterfrage in den gesamtgesellschaftlichen Rahmen einzuordnen und im Rahmen von Bemühungen um eine Veränderung der Gesellschaft und der Welt zu bearbeiten.

*Theoretische und feministisch-theologische Reflexionen über das Leben von Frauen/Feministische Theorie und Theologie*

In allen drei Theologinnengenerationen fanden sich skeptische und unterstützende Stimmen bezüglich einer Beschäftigung mit der feministischen Theologie. Zur feministischen Theorie außerhalb der feministischen Theologie machten die Theologinnen kaum Aussagen, die auf eine intensivere Beschäftigung mit solchen Fragen schließen ließen. Die skeptischen Stimmen grenzten sich gegen eine Benennung, z.B. von Gott als Mutter, von der Rede von Göttinnen und von den Überlegungen zum Gebrauch der inklusiven Sprache ab. Diejenigen, die quer zu den Generationen den bisherigen Überlegungen und Ergebnissen der feministischen Theologie grundsätzlich eher positiv gegenüberstanden, fanden daran gut, daß sie in der Bibel neue Entdeckungen machten, z.B. hinsichtlich der Frauen in der Begleitung Jesu. Außerdem ermögliche die feministische Theologie auch eine Befreiung des Gottesbildes, indem sie "Gott zu den Menschen" bringe. Positive Konsequenzen erwarteten sie von dem Einbringen weiblicher Eigenschaften. Mehrere Theologinnen verschiedener Altersgruppen hießen die Richtung der feministischen Theologie gut, die Impulse aus der Befreiungstheologie aufnahm, wie z.B Dorothee Sölle, Bärbel von Wartenberg-Potter und Elisabeth Moltmann-Wendel. Als Orte, an denen sich die Theologinnen mit feministischer Theologie beschäftigten, nannten einige den jährlichen gesamtdeutschen Theologinnenkonvent in Berlin, andere den mecklenburgischen FEMI-Kreis und den BEK-DDR Arbeitskreis „Frauen und Männer in Kirche und Gesellschaft" und Kirchentagsveranstaltungen. Einzelne hatten auch bei Westkontakten, z.B. auch beim Nürnberger Jubiläumskonvent der bayerischen Theologinnen 1985, Kontakt zur feministischen Theologie gefunden. In ihre Arbeit vor Ort brachten sie die feministische Theologie, z.B. im KonfirmandInnenunterricht oder auch bei Rüstzeiten mit MitarbeiterInnen, zur Sprache.

### 4.4. Ökumenische und konfessionelle Aspekte

*Die Relevanz der lutherisch-konfessionellen Identität*

Kritisch bezüglich der eigenen konfessionellen lutherischen Tradition, was deren theologischen Ansatz betraf, äußerten sich vier Theologinnen der älteren und drei der mittleren Generation. Sie befragten das in der lutherischen Theologie gepflegte hierarchische Amtsverständnis gegenüber den Gemeindegliedern sowie ein damit zusammenhängendes Amtsbewußtsein und Gehabe. Einzelne Theologinnen aus allen Generationen hatten auch an das lutherische Kirchenverständnis Anfragen und eine jüngere Theologin lehnte die lutherische Abendmahlslehre ab. Als positive Spezifika der lutherischen Theologie würdigten dagegen mehrere Theologinnen die Betonung des Wortes Gottes, das Sakramentsverständnis, den Zuspruch der Rechtfertigung aus Gnade und nicht aufgrund eigener Leistung sowie das Kirchenverständnis, das vom Priestertum aller Gläubigen ausgeht. Mehrere Theologinnen gaben an, daß sie von Luthers Mut und Engagement für eine Reform von Kirche und Theologie beeindruckt waren.

In der kirchlichen Praxis erlebten sie die lutherisch-konfessionelle Identität eher negativ. Sie gehe oft mit einer sehr konservativen moralischen und politischen Einstellung einher, die die ChristInnen wenig zu politisch-gesellschaftlichem Engagement ermutige und wenig von Befreiung in der Praxis spüren lasse. Eine Theologin beurteilte die unierte Liturgie als kommunikativer. Durchgängige Kritik an der lutherisch-konfessionellen Identität äußerten Theologinnen aller Generationen vom Gesichtspunkt einer angestrebten ökumenischen Einheit der Kirche her. So lehnten drei

ältere Theologinnen die konfessionelle Differenzierung als Hindernis für die ökumenische Einheit ab. Sechs Theologinnen der mittleren Generation gaben an, daß sich die lutherisch-konfessionellen Besonderheiten nicht vertiefend auf die Trennung zwischen den Kirchen auswirken dürften. Sechs jüngere Theologinnen erklärten, daß der konfessionelle Aspekt für ihre eigene Identität keine Relevanz habe. Entsprechend dieser breiten Option für eine Überwindung der konfessionellen Trennungen kritisierten viele ältere Theologinnen an der bisherigen kirchlichen Praxis, daß diese vor allem zu Zeiten Bischof Bestes teilweise durch einen starren Konfessionalismus geprägt gewesen sei. Negativ habe sich die lutherische Theologie und kirchliche Praxis auch in der Theologinnenfrage ausgewirkt. In anderen Kirchen sei wesentlich früher die Entscheidung für die Frauenordination gefallen. Allerdings würdigten auch eine jüngere und eine mittlere Theologin, daß in den lutherischen Kirchen inzwischen der Pastorinnenberuf im Unterschied zur katholischen Kirche nahezu uneingeschränkt durchgesetzt sei.

*Erfahrungen mit der ökumenischen Kooperation auf lokaler Ebene*

Die Mehrzahl der Theologinnen berichtete, daß auf lokaler Ebene an der Basis zwar z.B. in Form konfessionsgemischter Ehen ökumenisches Zusammenleben selbstverständlich praktiziert werde, daß aber institutionell nur wenig interkonfessionelle Kontakte bestünden. Als Ursachen gaben viele an, daß in ihrem Umfeld oftmals nur wenige Menschen mit einer anderen Konfession lebten und bei diesen nicht der Eindruck der Vereinnahmung erzeugt werden sollte. Hinsichtlich der Zusammenarbeit mit katholischen Berufskollegen berichteten sie teilweise von positiven Erfahrungen. Teilweise lehnten jedoch ältere katholische Amtskollegen ihre Existenz als Frauen im pastoralen Beruf bzw. ein gemeinsames Agieren in ökumenischen Gottesdiensten, z.B. bei Trauungen, ab. Über eine gute und intensive ökumenische Zusammenarbeit vor Ort berichtete vor allem eine Pastorin, die in einem Neubauviertel tätig war, wo die evangelische und katholische Kirchengemeinde sich sogar eine Zeitlang die Räume geteilt hatten und viel Austausch zwischen den MitarbeiterInnenteams stattgefunden hatte. Allerdings habe diese intensive Kooperationsphase nach der Fertigstellung des katholischen Gemeindezentrums eine gewisse Einschränkung erfahren, da sich die Gemeinden nun nur noch im Rahmen geplanter Treffen begegneten. Mehrere andere Theologinnen aus allen Generationen berichteten von regelmäßigen jährlichen gemeinsamen ökumenischen Veranstaltungen, wie z.B. Gesprächskreisen, Jugendkreuzweg, Gesprächsgottesdiensten, gemeinsamen Festen.

*Die Partizipation am ökumenischen Austausch auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene*

Mehrere Theologinnen erzählten jedoch auch von engen Verknüpfungen der lokalgemeindlichen Realität mit der internationalen Ökumene, z.B. mit Partnergemeinden aus Westdeutschland oder den Niederlanden, mit regelmäßigen Kontakten zu Kirchen und Gemeinden in Osteuropa, z.B. einer deutschstämmigen Gemeinde in Rumänien oder ökumenischen Organisationen und Projekten. Eine Theologin berichtete, daß ihre Gemeinde regelmäßig ein Entwicklungshilfeprojekt der Goßner Mission in Sambia unterstützte. Bei Gemeindeseminaren werde über die Frage der weltweiten Gerechtigkeit gearbeitet. Eine Kirchengemeinde, in der eine der befragten Theologinnen arbeitete, unterstützte durch ein Stipendium eine afrikanische Studentin beim Erlangen einer qualifizierten Ausbildung in der DDR. Bei den Kontakten zu Partnergemeinden unterschieden vor allem die jüngeren Theologinnen zwischen den Beziehungen zu westdeutschen Partnergemeinden, die

vor allem Geld und Materialien für die Arbeit der Kirchengemeinden in der DDR bereitstellten, und denen zu niederländischen Partnergruppen, mit denen stärker das offene und kritische Gespräch, z.B. über die Friedensfrage, im Zentrum gestanden habe.

Die übergemeindliche ökumenische Arbeit beschrieb die Mehrzahl der Theologinnen aus allen drei Generationen als kaum existent und wenig produktiv. So gaben zwar mehrere an, daß jährlich ökumenische Gottesdienste und z.T. ein Arbeitskreis mit katholischen Berufskollegen stattfänden. Gleichzeitig charakterisierten jedoch mehrere Theologinnen diese ökumenischen Begegnungen als eine Art Pflichtveranstaltung ohne vertiefende Wirkung.

Kontakte zu den offiziellen weltweiten Ökumeneorganisationen LWB und ÖRK bestanden bei nur wenigen Theologinnen, die an Tagungen oder Ausschußsitzungen dieser Organisationen teilgenommen hatten. So war eine Theologin der mittleren Generation Delegierte bei einer ÖRK-Konferenz über Frauenordination gewesen. Sie erlebte dort die Konflikte zwischen den Frauen ordinierenden protestantischen Kirchen und den orthodoxen Kirchen, die dies unter Hinweis auf ihre Tradition ablehnten. Zwei Theologinnen der mittleren und älteren Generation hatten Kontakt zum Ökumenischen Forum christlicher Frauen in Europa. Eine von ihnen hatte als Vertreterin der ELLM an einer lutherischen Frauenkonferenz in den USA teilgenommen.

Die ökumenisch interessierten Theologinnen schätzten auch die Ergebnisse der Sheffield-Konferenz als relevant für die Arbeit der Frauenhilfe in der DDR ein. Die Theologinnen der jüngeren Generation berichteten weniger von Begegnungen mit den internationalen Ökumeneorganisationen LWB und ÖRK, sondern eher von persönlich gesuchten Zusammentreffen mit ökumenischen Gästen, die am Gemeindeleben in bestimmten Situationen teilnahmen. Eine Theologin berichtete von ihrer Teilnahme an einem WSCF-Frauenseminar in Uppsala. Dort hatte sie einen sehr intensiven Austausch über die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Frauenrealität in westlichen und sozialistischen Staaten Europas erlebt.

Insgesamt beurteilten alle Theologinnen die ökumenischen Beziehungen auf lokaler, übergemeindlicher und weltweiter Ebene als wichtig. Sie sollten der eigenen Horizonterweiterung und auch der konfessionellen Grenzüberschreitung dienen. Durch Kontakte zu ChristInnen, Kirchengemeinden und Projekten in osteuropäischen und "Entwicklungsländern" sollte auch die starke Orientierung auf die westdeutsche Situation und deren Maßstäbe relativiert sowie der eigene Umgang mit den eigenen Ressourcen thematisiert und kritisch reflektiert werden. Ziel sollte eine Verstärkung des Wahrnehmungsvermögens für Andersartiges und Fremdes sein. Die Lebensdimensionen sollten verknüpft werden, um die weltweite Dimension des christlichen Glaubens spürbar zu machen. Diesem Ziel sollte auch die kollektive Begegnung von ChristInnengemeinde zu ChristInnengemeinde statt einer privaten Kontaktpflege dienen.

Hinsichtlich des Kontaktes mit anderen Konfessionen war es bei manchen Theologinnen mit Mitgliedern der methodistischen Kirche zu einer engen Kooperation gekommen. Bei den Mitgliedern und Berufskollegen aus den baptistischen, neuapostolischen oder katholischen Kirchen hatten sie dagegen teilweise offene oder versteckte Vorbehalte gegenüber der Frauenordination erlebt, die zu einer Distanz führten. In den internationalen Beziehungen empfanden die Theologinnen vor allem in den Begegnungen mit reformierten und mennonitischen ChristInnen aus den Niederlanden die konfessionelle Differenz als wenig trennend und hatten mit ihnen gemeinsam Abendmahl gefeiert. Eine Theologin äußerte ein intensives Interesse an der orthodoxen Kirche, deren klösterlichem Leben und ihrer Glaubenspraxis.

*Das Verhältnis zum Weltgebetstag der Frauen und zur "Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen"*

Der Weltgebetstag der Frauen hatte vor allem für die älteren Theologinnen Bedeutung. Sie betonten, daß sie daran für wichtig hielten, Informationen über das Leben, den Glauben und den gesellschaftlichen Kontext von Frauen in einem anderen Land zu erhalten und mit Frauen gemeinsam Gottesdienst zu feiern. Eine ältere Theologin hob auch den Aspekt der Tradition dieses Ereignisses hervor. In einem Fall wurde der Weltgebetstag zusammen mit einer Freikirche gefeiert, im anderen Fall unter Einladung der Frauen der katholischen Gemeinde. Zwei mecklenburgische Theologinnen beteiligten sich im Rahmen des Nationalkomitees des Weltgebetstages an den konzeptionellen Überlegungen über die Gestaltung und Kontextualisierung des Weltgebetstages für Frauen auf DDR-Ebene. Die Theologinnen der mittleren Generation betonten noch stärker als die älteren Theologinnen den festlichen Charakter dieses Ereignisses als ein Beten und Singen, das in ein gemeinsames Fest mit Essen aus dem Land münde, aus dem die Gebetsordnung komme. Als wichtig stuften viele Theologinnen auch die Beschäftigung mit der Situation und Problematik der Frauen in dem ausgewählten Land ein. Dazu fanden teilweise schon vorher Veranstaltungen statt, manchmal war daran eine Frau aus dem betreffenden Land beteiligt. Was den interkonfessionellen Charakter dieses Gebetsgottesdienstes anbelangte, gaben mehrere Theologinnen der mittleren Generation an, daß sie z.T. mit katholischen, methodistischen und baptistischen ChristInnen diese Gottesdienste feierten. Eine berichtete, daß ihre Bemühungen um eine gemeinsame Veranstaltung mit den katholischen Frauen jahrelang an der ablehnenden und Kontakte verhindernden Haltung des katholischen Pfarrers gescheitert seien. Als ein Ziel benannten Theologinnen der mittleren Generation, den Reichtum in der eigenen Gesellschaft zu erkennen. Die Theologinnen der jüngeren Generation standen mindestens zur Hälfte dem Weltgebetstag eher desinteressiert oder skeptisch gegenüber. Sie kritisierten den Ansatz, ohne eigene Kenntnis der spezifischen Situation mit ein paar schriftlichen Informationen und einer Reihe von Lichtbildern angemessen über ein fremdes Land zu berichten und sich davon eine verändernde Wirkung zu erhoffen.

Die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen war bei etwa der Hälfte der Theologinnen aller Generationen überhaupt nicht bekannt. Einige hatten kurze Hinweise darauf der kirchlichen Presse entnommen. Einige Theologinnen hatten jedoch auch schon an Veranstaltungen, wie z.B. dem mecklenburgischen Eröffnungsgottesdienst der Frauendekade in Güstrow, teilgenommen. Grundsätzliche Anfragen äußerten vor allem Theologinnen der älteren Generation, aber auch einige der mittleren und jüngeren Generation daran, warum die genannten Themen und Aufgabenbereiche vor allem Frauen betreffen sollten. Außerdem sahen manche Theologinnen keine praktischen Handlungsmöglichkeiten in den Gemeinden. Andere sahen eine Übereinstimmung der angesprochenen Themenfelder mit denen des konziliaren Prozesses und der ökumenischen Versammlungen. Sie befürworteten auch deshalb eine Fortführung der gemeinsamen Bemühungen von Männern und Frauen um eine christliche Lebenspraxis in diesen Bereichen.

Bezüglich der Arbeit zum Thema Rassismus gab eine ältere Pfarrerin aus dem Neubaugebiet - Rostock-Lichtenhagen an, daß sie dort im Rahmen eines Gottesdienstes zum Weltfriedenstag am 1. September 1989 den Rassismus gegenüber vietnamesischen und mosambikanischen VertragsarbeiterInnen thematisiert habe. Bereitschaft zum Gespräch über Rassismus erlebte sie vor allem bei den Jugendlichen, während Alten- und Frauenkreisen das Gespräch zu diesem Thema oft verweigerten. Ein unbearbeitetes Trauma im Umgang mit der Vergangenheit blockiere das Gespräch.

Eine jüngere Theologin berichtete von einer Einladung der Gemeinde an mosambikanische und afghanische MitbürgerInnen und von einem Gespräch in der Familienarbeit über Friedens- und Gerechtigkeitsfragen. Eine jüngere Theologin gab an, daß sie über die Arbeit von Aktion Sühnezeichen eine lebendige Beziehung zwischen deutschen und polnischen Menschen zu erreichen suche, da sie sich von der zwischenmenschlichen Beziehung eine tiefere Wirkung verspreche als von theoretischen Überlegungen. Andere Theologinnen sahen die Auseinandersetzung mit Rassismus deshalb als schwierig an, da nur wenig AusländerInnen in den Ortsgemeinden anzutreffen waren. Mehr Chancen als für die Behandlung der Rassismus-Frage sahen sie für die ökologische Frage, wenngleich auch in diesem Punkt die Einschätzung war, daß bisher bei den Gemeindegliedern wenig Bewußtsein bestehe. Mehrere Theologinnen der mittleren Generation berichteten, daß in ihrer Gemeinde der Kirchgemeinderat das Umweltthema aufgegriffen habe und Überlegungen angestellt habe, welche konkreten praktischen Initiativen zu ergreifen seien. Eine Theologin gab als ihr Interesse an der Frauendekade an, andere Frauen kennenzulernen, die Aktivitäten im ökologischen Bereich bereits entwickelt hätten. Mehrere jüngere Theologinnen, die in Dorfgemeinden waren, sahen eine gewisse Chance und Herausforderung darin, das Ökologiethema in Bezug auf die Landwirtschaft aufzugreifen. Eine suchte nach Ideen, wie sie die Aspekte des konziliaren Prozesses und der Frauendekade in der Jugendarbeit aufgreifen könnte.

Besonderes Interesse an der ökumenischen Frauendekade zeigte die bei der Frauenhilfe tätige Theologin, die mit anderen Frauen vor der Wende eine Fragebogenkampagne geplant hatte, um die Einschätzungen und Wünsche von Frauen gegenüber dieser ökumenischen Initiative kennenzulernen. Angesichts des politisch-gesellschaftlichen Umbruchs schoben sie die Durchführung dieser auch mobilisierenden Charakter tragenden Kampagne hinaus. Grundsätzlich problematisierte diese Theologin an dem Konzept der Frauendekade, daß die Kirchenleitung sich der auch an ihre Struktur gerichteten Anfrage des Dekadenthemas durch die Delegation der Frauendekade an die Zuständigkeit der Frauenhilfe ein Stück weit zu entledigen suchte.

### 4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen

*Die Berufsvorstellungen vor Studienbeginn*

Bei der Mehrzahl der mecklenburgischen Theologinnen aus allen drei Generationen stand ein positives Erleben der kirchengemeindlichen Arbeit, insbesondere der Jungen Gemeinde im Hintergrund ihrer Berufswahl. Sie hatten dort erlebt, daß sie früh Verantwortung bekamen, und die Mitarbeit hatte ihnen Freude bereitet. Angesichts des staatlichen Drucks auf diesen kirchlichen Arbeitsbereich waren sie außerdem relativ früh dazu gedrängt worden, für diese Zugehörigkeit Konsequenzen auf sich zu nehmen.

Einzelne Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation hatten positive Erfahrungen in den Kirchengemeinden im Bereich der Kirchenmusik, der KonfirmandInnenarbeit oder der Kinderarbeit gemacht. Andere Vertreterinnen aus diesen beiden Altersgruppen hatten die offene, generationenübergreifende Atmosphäre eines Pfarrhauses als positiv erlebt. Drei Theologinnen bekamen während ihrer Ausbildung in einem anderen Beruf Kontakt zur Studentengemeinde. Als weiterer Faktor wirkte bei vier Theologinnen die Erfahrung einer existenziellen Krise, z.B. eine langwierige Krankheit, der Vater-Tochter-Konflikt, der Selbstmord einer Freundin oder der Berufswunsch des verstorbenen Vaters für die Tochter.

Für etwa die Häflte der Theologinnen, insbesondere auch der älteren Generation, trug zur Entscheidung für das Theologiestudium wesentlich bei, daß andere Studienwünsche, z.B. Medizin, oder der LehrerInnenberuf aufgrund der eigenen Herkunft aus dem Bürgertum ausschieden. Andere lehnten einen stark politisch ausgerichteten Studiengang, z.B. in Bibliothekswissenschaften, bzw. die nach dem Studium verlangte staatstragende Auffassung als Lehrerin ab. Einige Theologinnen aus allen Generationen dachten angesichts dieser Situation zunächst an einen kirchlichen Beruf auf mittlerer Ebene wie Katechetin, Gemeindehelferin, Gemeindeschwester oder an eine Spezialausbildung in der Jugendarbeit. Einzelne kirchliche MitarbeiterInnen ermutigten sie jedoch dazu, die Möglichkeiten ihres Ausbildungsstatus zu nutzen und Theologie zu studieren.

Bei den Theologinnen der älteren Generation war mit der Entscheidung für das Theologiestudium bei fast keiner das Gemeindepfarramt als Berufsperspektive verbunden. Statt dessen strebten sie eine Ausbildungstätigkeit im kirchlichen Bereich an, z.B. als Katechetin oder als Dozentin am Katechetischen Seminar. Eine andere Theologin wollte in den Bereich der diakonischen Arbeit der Stadtmission, wo auch eine Stelle für Theologinnen vorgesehen war, die dann jedoch schon eine andere Theologin besetzt hatte. Lediglich eine der älteren Theologinnen gab an, daß sie Theologie mit dem klaren Ziel studiert hatte, die Botschaft Jesu Christi zu verkündigen. Bei den Theologinnen der mittleren Generation hatte etwa die Hälfte keine klare Berufsvorstellung, als sie mit dem Theologiestudium begann. Die andere Hälfte wollte dagegen von Anfang an ins Pfarramt, um in der Predigtarbeit die eigenen Glaubenserfahrungen weiterzugeben. Bei drei Theologinnen stand das explizite Interesse an der Theologie als Wissenschaft im Vordergrund. Auch bei der jüngeren Theologinnengeneration war für mehrere keineswegs bei Studienbeginn der Pastorinnenberuf als Perspektive klar. Entscheidend war zunächst das Interesse an einem Studium als solchen und der damit verbundenen Spielräume bzw. das Interesse an der Auseinandersetzung mit theologischen Fragen.

Der Bildungsweg der drei Theologinnengenerationen vor der Aufnahme des Theologiestudiums war sehr unterschiedlich. Für die Mehrzahl der älteren Theologinnen verlief er von der Grundschule über die Oberschule bis zum Abitur relativ ungestört. In einzelnen Fällen verursachte der zweite Weltkrieg Unterbrechungen. Zwischen Abitur und Studium übte eine Theologin eine ungeregelte Berufstätigkeit aus. Eine andere absolvierte zwei Jahre lang eine Ausbildung am Katechetischen Seminar. Bei der mittleren Generation verlief für die Mehrzahl der Weg bis zum Abitur ohne Probleme. Einzelne hatten Schwierigkeiten mit dem staatlichen Lehrbetrieb und verließen die Schule nach der mittleren Reife. Mehrere von ihnen arbeiteten dann ein Jahr oder länger in verschiedenen kirchlich-diakonischen Einrichtungen wie einer kirchlichen Ausbildungsstätte, einer Schwesternschule, bei Diakonissen oder in einer Blindenschule. Eine Theologin lernte den Beruf der Krankenschwester und erwarb durch Abendkurse ihr Abitur.

Bei den jüngeren Theologinnen verlief nur bei zweien von ihnen der Weg von der Grundschule über die Erweiterte Oberschule bis zum Abitur direkt. Bei vier anderen war die Folge ihrer Weigerung, an der FDJ, den Jungen Pionieren oder der Jugendweihe teilzunehmen, daß sie eine andere Ausbildung zwischen dem Abschluß der zehnjährigen polytechnischen Ausbildung und dem Studium zwischenschalteten. So verfügte eine Theologin über eine abgeschlossene Ausbildung und Berufserfahrung als Orthoptistin. Eine andere Theologin war ausgebildete Bibliothekarin, eine Theologin hatte eine medizinische Ausbildung für HNO-Krankheiten und eine weitere hatte Kö-

chin gelernt. Zwei Theologinnen hatten das kirchliche Oberseminar in Potsdam besucht, um dort ihr Abitur zu erwerben.

*Subjektive Bewertung der Berufskonzeption*

Positiv beurteilten die Theologinnen aller Generationen übereinstimmend den hohen Grad an Selbstbestimmung und die Möglichkeit, individuelle Interessen und Ideen bei der Tätigkeit im Pfarramt einzubringen. Als zweiten Aspekt würdigten sie die Vielfalt und Variabilität sowie die Möglichkeiten, phantasievoll und experimentierend im Pfarramt tätig zu sein. Zum dritten bewerteten alle Theologinnen, insbesondere der älteren und mittleren Generation, den intensiven Kontakt zu Menschen positiv. Gewisse Differenzen traten zwischen den verschiedenen Altersgruppen bei der Bewertung einzelner pastoraler Arbeitsfelder auf. Mehrere ältere Theologinnen hoben den Unterricht und die Predigt positiv hervor. Die mittlere Generation schätzte eher die Seelsorge und die jüngere Generation die gruppenkommunikativen Arbeitsformen sowie die Auseinandersetzung mit biblischen Texten. Als schwierig empfanden viele Theologinnen die ungeregelte Arbeitszeit, das Gefühl, nie mit der Arbeit fertig zu sein, und die mangelnde Trennung von Beruf und Privatleben, die als Ergebnis wenig Raum für das Privatleben lasse. Die jüngeren Theologinnen vermißten teilweise im Dorf GesprächspartnerInnen auf der gleichen Ebene und fühlten sich zeitweise einsam. Als zweiten schwierigen Aspekt des Pfarrberufs nannten sie die fehlende Arbeitsteilung mit anderen MitarbeiterInnen. Es gebe zu wenig Teamgeist. Individualistische Interessen ständen zu sehr im Vordergrund. Dies hänge mit dem von den Theologinnen als negativ empfundenen Image zusammen, daß PfarrerInnen AlleskönnerInnen seien und als Amtspersonen zu funktionieren haben.

Daneben empfanden viele Theologinnen die pastoralen Aufgaben im Leitungs- und Verwaltungsbereich wie Bau-, Finanzen-, Verwaltungs- und Leitungs- sowie Organisationsaufgaben als schwierig. Teilweise stand für sie das Ergebnis nicht im angemessenen Verhältnis zum Aufwand. Manche fühlten sich auch für eine kompetente Ausübung dieser Tätigkeiten nicht angemessen ausgebildet. Einzelne Theologinnen beurteilten weitere pastorale Tätigkeiten als problematisch. So hatte eine Theologin beim Unterrichten Disziplinschwierigkeiten. Eine andere Theologin empfand es als Druck, jede Woche predigen zu müssen, und eine dritte wies auf die belastenden Momente bei schwierigen Beerdigungen hin.

*Veränderungsvorschläge für die pastorale Arbeit*

Die Mehrzahl der Theologinnen aus allen drei Generationen strebte Veränderungen der pastoralen Berufstätigkeiten hinsichtlich folgender Aspekte an: Sie plädierten für eine Delegation bestimmter Aufgaben an andere kirchliche MitarbeiterInnen entsprechend deren spezifischer Ausbildung. So sollten Katechetinnen den kinderpädagogischen Bereich oder KantorInnen die Kirchenmusik selbstverantwortlich wahrnehmen. Bestimmte Aufgaben, wie z.B. Kirchenbau, Finanzen und Verwaltung, sollten kompetente LaiInnen aus der Gemeinde übernehmen bzw. übergemeindliche Stellen als Hilfeleistung anbieten. Die PastorInnen sollten eine stärker geregelte Freizeit haben. Die Ausbildung der PastorInnen sollte stärker praxisbezogen sein.

Vor allem Theologinnen der jüngeren Generation wollten das Pfarrerbild gemeinsam neu reflektieren, um einerseits eine Rückkehr zur Pastorenkirche zu verhindern und andererseits mehr Freiräume für eine flexible, eher künstlerisch agierende und experimentierende Berufsausübung zu schaffen.

Gleichzeitig wollten sich die PastorInnen in dem neuen gesellschaftlichen Kontext stärker als vorher in diesen integrieren, also weniger AußenseiterInnen sein, aber auch nicht ManagerInnen ähnlich werden. Insbesondere die Theologinnen der mittleren und jüngeren Generation forderten eine Demokratisierung der kirchlichen Strukturen und der darin vorgesehenen Partizipationsmöglichkeiten für Kirchenleitung, Kirchgemeinderat und LaiInnen. Dies verstanden sie als Konsequenz der für den staatlichen Bereich geforderten Demokratisierung.

Was das Verhältnis zwischen PfarrerInnen und anderen kirchlichen MitarbeiterInnen anging, sahen es die älteren Theologinnen als besonders wichtig an, daß die anderen kirchlichen Berufe ihre spezifischen Fachaufgaben so selbständig wie möglich ausführten. Die Theologinnen der mittleren Generation plädierten für eine selbständige verantwortliche Kooperation aller Beteiligten und wollten die Unterschiede zwischen allen MitarbeiterInnen, z.B. in finanzieller und hierarchischer Hinsicht, so gering wie möglich halten. Einige jüngere Theologinnen traten für eine kritische Reflexion des mythischen Charakters der pfarramtlichen Tätigkeiten ein. Manche von ihnen konnten sich die Sakramentsverwaltung und Ordination auch für andere kirchliche MitarbeiterInnen vorstellen.

Als spezielle Aufgaben der TheologInnen in der Gemeinde sahen die älteren Theologinnen vor allem die Koordination und die Gesamtverantwortung für das kirchgemeindliche Leben sowie den Schwerpunkt Verkündigung des Evangeliums an. Sie verstanden sich als theologische Facharbeiterinnen, die ihre besondere Kompetenz vor allem in den Arbeitsfeldern Exegese, Seelsorge und Predigt hatten. Die mittlere Generation der Theologinnen hob weniger ihre leitende Funktion und mehr ihre aus ihrer Ausbildung und bezahlten Freistellung von anderen beruflichen Tätigkeiten erwachsende Kompetenz zu seelsorgerlichen begleitenden sowie theologisch interpretierenden Aufgaben hervor. Die jüngeren Theologinnen sahen ihre spezifische Aufgabe vor allem im theologisch-interpretatorischen Bereich. Dazu gehörte für sie zum einen, in theologisch verantwortlicher Form gesellschaftliche und politische Veränderungen wahrzunehmen, und zum anderen die dabei zu Tage tretenden Lebensfragen und Erfahrungen mit Hilfe der Bibel zu reflektieren, zu interpretieren, mit den Menschen vom Evangelium her umzugehen und ihnen Raum für neue Erfahrungen zu eröffnen. Ihr besonderes Engagement galt dem Anliegen, Leben und Glauben in einen engen und produktiven Zusammenhang zu bringen, in dem die Erfahrungen der Menschen ernstgenommen werden. Sie verstanden sich eher als HirtInnen, die die Verlorenen, die Marginalisierten im Blick hatten, und nicht als ChefInnen, die Anordnungen treffen. Einzelne Theologinnen wollten die Sakramentsverwaltung und Ordination von LaiInnen in Betracht ziehen, um deutlich zu machen, daß PastorInnen nicht Gott näher stehen als LaiInnen.

## 5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der ELLM

### 5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in der DDR

*Ausbildung*

Die Öffnung der deutschen Universitäten für Frauen am Ende der Kaiserzeit und die prinzipielle Gleichstellung von Frauen in der Weimarer Reichsverfassung 1919 bewirkten, daß auch theologisch interessierten Frauen in Mecklenburg der Zugang zum Theologiestudium, z.B. an der staatli-

chen Universität Rostock, offenstand. In Übereinstimmung mit der insgesamt relativ geringen Zahl studierender Frauen zur Zeit der Weimarer Republik begannen auch nur wenige Mecklenburgerinnen mit dem Theologiestudium. Keine von ihnen gelangte in den pastoralen Beruf. Einige arbeiteten vermutlich als Religionslehrerinnen in Schulen, andere brachen ihr Studium aufgrund von Eheschließung und Familiengründung ab.

Erst zu Beginn der 30er Jahre begannen einige Mecklenburgerinnen ihr Studium mit dem Ziel des kirchlich-pastoralen Berufes. Die Landessynode der ELLM hatte bereits Ende der 20er Jahre aufgrund der ersten kirchlichen Examina in anderen Landeskirchen über die Zulassung der Theologinnen zu den kirchlichen Prüfungen und die Gestaltung ihrer kirchlich-praktischen Ausbildung beraten. Sie eröffnete 1927 und 1929 in zwei Kirchengesetzen den Theologinnen den Zugang zum ersten und zweiten kirchlichen Examen und bot ihnen für ihre Vikariatszeit eine Ausbildungsbeihilfe an. Aufgrund der Übernahme der mecklenburgischen Kirchenleitung durch die Deutschen Christen legten die ersten an einem kirchlichen Beruf interessierten Theologinnen jedoch Mitte der 30er Jahre ihr erstes Examen nicht bei der ELLM ab, sondern als Fakultätsexamen an der von der BK geprägten Rostocker Fakultät. Das zweite Examen absolvierten sie - wie ihre männlichen Kollegen - bei der intakten Hannoveraner Landeskirche. Entsprechend wurde auch die praktische Ausbildungsphase für die kleine Zahl mecklenburgischer BK-Vikarinnen von der BK eher improvisiert.

Das erste reguläre landeskirchliche Examen einer Theologin legte 1953 Ilse Vogt ab. Ihr Vikariat bestand aus einer Tätigkeit in einer Schweriner Gemeinde, dem Reisedienst für die Frauenarbeit, diakonischer Arbeit und einer Teilnahme an der Ausbildung im EKU-Vikarinnenseminar in Berlin-Spandau. Ende der 50er und in den 60er Jahren nahm die Zahl der mecklenburgischen Theologinnen, die ihr Theologiestudium an staatlichen Fakultäten und teilweise auch kirchlichen Hochschulen mit dem Ziel eines pastoralen Berufes abschlossen, langsam zu. Ihre Vikariatszeit bestand meist aus relativ selbständiger praktischer Gemeindearbeit infolge des Pfarrermangels und einer relativ kurzen Seminarausbildung in Form eines im Abstand von zwei, drei Jahren durchgeführten Vikarinnenseminars. Solche Vikarinnenseminare fanden zunächst in Hannover-Birkenhof statt und dann aufgrund der Probleme im Interzonenverkehr abwechselnd in einer der drei lutherischen Landeskirchen in der DDR. Ihr Lehrinhalt war neben der konfessionellen Akzentuierung stark von der Berufskonzeption für die Theologinnenarbeit in der jeweiligen Landeskirche bestimmt. Die mecklenburgischen Theologinnen begrüßten die Möglichkeit des Kontaktes über die landeskirchlichen Grenzen hinweg, bemängelten jedoch die kurze Dauer der theologischen Ausbildung im Verhältnis zu den Einjahreskursen für ihre männlichen Studienkollegen. Aufgrund der Annäherung der Theologinnenarbeit an das vorher männlich geprägte Pfarramt, der Sparmöglichkeiten bei einer Integration in die landeskirchlichen Predigerseminarkurse und der differenten Auffassungen über die Theologinnenarbeit boten die drei VELK-DDR-Kirchen in den 70er Jahren keine geschlechtsspezifischen Kurse mehr für Theologinnen an. Eine solche Integration hatte bereits in den 50er Jahren der Geistliche Ausschuß der mecklenburgischen Landessynode angedacht und die MPK gefordert. Spezifische Qualifikationsangebote und Frauenförderpläne, wie sie der staatliche Bereich in der DDR in den 50er, 60er und 70er Jahren entwickelte, existierten in der Kirche nicht. Statt dessen wollte Landesbischof Beste eher alles vermeiden, was die Theologinnenausbildung attraktiv machen konnte.

Viele der Theologinnen, die in den 70er und 80er Jahren in den kirchlichen Dienst traten, hatten bereits vor ihrem Theologiestudium eine Berufsausbildung abgeschlossen und teilweise einige Jahre Berufspraxis. Für manche von ihnen war das Theologiestudium aufgrund ihres kirchlichen Engagements oder ihrer Herkunft aus einer Pastorenfamilie der einzige Zugang zu einem akademischen Ausbildungsweg bzw. zu einer relativ selbstbestimmten, staatlich wenig beeinflußten Ausbildung.

So ist insgesamt festzustellen, daß die Kirche einerseits keineswegs die theologische Ausbildung von Frauen besonders förderte - im Gegensatz zur Frauenföderung im staatlichen Bereich der DDR in den 50er, 60er und 70er Jahren. Allerdings hatte bis zum Ende der DDR nur ein kleiner Teil der Frauen Zugang zu einem Studium (6,7%). Andererseits bot die mecklenburgische Kirche durch ihre Akzeptanz der theologischen Ausbildung an kirchlichen Hochschulen auch für solche Frauen eine einem akademischen Studium entsprechende Berufsmöglichkeit an, die im staatlichen Bereich aufgrund ihrer kirchlichen Prägung keine Chance hatten.

*Anstellungsformen*

Obwohl die Landessynode 1929 im Anschluß an ihren Beschluß über die Zulassung von Theologinnen zu den kirchlichen Prüfungen den OKR aufforderte, einen Entwurf für die Anstellung von Theologinnen vorzulegen, erfolgte keine entsprechende Klärung bis Anfang der 50er Jahre. Die Landessynode übernahm die seit Ende der 20er Jahre im staatlichen Bereich für Beamtinnen als Möglichkeit beschlossene Richtlinie, nur ledige Frauen beamtenähnlich anzustellen. Das Beschäftigungsverhältnis der BK-Vikarinnen war wie das ihrer männlichen Kollegen eher improvisiert. Ab Mitte der 50er Jahre wurde über die Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen auch hinsichtlich des Anstellungsverhältnisses diskutiert. Anläßlich einer aktuellen Problemlage stellte die Landessynode 1964 fest, daß die Theologinnen zum geistlichen Stand zu rechnen waren. Erst ab 1965 konnten auch offiziell verheiratete Theologinnen ein pastorales Anstellungsverhältnis entsprechend ihrer Qualifikation übernehmen, jedoch weiterhin als Einzelfall und mit selbständigem Interventionsrecht des OKR. Dieser bot manchen verheirateten Theologinnen die Möglichkeit zu Teilbeschäftigung, Beurlaubung, Entlassung und Wiederanstellung.

Nach Auffassung des Oberkirchenrats und Landesbischofs Rathke sollten die Theologinnen möglichst als Angestellte entsprechend dem staatlichen Arbeitsrecht arbeiten und in der staatlichen Versicherung SVK versichert sein. Insbesondere bei Teilbeschäftigung lehnten sie eine Übernahme ins Beamtinnenverhältnis ab. Den Vorzug dieser besonderen Anstellungsform sahen sie in der darin liegenden Entfernung der Theologinnenanstellung vom deutschen Beamtenrecht, die andere aus theologischen Gründen forderten. Auch aus praktischen Gründen schien der Kirchenleitung diese Anstellungsform vorteilhafter: Ein Wechsel in ein nichtpastorales Arbeitsfeld war leichter und der Staat sollte sowohl Mutterschaftsurlaub als auch Altersversorgung bezahlen. Die Landessynode befürchtete jedoch finanzielle Nachteile für die Theologinnen und lehnte die SVK-Anstellung als "normale" Anstellungsform für teilzeitbeschäftigte Theologinnen ab. Trotzdem waren viele der verheirateten und auch mache der ledigen älteren Theologinnen SVK-versichert und im Angestelltenverhältnis. Dies bedeutete, daß ihnen keine Pfarrstelle übertragen werden konnte. Sie wurden nur mit deren Verwaltung beauftragt.

Die Theologinnen gehörten in der DDR zu der Minderheit der Frauen, die nicht in einem staatlichen Betrieb arbeiteten. Gleichzeitig waren viele der Theologinnen im gleichen Anstellungs- und Versicherungsstatus wie die Mehrheit der anderen Frauen. Im Unterschied zu anderen verheirate-

ten Frauen und Müttern im berufsfähigen Alter erwartete ihr Arbeitgeber von ihnen keineswegs die volle Berufstätigkeit, sondern ließ sie erst ab Mitte der 60er Jahre offiziell zur Erwerbsarbeit zu. Wie ein Drittel der erwerbstätigen Frauen in der DDR arbeiteten auch viele der verheirateten Theologinnen als Teilzeitbeschäftigte. Die Kirchenleitung begründete zunächst diese Beschränkung auf Teilzeitarbeit nur für Frauen mit der verfassungsrechtlichen Regelung in der DDR. Jedoch änderte sie daran nichts, als ab den 80er Jahren im gesellschaftlichen Bereich auch für Väter eine zeitliche Reduzierung ihrer Erwerbsarbeit möglich wurde.

*Arbeitsfelder*

In Übereinstimmung mit den auch im gesellschaftlichen Bereich dominierenden geschlechtsspezifischen Arbeitsfeldern für Frauen galten zur Zeit der Weimarer Republik als erste mögliche Arbeitsfelder für Theologinnen die seelsorgerliche und pädagogische Arbeit an ihren Geschlechtsgenossinnen, vor allem in den Frauenabteilungen geschlossener Anstalten. Öffentliche Tätigkeiten, wie z.B. Predigt, Sakramentsverwaltung, Amtshandlungen und die Leitung des Kirchgemeinderates, waren ihnen dagegen untersagt. Wo sie mit einem Berufskollegen kooperieren sollten, waren sie als seine Helferin vorgesehen, analog zur Einführung der Helferinnenberufe in anderen gesellschaftlichen Arbeitfeldern. Die Berufspraxis der ersten mecklenburgischen Theologinnen zur Zeit des Nationalsozialismus entsprach weitgehend diesem Konzept. Inwieweit z.B. Lydia Schröder im Bereich der übergemeindlichen weiblichen Jugendarbeit selbständig Verantwortung trug, ist den spärlichen Zeugnissen ihrer Arbeit nicht zu entnehmen.

Nach 1945 blieb dieses Konzept eines geschlechtsspezifischen Arbeitsfeldes, das auf eine Arbeit an den eigenen Geschlechtsgenossinnen sowie Alten, Kranken und Kindern konzentriert sein sollte, in der kirchlichen Diskussion weiterhin gültig - auch wenn es sowohl im gesellschaftlich-staatlichen Bereich als auch in der Theologinnenpraxis überholt war. So kamen Frauen in traditionelle Männerberufe und leitende Positionen, und Theologinnen waren oft selbständig in Kirchgemeinden inklusive Vorsitz des Kirchgemeinderates tätig. Die Theologinnen selbst strebten einen Freiraum für Experimente und neue pastorale Arbeitsfelder an statt einer Übernahme der traditionell von ihren männlichen Kollegen wahrgenommenen Tätigkeiten. Sie lehnten jedoch die ihnen von Landesbischof Beste wiederholt nahegelegten Tätigkeiten im Bereich von Diakonie, Mission, Katechetik und Frauenarbeit als frauengemäße Arbeitsfelder ab und bevorzugten die kirchgemeindlichen Arbeitsfelder. Erst in den 70er und 80er Jahren strebten manche verheiratete Theologinnen übergemeindliche Arbeitsfelder an, in der Hoffnung auf eine leichtere Verbindung von Beruf und Familie. Das Konzept frauenspezifischer Arbeitsfelder gaben die Theologinnen in den 60er Jahren auf. Die Kirchenleitung griff es angesichts der Diskussion um die Arbeitsteilung von TheologInnenehepaaren auch nach der prinzipiellen Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen wieder auf, wenn sie z.B. vorschlug, daß "sie" die Aufgaben übernehmen sollte, die in der Nähe des Hauses anfallen, und ggf. "ihn" vertreten sollte, sofern er krank oder auf einer Tagung war. Vor allem die mit einem Berufskollegen verheirateten Theologinnen identifizierte sie primär mit ihren Verpflichtungen als Frau und Mutter - in Übereinstimmung mit der gesellschaftlichen Entwicklung in den 70er und 80er Jahren, die eine verstärkte Rückkehr von Frauen in die traditionellen Frauenberufe brachte. Ebenfalls in Übereinstimmung mit der gesellschaftlichen Partizipation von Frauen an Leitungsaufgaben auf lokaler Ebene ist die Übernahme von Gemeindepfarrstellen durch Theologinnen zu beurteilen. Einige Theologinnen wurden zu Pröpstinnen gewählt und bekamen Anteil an Leitungsaufgaben.

*Arbeitsbedingungen (Lohn, Lebensform, Dienstwohnung, Dienstwagen)*

Der theoretisch in der Weimarer Republik geltende, jedoch in vielen Bereichen nicht verwirklichte Grundsatz, "gleicher Lohn bei gleicher Ausbildung“, war auch in den ersten Diskussionen um die Entlohnung der Theologinnenarbeit in der mecklenburgischen Landessynode umstritten. So lautete bereits 1929 das Argument, daß es sich bei der TheologInnenbesoldung nicht um einen Lohn entsprechend einer geleisteten Arbeit, sondern um eine Alimentation gemessen an dem nötigen Aufwand zur Unterhaltssicherung handle. Diese aber sei bei einer ledigen Frau geringer als bei einem verheirateten Mann. Nachdem die Synode in dieser Frage keine Einigung erzielen konnte, traf sie keine Regelung. Im Unterschied zur Vorlage des OKR, die sich an dem im staatlichen Bereich Üblichen orientierte, sollte die Kirche beim zwangsläufigen Ausscheiden aus dem Anstellungsverhältnis bei Heirat keine Abfindung bezahlen. Ein Entwurf für die Besoldung der Pfarramtshelferin gestand dieser 80% des Pastorengehalts zu.

Nach 1945 begründete Landesbischof Beste seine - im Widerspruch zum geschlechtsunspezifischen Entlohnungsgrundsatz der DDR-Verfassung stehende - Auffassung, daß die Theologinnen nur 90% der für männliche Theologen vorgesehenen Besoldung erhalten sollten, wiederum damit, daß die Haushaltsführung einer ledigen Theologin billiger sei als die eines verheirateten Theologen. Die Kirche habe ein Recht zur selbständigen Regelung ihrer Besoldung. Er gab außerdem "psychologische Gründe" als Hindernis für eine Angleichung an. Ab Mitte der 50er bis Mitte der 60er Jahre forderten 1957 die MPK, 1962 der Nachwuchsausschuß der Synode und 1963 der synodale Vikarinnenausschuß eine geschlechtsunspezifische Angleichung der Besoldung. Allerdings sollten die Theologinnen weiterhin nur bis Stufe 9 statt 11 der Kirchlichen Besoldungsordnung aufrücken können. Die weitgehende besoldungsmäßige Gleichstellung sollte angesichts des ohnehin im gesellschaftlichen Maßstab geringen Pastorenlohns wenigstens einen gewissen Anreiz für Frauen zum Theologiestudium darstellen. 1965 beschloß schließlich die Synode, die Geschlechter hinsichtlich Besoldung und Versicherung gleichzustellen. Allerdings sollten die Witwer von Theologinnen in der Regel keine Hinterbliebenenversorgung erhalten. Die Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe erhielt nicht den für landeskirchliche Leitungsstellen üblichen Zuschlag.

In den Interviews äußerten die befragten Theologinnen sich je nach Lebens- und Anstellungsform zu ihrem Gehalt. Ledigen Theologinnen, die ebenso viel wie ihre männlichen Kollegen verdienten, erschien ihr Gehalt eher gering. Manche betonten, daß das Westgeld über die Bruderhilfe eine sehr willkommene Ergänzung gewesen sei. Die Mehrzahl akzeptierte die relativ niedrige Besoldungshöhe im Hinblick darauf, daß ihre Landeskirche nicht über mehr Ressourcen verfügte, die Gehälter aller kirchlichen MitarbeiterInnen angeglichen wurden und ihr Gehalt dem der Mehrzahl ihrer Gemeindeglieder ähnlich war. Für die verheirateten Theologinnen, insbesondere die Teilbeschäftigen, stellte ihre Besoldung eher eine Art Zuverdienst dar.

Insgesamt ist hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Angleichung der Besoldungshöhe festzustellen, daß dies faktisch auch in der Gesellschaft nicht gelungen war. Dort waren deutliche geschlechtshierarchische Lohndifferenzen festzustellen. So verdiente die Mehrheit der Frauen in der DDR zwischen 700 und 1000 Mark, während der Durchschnittverdienst von Männer zwischen 900 und 1500 DM lag.

Hinsichtlich der Lebensform stellte die Entscheidung der Landessynode bis 1965, nur ledige Frauen in den pastoralen Dienst zu nehmen, aus gesellschaftlicher Perspektive eine Art Anachronismus dar, da seit 1920 der Lehrerinnenzölibat aufgehoben war. Nach einer vorübergehenden Wiederein-

führung für Beamtinnen in der Depressionsjahren Ende der 20er und zu Beginn der 30er Jahre war die Zölibatsregelung offiziell aus den staatlichen Gesetzen verschwunden. Die ELLM diskutierte darüber vor allem ab Mitte der 60er Jahre. In den Augen mancher männlicher Diskussionsteilnehmer stand die lebenslange uneingeschränkte Verpflichtung, die aus der Ordination erwuchs, in Konkurrenz zu den Verpflichtungen aus Ehe und Familie, für die sie ausschließlich Frauen als zuständig ansahen. Die Kirchengesetze von 1965 ermöglichten erstmals eine Kombination von Beruf und Familie, wobei der Oberkirchenrat das Recht zu einem beurlaubenden Eingreifen in die Tätigkeit einer verheirateten Theologin behielt, wenn die Theologin durch familiäre Verpflichtungen an der Wahrnehmung ihrer beruflichen Aufgaben verhindert zu sein schien. Noch Ende der 60er Jahre versuchte Landesbischof Beste, verheiratete Theologinnen vom Zweiten Examen abzuhalten. Der 1970 neugewählte Landesbischof Rathke unterstützte dagegen verheiratete Theologinnen beim Weg durch Vikariat und Predigerseminar in die Gemeindearbeit und begründete dies mit guten Erfahrungen. Gleichzeitig konzipierte er jedoch auch für TheologInnenehepaare stärker konventionelle geschlechtshierarchische Modelle der Arbeitsteilung, wie z.B. Teilbeschäftigung, Beschäftigung auf einer MitarbeiterInnenstelle usw. Im gesellschaftlichen Bereich übliche Unterstützungsmaßnahmen für die Berufsausübung von Müttern in Form monatlicher Haushaltstage, Arbeitszeitverkürzung, Teilzeitmöglichkeiten und Urlaub zur Betreuung von kranken Kindern übernahm die ELLM teilweise auch für die Gestaltung der Theologinnenarbeit.

Über einen Dienstwagen, ein Privileg gegenüber vielen anderen erwerbstätigen Frauen in der DDR, verfügten vor allem die jüngeren Theologinnen in Landgemeinden. Manche von ihnen wiesen jedoch darauf hin, daß die privat zu bestreitenden Unterhaltskosten für einen Wagen relativ hoch waren.

Viele ledige Theologinnen wohnten lange Zeit in miserablen Wohnverhältnissen, z.B. ohne Küche und Bad, oft mit den inzwischen pflegebedürftigen Müttern. Manche der jüngeren Theologinnen hatten sich längere Zeit mit der Renovierung des Pfarrhauses beschäftigt. Andere Theologinnen, so z.B. alle mit einem Berufskollegen verheirateten Theologinnen in übergemeindlichen Arbeitsfeldern, wohnten in der Dienstwohnung ihres Ehemannes oder in einer Privatwohnung. Als ein Relikt der geschlechtshierarchischen Diskriminierung von Pastorinnen ist zu betrachten, daß das Pastorinnengesetz von 1972 festlegte, daß der Landessuperintendent entscheiden sollte, ob eine verheiratete Theologin ein Dienst- oder Amtszimmer benötigte.

Ihre Freizeit beurteilten die befragten Theologinnen - ähnlich wie die Mehrheit der Frauen in der Gesellschaft - als viel zu gering. Problematisch für alleinstehende, aber auch verheiratete Theologinnen war, daß ihre Freizeit im gegenläufigen Rhythmus zu der Arbeit und Freizeit von Menschen in anderen Berufen lag.

*Das Verhältnis von Geschlechterdifferenz und Berufsbild*

Die in der Weimarer Republik im gesellschaftlichen Bereich vorherrschende Auffassung einer Korrespondenz zwischen Geschlecht und Beruf, im Sinne einer Berufsausübung vor der Ehe, einer Priorisierung der Mutterschaft gegenüber einer qualifizierten Erwerbsarbeit und einer Diskriminierung der weiblichen Erwerbsarbeit durch die Doppelverdienerkampagne war auch im kirchlichen Bereich zu beobachten. Der Theologinnenberuf sollte mit den als weiblich-geschlechtsspezifisch erachteten Charakteristika weibliche Keuschheit und Tendenz zur Hingabe, weniger autoritäres Auftreten und geringerer Stimmgewalt harmonieren. Der widersprüchliche nationalsozialistische

Umgang mit Weiblichkeit und weiblicher Berufsarbeit gewann für die geringe Zahl mecklenburgischer Theologinnen kaum Bedeutung.

Nach 1945 war ein deutlicher Widerspruch zwischen der im gesellschaftlich-staatlichen Bereich der DDR propagierten geschlechtsunspezifischen Beteiligung auch von Frauen an allen Formen der Erwerbsarbeit und der Vorstellung ihrer durch ökonomische Selbständigkeit zu gewinnenden Emanzipation einerseits und der kirchlichen Haltung andererseits festzustellen. Hier dominierte die Tendenz, am bürgerlichen Frauenbild festzuhalten. Praktischen Erfahrungen von Theologinnen in für sie ungeeignet geltenden Arbeitsfeldern führten dazu, daß dieses Frauenbild und diese Konzeption des Theologinnenberufs zunächst im Einzelfall und dann generell in Frage gestellt wurde.

1972 setzte sich dann offiziell eine geschlechtsunspezifische Berufsstruktur durch. Allerdings wurden weiterhin ausschließlich für Frauen Einschränkungen ihrer beruflichen Verpflichtungen zugunsten von Ehe und Familie vorgesehen. Dieser Widerspruch fand sich auch im gesellschaftlichen Bereich, obwohl 1968 eine Verfassung verabschiedet worden war, die alle Rechtsverhältnisse aufhob, die eine ungleiche Behandlung von Mann und Frau hervorriefen. Aus der Frauenförderung wurde wieder vor allem Familienförderung. Frauen wurden weder weiterhin in größerem Maße für traditionell männliche Berufsfelder geworben noch für Leitungsfunktionen qualifiziert. Männer wurden erst sehr spät und in geringem Umfang zur Wahrnehmung ihres Anteils an familiären Reproduktionsarbeiten von der Erwerbsarbeit freigestellt.

*Berufliche Organisation*

Zur Zeit der Weimarer Republik zeigte die mecklenburgische Kirchenleitung zunächst Interesse an der Berufskonzeption und den Organisationsansätzen der ersten deutschen Theologinnen. Als sich zwei der wenigen mecklenburgischen BK-Theologinnen mit ihren männlichen BK-Vikarskollegen trafen, spürten sie bei diesen wenig Begeisterung. In den 50er Jahren sammelte Elisabet Asmus, die seit Ende der 40er Jahre Leiterin des Katechetischen Seminars in Schwerin war, die langsam wachsende Zahl mecklenburgischer Theologinnen zu jährlichen Treffen. Dort besprachen die Theologinnen ihre spezifischen Berufserfahrungen, Probleme mit männlichen Kollegen, Fragen der privaten Lebensgestaltung, Konflikte aus den beruflichen Verpflichtungen, z.B. bei der Versorgung von Eltern, und Perspektiven einer befriedigenden Berufskonzeption. Anläßlich einer Delegierung zu einer Begegnungstagung der landeskirchlichen Vertrauenstheologinnen strebte Elisabet Asmus Mitte der 50er Jahre die Anerkennung durch die mecklenburgische Kirchenleitung an, die diese jedoch nicht offiziell aussprach. Auch als konkrete Fragen anstanden, suchte die Kirchenleitung nicht den direkten Kontakt mit den Theologinnen. Bei der Auswahl der Dienstkleidung sprach sie ihnen sogar ein Mitspracherecht ab.

Die unterschiedlichen Auffassungen der Theologinnen über ihr zukünftiges Berufsbild brachten in den 60er Jahren die in der Synode vertretenen Theologinnen dort zur Sprache. Sie versuchten, die unterschiedliche Meinungen wiederzugeben, offensichtlich allerdings ohne unter den Theologinnen eine offizielle Meinungsbildung hergestellt zu haben. Inwiefern der starke Drang zur Organisierung im gesellschaftlichen Bereich, die Tendenz, keine schriftlichen Dokumente über innerkirchliche Meinungsverschiedenheiten zu verfassen, oder auch mangelnde Ressourcen zur geringen Organisierung der mecklenburgischen Theologinnen beigetragen haben, ist schwer zu beurteilen. Anfang der 70er Jahre traten die Theologinnen für eine Aufhebung der Differenz zwischen Pastorinnen und Pfarrvikarinnen ein. Alle Theologinnen sollten alle geistlichen Rechte erhalten. Zu Unstimmigkeiten und verschiedenen Prioritäten für das weitere Vorgehen kam es inner-

halb des Konvents aufgrund der verschiedenen Lebenssituationen. Für die alleinstehenden älteren Pastorinnen hatte die Ordination als Zugang zu einer uneingeschränkten Berufsausübung Priorität, während für die verheirateten jüngeren Theologinnen die Aufhebung des Zölibates und die Schaffung neuer Arbeitsformen, z.B. Teilbeschäftigung, größere Dringlichkeit hatten.

Nach der weitgehenden Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen sank wiederum das Interesse am mecklenburgischen Theologinnenkonvent. Für viele stellte der gesamtdeutsche Konvent einen wichtigen Treffpunkt dar. Andere erachteten einen frauenspezifischen Treffpunkt als überflüssig. Manche der Theologinnen schließlich sahen in dem landeskirchenweiten "FEMI-Kreis", in der verschiedene kirchlich engagierte Frauen feministisch-theologische Ansätze entwickelten, den entscheidenden Ort für ihre Organisierung.

Insgesamt ist festzustellen, daß der mecklenburgische Theologinnenkonvent - offensichtlich wie andere frauenspezifische Organisationen in der DDR - in den 70er und 80er Jahren wenig Resonanz fand.

*Umgang mit Differenzen zwischen Frauen*

Manche der Theologinnen der "ersten Generation", die in den 20er Jahren zur Schule gegangen sind, betonten das Außergewöhnliche ihrer Situation im Verhältnis zu dem für andere Frauen und Mädchen Üblichen. M.L. Henry wies auf das Schicksal ihrer als "nichtarisch" eingestuften Studienkollegin Gerda Friedmann hin, die während der NS-Herrschaft ins Exil gehen mußte. Die Situation der ab Beginn der 80er Jahre in die DDR kommenden ArbeitsmigrantInnen aus Angola, Mosambique und Kuba nahmen offensichtlich nur wenige Theologinnen bewußt wahr. Diese schufen Begegnungsmöglichkeiten und setzten Solidaritätsaktionen in Gang.

In den Interviews beschrieb die Mehrzahl der Theologinnen ihr Verhalten zu den "anderen" Frauen in der Gemeinde bzw. in der DDR-Gesellschaft so: Ihr Pastorinnenlohn war im Verhältnis zum Verdienst anderer Frauen relativ niedrig. Ihre bessere Ausbildung habe sie jedoch gegenüber anderen privilegiert. Insbesondere die älteren Theologinnen betonten, daß sie eine große Nähe zu den anderen kirchlichen MitarbeiterInnen und Menschen in der Gemeinde verspürten, vor allem zu den Frauen aufgrund des gemeinsamen Alltags und des verbindenden Frauseins. Einige der jüngeren Theologinnen betonten auch das Gefühl der Verbundenheit infolge der eigenen Herkunft vom Dorf. Andere empfanden eher eine Distanz aufgrund unterschiedlicher Lebensformen, Sprachebenen und Interessen. Ihren Umgang damit beschrieben sie als darauf ausgerichtet, die eigene Situation bewußt wahrzunehmen und nicht zu verschleiern.

*Explizite Äußerungen*

Zur Zeit der Weimarer Republik orientierte sich der mecklenburgische Oberkirchenrat bei dem Entwurf von Regelungen für die Theologinnenarbeit an dem im staatlichen Bereich für Beamtinnen geltenden Recht, das die Beendigung der Erwerbsarbeit bei Eheschließung und eine Abfindungszahlung vorsah. Die mecklenburgische Synode akzeptierte die Übernahme der staatlichen Regelung nicht widerspruchslos.

Nach 1945 suchte die mecklenburgische Kirchenleitung sich eher als ein eigenständige Auffassungen und ein eigenständiges Recht vertretendes Subjekt gegenüber den gesellschaftlich-staatlichen Regelungen zu profilieren. So entfernte sie bei der Überarbeitung der Vikarinnengesetze im Jahre 1954 die Möglichkeit zur Übernahme von Theologinnen aus dem staatlichen Dienst.

Sie lehnte die von einem Landessuperintendenten mit Hinweis auf die Gleichstellung der Geschlechter in der DDR-Verfassung angestrebte geschlechtsunspezifische Angleichung der Besoldung der TheologInnen unter Hinweis auf eigene theologische Konzeptionen und die kirchliche Rechtsautonomie ab. Andererseits akzeptierte sie die in der DDR-Verfassung festgelegte uneingeschränkte Arbeitspflicht für Männer. Diese machte es ihrer Meinung nach unmöglich, daß Männer entweder lediglich einen kirchlichen Halbtagsjob übernahmen oder diesen mit einer Erwerbsarbeit in einem staatlichen Betrieb kombinierten. Andererseits nahm sie jedoch auch die gesellschaftliche Entwicklung der Frauensituation in der DDR wahr und griff in ihren eigenen Regelungen teilweise darauf zurück, z.B. hinsichtlich der Beurteilung des durchschnittlichen Heiratsalters, der Regelungen für Entbindung, Beurlaubung und Mutterschaftsurlaub und des früheren Ruhestandsalters von Frauen. Durch ihr Plädoyer für die Regelung der Anstellungsverhältnisse von Frauen nach dem staatlichen Anstellungs- und Sozialversicherungsrecht, mit dem Ziel, kirchliche Finanzen nicht mit der Zahlung von Entbindungs- und Mutterschaftsurlaub sowie Altersversorgung zu belasten, nahm sie sogar die dadurch entstehende Situation in Kauf, daß eventuelle Arbeitskonflikte zwischen Theologinnen und Kirchenleitung vor staatlichen Gerichten auszutragen gewesen wären. Die Gegner der Frauenordination begründeten ihre Ablehnung einer vollen pastoralen Erwerbsarbeit der Theologinnen damit, daß dies eine falsche Anpassung an das gesellschaftliche Leitbild sei. Dieses sei verbunden mit Säkularisierungstendenzen und führe zu Hemmungslosigkeiten. Die BefürworterInnen der Frauenordination betonten dagegen eher, daß die Frauen anstelle der Männer in Gesellschaft und Familie einspringen müßten, weil diese versagten. Ziel sei nicht eine Angleichung der Frauen an die Männer.

In den Interviews gaben die befragten mecklenburgischen Theologinnen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation von Frauen an. So hatten es ihrer Meinung nach in der Gesellschaft ledige Frauen schwerer, angesichts der an sie gestellten Erwartung, sich nahezu unbegrenzt ihrer Arbeit zu widmen. In repräsentativen Leitungsfunktionen in Kirche und Gesellschaft seien bisher nur einige Alibifrauen anzutreffen, sowohl im politischen als auch im kirchlichen Bereich. Weder hier noch dort seien familienfreundliche Arbeitszeiten und Arbeitsstrukturen vorzufinden. Leitungsfunktionen nähmen Frauen bestenfalls auf der Ortsebene wahr. Grundsätzlich habe bis zur Wendezeit eine deutliche Distanz zwischen den gesellschaftlich und den kirchlich engagierten Frauen bestanden. Tendenziell seien Frauen in der Kirche noch weniger in Leitungspositionen und stärker in traditionellen Ehrenämtern gewesen.

### 5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Struktur auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Die Partizipation kirchlich-institutioneller Organe*

In der Weimarer Republik zeigten sich sowohl die mecklenburgische Landessynode als auch Landesbischof Behm interessiert an der Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit. Sie erklärten sich als eine von wenigen deutschen Kirchen bereit, gegebenfalls Theologinnen für einen beschränkten Wirkungsbereich zu ordinieren und ihnen die Sakramentsverwaltung zu übertragen. Ende der 20er Jahre verabschiedeten sie Gesetze, um die Vorbildung von Theologinnen zu regeln, ohne daß mecklenburgische Theologinnen vorhanden waren. Zu dieser offenen Haltung trug vermutlich der volksmissionarische Impetus des ersten mecklenburgischen Landesbischofs Heinrich Behm und

die Denkart der mecklenburgischen SynodalInnen bei. Auch der 1930 gewählte Landesbischof Heinrich Rendtorff zeigte sich offen für die Theologinnenarbeit, allerdings ohne weitere konkrete Vorstellungen zu entwerfen. Der mecklenburgische Oberkirchenrat als oberste kirchliche Verwaltungsbehörde entwickelte - gegen den Auftrag der Landessynode - keinen Gesetzentwurf, um die Versorgung von Theologinnen zu klären.

Die von Deutschen Christen usurpierte mecklenburgische Kirchenleitung, die auch die Landessynode außer Kraft setzte, beschäftigte sich offenbar nicht mit der Theologinnenarbeit. Eine Anfrage bezüglich einer mecklenburgischen Theologin, die sich der BK zurechnete, beantwortete sie damit, daß ihr die genannte Person nicht bekannt sei. Die Bekennende Kirche Mecklenburgs wiederum, die die rechtmäßige Übernahme der Kirchenleitung in Mecklenburg beanspruchte, nahm die Mitarbeit von Theologinnen in den verschiedenen Bereichen Gemeinde, Jugendarbeit und Anstalten sowie als persönliche Referentin des BK-Führers in Anspruch. Sie ließ Theologinnen zu den gleichen Examina zu. Jedoch kümmerte sie sich wenig um deren volle Integration in die Bekennende Kirche und ihr materielles Überleben.

Als nach 1945 der mecklenburgische BK-Führer Beste Landesbischof wurde, vertrat dieser eine äußerst restriktive Position hinsichtlich der Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit. Er orientierte sich wesentlich an dem, was in den VELKD- und später in den VELK-DDR-Kirchen üblich war. Erweiterungsvorschläge, die teilweise eher als Legalisierungsvorschläge der bereits von mecklenburgischen Theologinnen getanen Arbeit anzusehen waren, und die teils die Synode, teils die Mecklenburger Pastorenschaft an den OKR richtete, wies Landesbischof Beste in den 50er Jahren zurück. Lediglich zur Regelung von Einzelfragen wie Dienstkleid, Ausbildung und Arbeitsfeld erklärte er sich bereit, wobei er auch hier eine enge Anlehnung an die anderen VELKD-Kirchen anstrebte.

Entscheidende Impulse für die Veränderung der mecklenburgischen Regelungen der Theologinnenarbeit bis hin zur Ermöglichung der Ordination in Einzelfällen im Theologinnengesetz von 1965 gingen in den Nachkriegsjahren 1945 bis 1965 von der Landessynode und insbesondere deren Ausschuß für Geistliche Angelegenheiten aus. Dieser äußerte 1954 die Bitte, das Gesetz von 1929 neu zu fassen und einen Stellenplan aufzustellen. Im Jahre 1962 richtete der synodale Ausschuß für Nachwuchsfragen an die Synode die Bitte, die Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen gleichzustellen. Dies führte letztlich dazu, daß die Gestaltung des Amtes der Theologin in der Kirche bei der Herbstsynode 1963 offizielles Synodenthema war. Die SynodalInnen diskutierten sowohl die theologischen Aspekte und die Position in der VELKD als auch die praktische Entwicklung und den Widerspruch zwischen Recht und Praxis der Theologinnenarbeit in der mecklenburgischen Kirche. Als Ergebnis setzten sie einen synodalen Theologinnenausschuß ein, dem auch zwei Theologinnen und zwei Laiinnen angehörten. Die dem Aussschuß von der Synode aufgegebene Themenliste wies bereits auf die von der Synode gewünschte Neukonzeption der Regelungen für die Theologinnenarbeit hin: allgemeine/spezielle Ordination; neue Amtsbezeichnung; Aufgabenbereich (Gemeindepredigt; Sakramentsverwaltung); Rechtstellung; Geistlich/Verbeamtete Anstellung; Dienstanweisung; Ausscheiden bei Heirat; Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur.

Nach einer erneuten Diskussion über die Theologinnenarbeit verabschiedeten die SynodalInnen drei Grundsätze, die maßgeblich für die Weiterarbeit an einem Gesetzentwurf für die Theologinnenarbeit sein sollten: Wenn Theologinnen in ihrem Arbeitsbereich die öffentliche Wortverkündi-

gung und Sakramentsverwaltung übertragen bekämen, sollten sie auch ordiniert werden. Ordiniert sollten sie jedoch nur dann werden, wenn wahrscheinlich erschien, daß sie auf Lebenszeit im kirchlichen Dienst bleiben würden. Der ordinierte Dienst sollte nur eine Möglichkeit in einer Reihe von vielen Formen der Theologinnenarbeit sein. Kriterium für die Formulierung dieser Leitsätze als Kompromiß war der Wunsch der SynodalInnen, insbesondere des synodalen Theologinnenausschusses, einen sinnvollen Einsatz der dringend für den pastoralen Dienst benötigten Theologinnen zu ermöglichen. Der Kompromiß erwuchs aus der gewonnenen Einsicht, daß eine Übereinstimmung aller Beteiligten in allen dogmatischen und exegetischen Fragen nicht absehbar war. Als zentrales Problem diskutierte die mecklenburgische Landessynode Mitte der 60er Jahre die Un-Möglichkeit einer Vereinbarung von Ehe und Ordinationspflichten für Theologinnen. Als Vorschlag für ein differenziertes Vorgehen entsprechend der unterschiedlichen Lebensformen von Theologinnen formulierte schließlich der synodale Theologinnenausschuß einen Gesetzentwurf, der drei unterschiedliche Formen der Theologinnenarbeit vorsah.

Der mecklenburgische Oberkirchenrat mit Landesbischof Beste an der Spitze strebte auch weiterhin eine Orientierung an den anderen VELKD-Kirchen an. Entsprechend den VELKD-Richtlinien von 1956 und 1963, wobei letztere nicht mehr offiziell verabschiedet wurden, wollte Landesbischof Beste weiterhin an der Konzeption eines Amtes sui generis und der Charakterisierung der Theologinnenarbeit als eines kirchlichen Dienstes festhalten, der einer Ordination bedurfte. Zur Konkretisierung seiner Vorstellungen setzte er 1964 parallel zum synodalen Vikarinnenausschuß einen vom OKR berufenen Vikarinnenausschuß ein. Nachdem jedoch auch OKR Gasse angesichts der synodalen Diskussion und der mecklenburgischen Theologinnenpraxis nur noch die Alternative eingeschränkte Ordination oder ausgeweitete Einsegnung für möglich hielt, deren theologische Begründung kaum mehr zu vermitteln war, willigte Landesbischof Beste Anfang 1965 in ein gemeinsames Handeln von Synode und OKR auf der Grundlage des vom synodalen Theologinnenausschuß erarbeiteten Gesetzentwurfes ein und beteiligte sich an der Überarbeitung dieses Gesetzentwurfes bis zu einer Vorlage, der die Landessynode zustimmte.

Nach der Verabschiedung des Gesetzes von 1965 hielt die mecklenburgische Landessynode auch angesichts des Häresievorwurfes einiger Gegner des Gesetzes, die die Synode der Häresie und der Verletzung des Bekenntnisses beschuldigten und den Status confessionis ausriefen, uneingeschränkt an dem beschlossenen Gesetz fest, das auch die Möglichkeit der Ordination von Theologinnen einschloß. Landesbischof Beste und der Oberkirchenrat versuchten, in dem geschlechtsspezifischen Ordinationsformular für Theologinnen dem Zwischenstatus dieser geistlichen Handlung zwischen der vollen Ordination von männlichen Theologen zum gemeindeleitenden Amt und der Einsegnung von Theologinnen und anderen MitarbeiterInnen im kirchlichen Dienst Ausdruck zu verleihen.

Die ersten Ordinationen von Theologinnen fanden bald nach der Verabschiedung des Gesetzes statt. Landesbischof Beste versuchte jedoch weiterhin, Theologinnenstellen für den von ihm bevorzugten übergemeindlichen Dienst, im Bereich von Diakonie und Mission, Katechetik und Frauenarbeit, zu schaffen. Wo im gemeindlichen Bereich Probleme mit der Schaffung von Stellen für ordinierte Theologinnen auftraten, zeigte der Oberkirchenrat dagegen wenig Engagement, wie eine Darstellung dreier Konfliktfälle bei der Frühjahrssynode 1966 zeigte.

Eine neue Initiative zur Erweiterung der Arbeitsmöglichkeiten, z.B. auch verheirateter Theologinnen, und zur Übernahme der Gemeindeleitung durch Theologinnen aufgrund der inzwischen

gesammelten Erfahrungen und der Entwicklung in den anderen lutherischen Kirchen, kam 1969 erneut aus dem synodalen Bereich, von dem Vorsitzenden des vorherigen synodalen Theologinnenausschusses, dem Gemeindepastor Dr. Rathke. Als dieser 1970 in das Amt des mecklenburgischen Landesbischof gewählt wurde, folgte daraus auch eine Kooperation von Landessynode und Oberkirchenrat bei der Revision des Theologinnengesetzes von 1965 bis hin zur Frauenordination für alle mecklenburgischen Theologinnen mit zweitem Examen auf der Basis einer Integration der Theologinnen in das bisher männlichen Theologen vorbehaltene Pfarrerrecht. Ein entsprechender Entwurf von Oberkirchenrat Siegert und Landesbischof Rathke, der eine geschlechtshierachische Schlechterstellung vor allem der verheirateten Theologinnen bei ihrer Einordnung in den Angestelltenstatus vorsah, um damit die Versorgung für den Mutterschaftsurlaub zu sparen, verabschiedeten die SynodalInnen erst nach einer Verbesserung zugunsten dieser in ihren Augen schon sehr benachteiligten Gruppe von Theologinnen mit einer eindeutigen Mehrheit.

Nach der weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der mecklenburgischen Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen kam es in der mecklenburgischen Landessynode zu keiner ausführlichen Beschäftigung mit der Theologinnenarbeit mehr. Auch die vom Oberkirchenrat erarbeitete Formulierung im Anwendungsgesetz zum BEK-DDR-Pfarrerdienstgesetz fand ohne große Diskussion die Zustimmung der SynodalInnen. Impulse und konkrete Maßnahmen zur Schaffung von Teilzeitmöglichkeiten für verheiratete Theologinnen, bzw. Dienstmöglichkeiten für Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, und die Klärung des dienst- und verfassungsrechtlichen Status von Theologinnen in diesen Arbeitsverhältnissen, z.B. die Klärung ihrer Wählbarkeit zu kirchenleitenden Ämtern, gingen in dieser letzten Phase von Landesbischof Rathke aus. Dieser versuchte die jeweiligen Vertrauenstheologinnen auch bei der Organisierung des Theologinnenkonvents zu unterstützen. Er stellte sich in diesem Rahmen einer Diskussion über die Arbeitsmöglichkeiten von TheologInnenehepaaren. Dabei ordnete er das gesamtkirchliche Interesse der befriedigenden Gestaltung der Arbeitsmöglichkeiten verheirateter Theologinnen eindeutig vor. Entgegen der Synodenmehrheit Anfang der 70er Jahre veranlaßte der mecklenburgische OKR insbesondere verheiratete Theologinnen den Angestelltenstatus nach dem staatlichen Recht zu akzeptieren, statt sie nach kirchlichem Beamtenrecht zu beschäftigen. Er wollte damit der Kirchenkasse Ausgaben für familiär bedingte Beurlaubungszeiten der Theologinnen sparen. Diese Praxis scheint bei den SynodalInnen keinen Widerspruch erregt zu haben.

Insgesamt ist also festzuhalten, daß in der ersten Phase zur Zeit der Weimarer Republik sich sowohl die Landessynode als auch der Landesbischof um zufriedenstellende, zukunftsweisende Regelungen der Theologinnenarbeit bemühten, allerdings ohne das Vorhandensein konkreter Theologinnen. Zur Zeit des Nationalsozialismus beschäftigte sich lediglich die mecklenburgische Bekennende Kirche mit der Theologinnenarbeit und diese vor allem, indem sie die Arbeitskraft der Theologinnen nutzte. Nach 1945 bis 1970 erwies sich Landesbischof Beste als ein Gegner der Frauenordination und der selbständigen Gemeindearbeit von Theologinnen und versuchte die in der lutherischen Kirche Deutschlands favorisierte Konzeption eines Amtes sui generis, zu dem nur eingesegnet und nicht ordiniert werden sollte, auch in Mecklenburg durchzusetzen. Die Landessynode ging dagegen eher von dem Interesse aus, den Theologinnen sinnvolle Arbeitsbedingungen zu schaffen und die kirchliche Arbeit in Mecklenburg zu fördern. Um dies zu erreichen, suchte sie Kompromisse und differenzierte Formen und verzichtete ausdrücklich auf eine Übereinstimmung

in allen dogmatischen und exegetischen Fragen. Nach der Gewährung der Frauenordination beschäftigte sich nur noch der Oberkirchenrat und der von 1970 bis 1982 amtierende Landesbischof Rathke mit einer Klärung spezieller Formen der Theologinnenarbeit wie Teilzeitarbeit und TheologInnenehepaar.

*Die Einmischung kirchlicher Gruppierungen, Institutionen und Einzelpersonen*

Zugunsten der Schaffung von Voraussetzungen für die Theologinnenarbeit engagierten sich zur Zeit der Weimarer Republik innerhalb der mecklenburgischen Landessynode auch eine Schulleiterin. Sie verwies auf die parallele Entwicklung qualifizierter Frauenerwerbsarbeitsplätze in der Gesellschaft. Ein Anstaltsgeistlicher hielt die Mitarbeit der Theologinnen in den weiblichen Abteilungen von Anstalten für nötig und in größeren städtischen Gemeinden für wünschenwert. Zur Zeit des Nationalsozialismus gaben der Vorsitzende des mecklenburgischen BK-Bruderrates sowie einzelne BK-Pfarrer den wenigen mecklenburgischen Theologinnen die erste Möglichkeit zur Ausübung des pastoralen Berufs, allerdings ohne ausreichende materielle Versorgung. Voraussetzung dafür war, daß auch die BK-orientierte Theologische Fakultät an der Universität Rostock Theologinnen zum Fakultätsexamen zuließ. Die Hannoversche Kirche akzeptierte einige mecklenburgische Theologinnen zum Zweiten Theologischen Examen.

In den 50er Jahren wirkte vor allem die Mecklenburgische Pastorenkonferenz als Förderin einer Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit zum vollen Pfarramt. Sie äußerte dies zunächst 1952 gegenüber dem Oberkirchenrat und mangels Reaktion 1954 gegenüber der Landessynode. 1967 forderte sie noch einmal die Landessynode zu möglichst weitgehender Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen auf. Als ihr Interesse formulierte sie die Entlastung der Pfarrer, die Ermöglichung einer Ausbildung für Vikarinnen und die Verbesserung der geistlichen Versorgung der Gemeinden.

Weitere Unterstützung für eine Verbesserung einzelner Aspekte der Theologinnenarbeit kam Ende der 50er bis Mitte der 60er Jahre vor allem von Seiten einiger Landessuperintendenten, die den OKR auf ihrer Meinung nach fehlende Regelungen hinwiesen. Ein Landessuperintendent gab darüber hinaus der Einsegnung einer Theologin an die Ordination erinnernde Akzente und verwandte die Amtsbezeichnung "Pastorin". In mehreren Fällen tolerierten die Landessuperintendenten in den 50er und 60er Jahren, daß die Praxis der Theologinnen erheblich das im mecklenburgischen Theologinnengesetz vorgesehene Recht überschritt und sie selbständig Gemeindearbeit leisteten sowie Leitungsaufgaben übernahmen. Als im Theologinnengesetz von 1965 die Schaffung von Pastorinnenstellen möglich war, setzten sie sich in mehreren Fällen für die Umwandlung bestehender Theologinnenstellen und deren Besetzung mit den bereits dort bewährten Theologinnen ein. Ihre Unterstützung war zum einen in ihrem Interesse begründet, Vakanzen in ihren Kirchenkreisen zu beseitigen. Zum anderen war in ihren Augen die geschlechtshierarchische Ungleichbehandlung von Theologinnen und Theologen nicht rechtens und auch nicht theologisch begründbar.

Einwände bis hin zum Vorwurf der Häresie und zur Ausrufung des Status Confessionis angesichts der möglichen Ordination von Theologinnen kamen anläßlich der Verabschiedung des Theologinnengesetzes 1965. Es protestierten einige Pfarrer und Gemeindeglieder, die sich theologisch der fundamentalistischen Gruppe "Kein anderes Evangelium" zurechneten. Sie bekundeten ihre Solidarität zu den Hannoveraner Pastoren, die Widerspruch gegen die dort seit Anfang der 60er Jahre bestehende Möglichkeit der Frauenordination einlegten. Sie sahen in der Entscheidung

für die Möglichkeit der Frauenordination den Einbruch liberaler Tendenzen in die Kirche und kündigten die Abendmahlsgemeinschaft auf. Sie erklärten ihre Verweigerung eines Dimissoriale für Amtshandlungen, die Pastorinnen vollzögen, und ihre strikte Ablehnung, an einem Gottesdienst teilzunehmen, den Pastorinnen leiteten. Ihre Ablehnung begründeten sie exegetisch mit der Schöpfungsordnung in Gen 1, dogmatisch mit der lutherischen Lehre vom Amt, kirchengeschichtlich mit der Tradition vergangener Jahrhunderte bezüglich des Einsatzes von Frauen in der Kirche. Über die zweite Hälfte der 60er Jahre hinaus sind jedoch keine Spuren des Einspruchs durch Gruppierungen oder Einzelpersonen zu finden. Zur theologischen Reflexion der mit der Frauenordination verbundenen Aspekte trug außer den Bischöfen und einzelnen Oberkirchenräten, insbesondere der damalige Rektor des Schweriner Predigerseminars bei. Er sah vor allem in der Kollision möglicher Dienstverpflichtungen der Theologinnen mit familiären Verpflichtungen und ihrer Verpflichtung zu unbegrenzter Verfügbarkeit im kirchlichen Dienst aufgrund der Ordination ein Problem.

Die Theologinnen selbst wandten sich teilweise individuell zur Klärung spezifischer Fragen an Landesbischof Beste. Manche lehnten die ihnen von Landesbischof Beste zugewiesenen Stellen im übergemeindlichen Bereich als unangemessen ab. Bei der Darstellung der Berufsperspektiven mecklenburgischer Theologinnen in der Landessynode 1962 zeigte sich, daß Differenzen innerhalb des Theologinnenkonvents bestanden. So gab die Vertrauenstheologin Vogt die Ausübung des vollen Amtes als Ziel an, während die Synodalin und Theologin Kulow die Auffassung vertrat, daß nicht alle Theologinnen das volle Amt wollten, sondern manche nach neuen Möglichkeiten des geistlichen Amtes suchten. Entsprechend dieser verschiedenen Auffassungen arbeiteten bei der Vorbereitung eines neuen Theologinnengesetzes Anfang der 60er Jahre sowohl im synodalen Theologinnenausschuß als auch in der vom Oberkirchenrat 1964 organisierten Gruppe Theologinnen mit. Angesichts der unbefriedigenden Erfahrungen mit dem mehrgliedrigen Theologinnengesetz von 1965 votierte 1970 dann die Mehrheit des Theologinnenkonvents in einem Schreiben an die Landessynode dafür, den Unterschied zwischen Pastorinnen und Pfarrvikarinnen aufzuheben, alle Theologinnen zu ordinieren und die Einsegnung abzuschaffen. Als Zeichen für die liturgische Kompetenz der Theologinnen zur öffentlichen Wortverkündigung hielt 1972 vor der Verabschiedung der weitgehenden rechtlichen Integration der Theologinnen ins Pfarrerdienstrecht die Landgemeindepastorin Lübbert die Andacht. Angesichts der unbefriedigenden Situation der Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, plädierten Anfang der 80er Jahre die bei einer Sitzung des Theologinnenkonvents versammelten Theologinnen dafür, Theologinnen auch bei Teilbeschäftigungsverhältnissen oder als Mitarbeiterinnen in den ihren Ehemännern übertragenen Kirchengemeinden entsprechend ihrer Qualifikation zu ordinieren.

Insgesamt ist die Einmischung der kirchlichen Gruppierungen und Einzelpersonen eher als gering zu beurteilen. Einen wichtigen Beitrag leistete in den 50er Jahren die Mecklenburger Pastorenkonferenz und bis in die 60er Jahre einzelne Landessuperintendenten. Die mecklenburgischen Theologinnen beteiligten sich vor allem in den 60er Jahren an der Weiterentwicklung ihres Berufsbildes. Die Wirksamkeit der Gegner der Frauenordination beschränkte sich im wesentlichen auf die Jahre 1965/66, als die Möglichkeit der Frauenordination beschlossen wurde. Die befragten mecklenburgischen Theologinnen bezeichneten ihr Verhältnis zu ihren männlichen Kollegen teilweise als gut. Andere beurteilten es als abhängig vom Gesetz, der Person und dem Verhältnis des Kollegen zu seiner Ehefrau. Vor allem manche jüngeren Theologinnen fanden es schwierig, daß ihre männlichen Kollegen ihnen teilweise in der Vater- oder Chefrolle begegneten.

*Die Orientierung an konfessionellen, gesamtkirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüssen*

Zur Zeit der Weimarer Republik regte eine Anfrage der DEK die mecklenburgische Kirche an, sich mit der Theologinnenarbeit zu beschäftigen. Sie entwickelte eine Position, die sich an den Erwägungen der Hamburger Kirche orientierte und innerhalb der DEK relativ weitgehend war. Sie sah vor, Theologinnen mit Einschränkungen zu ordinieren. Das 1927 von der APU verabschiedete Theologinnengesetz griff die ELLM für die Überarbeitung ihres eigenen Entwurfes für ein Theologinnengesetz auf. In der Landessynode fiel mehrmals der Hinweis auf die Koordination mit den Regelungen auf bundeskirchlicher Ebene.

Während des Nationalsozialismus erfuhr der Bruderrat der mecklenburgischen Kirche vor allem Unterstützung durch die intakten lutherischen Kirchen bis hin zur Teilnahme der mecklenburgischen BK-Vikarinnen an den Hannoveraner Examina. Eine Theologin suchte Kontakte zu den Berliner BK-Vikarinnen. Sie fühlte sich dort jedoch fremd.

Während der Amtszeit von Landesbischof Beste in den Jahren 1945-1970 hatte für die Entwicklung der mecklenburgischen Theologinnengesetze die Orientierung an den Regelungen anderer lutherischer Kirchen, insbesondere an den auf VELKD-Ebene und in den lutherischen Kirchen in der DDR getroffenen Regelungen Vorrang. Dies galt sowohl für die Regelung einzelner Aspekte, wie Amtskleid und Ausbildung, als auch für das Beharren auf dem Konzept sui generis und der rechtlichen Verweigerung der Ordination, der Übertragung von Sakramentsverwaltung, der öffentlichen Wortverkündigung und der Gemeindeleitung. So stimmte die Mecklenburgische Kirchenleitung 1955 den VELKD-Richtlinien zu, obwohl sie selbst 1954 im ersten Paragraphen ihres Vikarinnengesetzes festgelegt hatte, daß die Theologinnen entsprechend ihrer besonderen Gaben und persönlichen Eignung unter Umständen alle Aufgaben des geistlichen Amtes übernehmen könnten. 1965 blieb die mecklenburgische Kirchenleitung, nach intensiven Bemühungen um eine gemeinsame Regelung zumindest für die drei lutherischen Kirchen in der DDR, bei ihrem mehrgliedrigen Weg, der auch die Frauenordination ermöglichte. Die VELKD-Kirchenleitung kritisierte dieses Gesetz wegen seiner unklaren Konzeption und der darin vorgesehenen Möglichkeit, daß Theologinnen auch auf der einzigen Pfarrstelle einer Gemeinde arbeiten konnten. Die mecklenburgische Kirchenleitung wies darauf hin, daß in der Präambel des Kirchengesetzes grundsätzlich die Bereitschaft zu weiteren gemeinsamen Regelungen mit den anderen lutherischen Kirchen formuliert war.

Die VELKD-Kirchenleitung mußte jedoch das Scheitern der Bemühungen um die Verabschiedung neuer Richtlinien für die Theologinnenarbeit bekanntgeben. 1969 endeten neue Beratungen auf VELKD-Ebene lediglich mit der Aufforderung an den Theologischen Ausschuß und die Bischofskonferenz zur theologischen Weiterarbeit an den Fragen von Amt und Ordination. Eine Konsultation der VELK-DDR Kirchen beschloß angesichts der bisherigen Erfahrungen den Verzicht auf die Konzeption sui generis und die Möglichkeit der Ordination und Übernahme des vollen Pfarramtes durch Theologinnen bei gleichzeitiger Beibehaltung der Einsegnung, um dem differenzierten Ordinationsverständnis einerseits und Gewissensbedenken von Gegnern der Frauenordination andererseits zu begegnen. Daraufhin schlugen die mecklenburgischen Befürworter der Frauenordination, unter Wahrung der konfessionellen Suche nach Einheit, einen landeskirchlichen Weg mit einem deutlichen Votum für die Frauenordination ein.

In den Jahren nach der Verabschiedung des Theologinnengesetzes 1972 beschritt die mecklenburgische Kirche in der Theologinnenfrage einerseits eigene Wege, z.B. hinsichtlich der Einstu-

fung der mecklenburgischen Theologinnen in die staatliche Sozialversicherung und der Teilzeitarbeit. Andererseits bezog sie sich auf das BEK-DDR-Pfarrerdienstgesetz, während die Orientierung an der konfessionell-lutherischen Gemeinschaft keine Bedeutung mehr zu haben schien. Dies galt auch für das Interesse der mecklenburgischen Theologinnen an dem regelmäßigen Zusammentreffen mit den KollegInnen. Während sie in den 60er Jahren die Fortführung der gemeinsamen Ausbildung mit den Vikarinnen aus den anderen lutherischen Kirche in der DDR und teilweise sogar die Gründung eines lutherischen Vikarinnenkonvents befürworteten, priorisierten sie in den 70er und 80er Jahren die Teilnahme an den Theologinnentreffen auf gesamtdeutscher und BEK-DDR-Ebene.

Die Orientierung an der Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Ökumene wurde vor allem Anfang der 60er Jahre diskutiert, als die probe- und einzelfallweise Einführung der Frauenordination erwogen und schließlich praktiziert wurde. Rektor Lippold wies darauf hin, daß weder die katholische, die anglikanische, die orthodoxe noch die lutherische Kirche in den USA oder die jungen Kirchen Frauen ordinierten. Deshalb könnte die Frauenordination eine Spaltung der Ökumene bewirken. Dies befürchteten auch Landesbischof Beste und die Gegner des Gesetzes. Die BefürworterInnen der Frauenordination wiesen darauf hin, daß in allen Kirchen Neues im Gange wäre. Manche SynodalInnen hatten schon in den 50er Jahren angeführt, daß für die Theologinnen in den unierten Kirchen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung erlaubt seien und die mecklenburgische Kirche nicht immer das Schlußlicht darstellen müßte. In einzelnen Aspekten nahm die mecklenburgische Kirchenleitung auch die EKD zum Maßstab. Die Theologinnen erlebten in ihren ökumenischen Erfahrungen ihre Ordination nicht als Hindernis oder Trennung. Teilweise war für sie die sporadische ökumenische Zusammenarbeit selbstverständlich. Manche hatten z.B. durch die Zusammenarbeit in ökumenischen Gemeindezentren, in gemeinsamen Gesprächskreisen, durch ökumenische Jugendtreffen oder durch grenzüberschreitende Partnerschaften, z.B. mit Partnergemeinden in den Niederlanden, in der Bundesrepublik und in Osteuropa gute ökumenische Erfahrungen inklusive der Akzeptanz ihres pastoralen Amtes gemacht.

Insgesamt ist also festzustellen, daß in der Weimarer Zeit eine Orientierung an den Regelungen auf Reichsebene und denen einzelner Landeskirchen, insbesondere auch der Hamburger Kirche und des APU-Nahbereiches stattfand. Dies veränderte sich in der BK-Zeit. Bis Ende der 60er Jahre hatte die intensive Suche nach einer Übereinstimmung mit den anderen lutherischen Kirchen Deutschlands Priorität. Dies galt bis 1945 vor allem hinsichtlich der intakten Kirchen, 1945 bis 1970 mit den VELKD-Kirchen, bzw. ab Ende der 60er Jahre insbesondere mit den lutherischen Kirchen in der DDR. Dabei erfuhr die Entwicklung in der Hannoverschen Kirche besondere Beachtung. Angesichts des wiederholten Scheiterns gemeinsamer Regelungen verabschiedete die ELLM mehrere Male schließlich doch eigene Regelungen, die den Notwendigkeiten der mecklenburgischen Situation entsprachen. Diese waren in der Regel weitergehender als die Regelungen der Theologinnenarbeit in anderen lutherischen Kirchen Deutschlands. Die mecklenburgische Kirche erklärte sich jedoch gleichzeitig immer zur Fortsetzung der Suche nach gemeinsamen Regelungen bereit. Seit der Wahl des neuen Landesbischofs Rathke, der Integration der Theologinnen ins Pfarrerdienstgesetz und der Gründung der BEK-DDR hatten sowohl die Berücksichtigung der speziellen landeskirchlichen Situation als auch die Korrespondenz der mecklenburgischen Regelungen mit den entsprechenden Gesetzen des BEK-DDR Priorität, während das Bemühen um lutherisch-konfessionelle Identität zurücktrat. Die Gefahr der Spaltung der Ökumene angesichts der Einfüh-

rung der Frauenordination wurde vor allem Anfang der 60er Jahre laut. Dies entsprach auch der Gesamttendenz der ökumenisch-konfessionell-gesamtkirchlichen Entwicklung der mecklenburgischen Landeskirche in diesem Jahrhundert.

*Der Einfluß der staatskirchenrechtlichen Situation*

Zur Zeit der Weimarer Republik änderte sich die Leitungsstruktur der mecklenburgischen Kirche durch die ihr in der WRV eingeräumte Autonomie zur eigenen Gestaltung ihrer Rechtsverhältnisse und durch die Einführung der Landessynode als legislativem kirchenparlamentarischem Element. Diese strukturelle Innovation hatte auch Auswirkungen auf die inhaltliche Position und damit die Entscheidungen in der Theologinnenfrage. So verwiesen gerade auch Synodalinnen auf die gesellschaftliche Entwicklung qualifizierter Frauenberufe und es war eine gewisse Offenheit für die Erneuerung der überkommenen kirchlichen Arbeitsstruktur zu spüren. Andererseits suchte man nach kirchlich und theologisch adäquaten Formen und bezog sich auf die bisherige Tradition kirchlicher Frauenarbeit. Insgesamt erwies sich der gesellschaftliche Erneuerungsprozeß und die neue staatskirchenrechtliche Situation als Chance für die Theologinnen. Neue kirchliche Arbeitsplätze wie Religionsunterricht in Mädchengymnasien und in den weiblichen Abteilungen staatlicher Anstalten wurden als Möglichkeiten ins Auge gefaßt, für die die Mitarbeit von Theologinnen sinnvoll erschien.

Die nationalsozialistische Machtübernahme und die darauffolgende Okkupation des mecklenburgischen Oberkirchenrats durch einen DC-Staatskommisar, der auch die synodale Ebene ausschaltete, verhinderten den Beginn einer regulären Theologinnenpraxis in Mecklenburg entsprechend den 1927 und 1929 verabschiedeten Kirchengesetzen über Ausbildung und Anstellung der Theologinnen. Nachdem sich die wenigen Theologinnen, die in dieser Zeit ihre universitäre Ausbildung abschlossen, offenbar ausnahmslos der BK anschlossen, traten sie in die auch für ihre männlichen Studienkollegen improvisierten Arbeitsverhältnisse. Eine judenchristliche Theologin, Gerda Friedmann, emigrierte rechtzeitig.

Nach 1945 gingen die ehemaligen BK-Theologinnen zunächst als Assistentinnen an die Rostokker Theologische Fakultät, teilweise verknüpft mit Gemeindearbeit. Die männlichen Theologen wurden in den Gemeinden gebraucht angesichts des eklatanten Pfarrermangels durch Kriegstote und angesichts der Flucht vieler Pfarrer in den Westen aufgrund der unsicheren künftigen kirchenpolitischen Lage in einem sozialistisch regierten ostdeutschen Staat. Zu für die Theologinnen befriedigenden Arbeitsverhältnissen in der mecklenburgischen Kirche scheint es zunächst nicht gekommen zu sein. Vielleicht richtete sich aber auch das Interesse der wenigen fertig ausgebildeten mecklenburgischen Theologinnen auf andere Arbeitsfelder. Eine schlug den Weg als Universitätstheologin ein, eine andere ging zum Berliner Missionswerk. Mit dem Verweis auf die veränderte staatskirchenrechtliche Situation, die z.B. das Verbot des Religionsunterrichts 1952 und die Einführung der Jugendweihe mit sich brachte, wurden 1954 bei der Revision des Theologinnengesetzes von 1929 die Übernahmemöglichkeiten von Theologinnen aus staatlichen Schulen gestrichen. Als kirchliche religionspädagogische Alternative wurde der Beruf des Katecheten/der Katechetin eingeführt. Diese sollten auf gemeindlicher Ebene wirksam sein. Als Leiterin dieser Ausbildung wirkte eine aus Pommern geflohene, fertig ausgebildete Theologin. Darin kam eine enge Verbindung zwischen Theologinnen- und Katechetinnenberuf zum Ausdruck. In einzelnen Fällen wechselten Frauen vom Katechetinnenberuf zum Theologiestudium. Umgekehrt arbeiteten Theologinnen als Kreiskatechetinnen bzw. waren verheiratete Theologinnen teilweise als kateche-

tische Mitarbeiterinnen in den Gemeinden ihrer Pfarrehemänner tätig. Sowohl Seelsorge in staatlichen Anstalten als auch Religionsunterricht an staatlichen Schulen waren entsprechend der kirchenpolitischen Situation ausgeschlossen.

Den in der DDR-Verfassung verankerten Rechtsgrundsatz, daß keine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts zulässig sei, brachte 1959 und 1963 der Wismarer Landessuperintendent Steinbrecher als Argument vor zugunsten einer notwendigen Verbesserung der Situation der Theologinnenarbeit, insbesondere einer geschlechtsunspezifischen Angleichung der Besoldung. Seiner Meinung nach ließ sich keine theologische oder kirchliche Begründung für eine Geschlechterhierarchie an diesem Punkt finden. Landesbischof Beste beharrte dagegen auf dem Recht der Kirche zu eigenständigem Recht. Auch das Engagement der Gegner der Frauenordination, die sich 1965 innerkirchlich ausführlich zu Wort meldeten, war angesichts der von diesen geteilten Bemühung, nach außen gegenüber dem sozialistischem Staat eine Geschlossenheit der mecklenburgischen Landeskirche zu zeigen, deutlich begrenzt. Die Einschaltung der gesellschaftlichen und kirchlichen Öffentlichkeit sowie die Auseinandersetzung mit beiden Positionen in den Medien unterblieb.

Die Anfang der 70er Jahre durch die Gründung des BEK-DDR ausgedrückte Akzeptanz zur bewußten kirchlichen und christlichen Existenz in der DDR als sozialistischem Staat in kritischer Solidarität wirkte sich auch dahingehend aus, daß die Landeskirche die staatlicherseits erlassenen Regelungen für Schwangerschaft und Mutterschutz sowie Teilbeschäftigungsmöglichkeiten übernahm. Bereits früher hatte sie das Ruhestandsalter von Theologinnen an das staatlicherseits eingeführte Alter angeglichen. Eigene Akzente setzte die mecklenburgische Kirche insofern, daß sie - im Gegensatz zum Staat - Pfarrwitwenrenten bezahlte, die sie Pastorinnenwitwern jedoch nicht zahlen wollte. Das laut Verfassung der DDR zunächst nur Müttern zustehende Recht zur Einschränkung ihrer Arbeitszeit scheint die mecklenburgische Kirche auch dann nicht für Väter und Großmütter übernommen zu haben, als sie dies der staatlicher Seite zugestand. Als einen Versuch der Annäherung kirchlicher Anstellungsverhältnisse an die staatlicherseits üblichen und als Zeichen für die Aufgabe kirchlicher Beamtenverhältnisse stellte die ELLM verheiratete Theologinnen nach staatlichem Recht an. Gleichzeitig hat sie jedoch 1968 bei der Verabschiedung eines neuen DDR-Arbeitsgesetzbuches für die Fortführung des kircheneigenen Beamtenrechts plädiert.

Insgesamt läßt sich sagen, daß sich die institutionelle kirchliche Autonomie und der gesellschaftliche Umbruch in der Weimarer Republik positiv auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Mecklenburg ausgewirkt haben. Die gespannte kirchenpolitische Situation im Nationalsozialismus und in der DDR haben dagegen eine öffentliche Diskussion über Theologinnenarbeit verhindert, auch wenn dadurch ein gesteigerter Bedarf an der Mitarbeit der Theologinnen in pastoralen und nach 1954 vor allem auch in katechetischen Arbeitsfeldern entstanden war. Gegner wie BefürworterInnen der Theologinnenarbeit hatten weniger Möglichkeit zur Darstellung ihrer Positionen. Verbesserungen der Rechtssituation von Frauen im staatlichen Bereich der DDR wirkten sich bis 1970 aufgrund der kirchenpolitischen Haltung, die auf eine Distanz und Bewahrung kirchlicher Rechtsautonomie zielte - entsprechend den in der BK gewonnenen Einsichten von Landesbischof Beste - nicht förderlich oder anregend für die Verbesserung der Rechtssituation von Theologinnen aus. Erst in den 70er Jahren suchte der neu gewählte Landesbischof Rathke nach einer kritisch-solidarischen kirchlichen Existenz in dem realsozialistischen Staat DDR. In Übereinstimmung damit geschah die Übernahme der im staatlichen Bereich eingeführten zeitlichen Entlastun-

gen von der Erwerbsarbeit infolge familiärer Aufgaben für Mütter. Eine Relativierung der geschlechtsspezifischen Fixierung dieser Erleichterungen vollzog die Kirche nicht mit. Hinsichtlich der Anstellungsverhältnisse scheint sie bei gleichzeitiger Weiterführung beamtenähnlicher Anstellungsverhältnisse für männliche Pastoren ausschließlich für einige der weiblichen Pastorinnen den Übergang in das staatliche Anstellungs- und Sozialversicherungsverhältnis vorgeschlagen und praktiziert zu haben. Dem lagen finanzielle Erwägungen zu Grunde. Positive wegweisende Signale der Kirche für den staatlichen Bereich sind hinsichtlich der rechtlichen Gestaltung der Theologinnenarbeit aufgrund der Rechtsautonomie der Kirche nicht festzustellen.

*Der Beitrag der Theologinnenarbeit zu einer Transformation der kirchlichen Arbeitsfelder*

Zur Zeit der Weimarer Republik sahen SynodalInnen - entsprechend ihrer Aufgeschlossenheit für neue, z.B. volksmissionarische Wege - auch Perspektiven für eine Mitarbeit der Theologinnen in den neu entstandenen Möglichkeiten zur Seelsorge an Frauen in weiblichen Anstalten und im Religionsunterricht für Mädchen an höheren Schulen. Zur Zeit des Nationalsozialismus leistete die BK-Theologin Lydia Schröder durch ihre übergemeindliche Jugendarbeit mit Anbindung an das Berliner Burckhardthaus einen Beitrag dazu, die kirchliche Jugendarbeit in den Zeiten staatlicher Gleichschaltung und Verbote aufrechtzuerhalten. Nach 1945 beteiligte sich die Theologin Elisabeth Asmus jahrzehntelang an der Ausbildung von Katechetinnen am Katechetischen Seminar in Schwerin, um Voraussetzungen für die an die Stelle des schulischen Religionsunterrichts getretene gemeindliche Religonspädagogik zu schaffen. Landesbischof Beste plädierte dafür, daß der Schwerpunkt der an geschlechtsspezifischen Kriterien zu orientierenden Arbeit von Theologinnen im übergemeindlichen Bereich von Diakonie, Mission, Katechetik, Seelsorge, Frauen- und Kinderarbeit liegen sollte. Mit Hilfe der Stellenpläne schuf er neue Stellen für Theologinnen, mit denen sie zu einer Erneuerung der kirchlichen Arbeit und deren Hinwendung vor allem zu Frauen und Kindern beitragen sollten.

Die aufgrund der damaligen kirchenrechtlichen Regelungen notwendigerweise ledigen Theologinnen lehnten jedoch häufig die ihnen entsprechend dieser Konzeption des Theologinnenberufs angebotenen übergemeindlichen Stellen ab. Sie bevorzugten die Arbeit in Gemeindepfarrstellen, weil sie dort kontinuierliche Kontakte zu Menschen hatten, ihrer Ausbildung gemäß einen Schwerpunkt auf die Verkündigungarbeit legen konnten und in der Regel auch in Gemeindegottesdiensten, teilweise mit Sakramentsverwaltung, Amtshandlungen und Gemeindeleitung wirken konnten. Sie erfuhren dort weniger permanente Kontrolle als in der übergemeindlichen Arbeit, wo sie ein ausführliches Diensttagebuch anzulegen hatten, teilweise als Hausmutter, Chauffeuse oder Katechtin fachfremd und unterqualifiziert arbeiten mußten. Umgekehrt fühlten sie sich als Berufsanfängerinnen mit der Leitung eines Arbeitsbereiches auf Propstei-, Kirchenkreis- oder Landeskirchenebene oft überfordert. Die Konsequenz dieses Widerspruchs zwischen den Vorstellungen über den Beitrag der Theologinnen zum kirchlichen Leben war die Nichtbesetzung einer Reihe übergemeindlicher Stellen aus dem landeskirchlichen Stellenplan für Theologinnen und die auch aufgrund der kirchlichen Situation zugestandene Einrichtung weiterer Gemeindestellen für Theologinnen. Grundsätzlich galt seit dem Kirchengesetz 1954 gemäß §1, daß die pastorale Arbeit der mecklenburgischen Theologinnen jeweils ihren besonderen Gaben als Frau und ihrer persönlichen Eigenart entsprechen sollte. Diese offizielle Schaffung einzelner Arbeitsfelder entsprechend den individuellen und geschlechtsspezifischen Fähigkeiten stellte ein Novum in der mecklenburgischen Kirche dar.

Ein Interesse an der Mitarbeit im übergemeindlichen Bereich, sei es in den traditionell Theologinnen zugedachten Bereichen von weiblicher Anstaltsseelsorge, Diakonie, Frauen- und Mädchenarbeit, sei es in neu geschaffenen Arbeitsfeldern wie Seelsorge in staatlichen Anstalten, Altenheimen, Krankenhäusern und Gefängnisssen, wie es seit 1978 möglich war, zeigten vor allem die verheirateten Theologinnen, die ab Mitte der 60er Jahre vereinzelt inoffiziell und ab 1972 offiziell Arbeitsmöglichkeiten erhielten. Sie sahen darin oft eine bessere Möglichkeit, die pastorale Erwerbsarbeit als Voll- oder Teilzeitarbeit mit familiären Pflichten zu verbinden. Ein weiterer Beitrag der Theologinnen zur Erneuerung der kirchlichen Arbeitsfelder in der ELLM lag ab 1965 in ihrer Mitarbeit in der Gemeindeaufbauarbeit in Neubauvierteln, zuerst unter abenteuerlichen Bedingungen, dann teilweise im Rahmen neugegründeter ökumenischer Gemeindezentren. Entsprechend den neuen kirchlichen Möglichkeiten seit 1978 aufgrund der staatlichen Wertschätzung kirchlicher Sozialarbeit arbeiteten einige Theologinnen in diakonischen Anstalten mit oder entwikkelten neue Formen gemeindlicher Diakonie.

Um das vom Bischof Rathke und der BEK-DDR propagierte Konzept von Kirche als nichthierarchischer Lern- und Zeugnisgemeinschaft in die Praxis umzusetzen, leisteten sie durch ihre nicht immer freiwillige Übernahme von MitarbeiterInnenstellen einen gewissen Beitrag. Inhaltlich trug ihr Engagement in Gesprächsgruppen, z.B. mit Ausreisewilligen, taufwilligen Erwachsenen oder auch nach gesellschaftlicher Erneuerung suchenden Erwachsenen zur ansatzweisen Realisierung der ekklesiologischen Position "Kirche für andere" bei.

Insgesamt gesehen ist zu sagen, daß die mecklenburgischen Theologinnen teilweise einen Beitrag zur Erneuerung kirchlicher Arbeitsfelder leisteten, z.B. der Gemeindediakonie, der katechischen Arbeit, der Frauenanstaltsseelsorge und der Seelsorge in staatlichen Anstalten, der Frauenarbeit und dem Angebot offener Gesprächsgruppen. Phasenweise dominierte ihr Interesse an der Aufrechterhaltung parochialgemeindlicher Arbeit, auch weil sie darin angemessenere Arbeitsmöglichkeiten für sich selbst sahen. In neuen übergemeindlichen Arbeitsbereichen wurden vor allem auch die verheirateten Theologinnen tätig.

*Der Einfluß der Entwicklung der pastoralen Arbeitssituation*

Seit dem Beginn der Reflexion über die Theologinnenarbeit in der mecklenburgischen Kirche bestand dort ein Mangel an pastoralen Arbeitskräften. Auf diesem Hintergrund wurde in der Weimarer Republik angedacht, sie zur Unterstützung von Pastoren in größeren städtischen Gemeinden sowie auf dem Gebiet der weiblichen Anstaltsseelsorge einzusetzen. Zur Zeit des Nationalsozialismus war eine Theologin zeitweise als persönliche Assistentin von Landesbischof Beste mit der Dokumentation der BK-Aktivitäten betraut.

Nach 1945 plädierten in den 50er und 60er Jahren sowohl die Mecklenburgische Pastorenkonferenz, einige Landessuperintendenten, der Ausschuß für Nachwuchsfragen und einzelne Gemeinden angesichts des eklatanten Pfarrermangels, der dadurch bedingten Überlastung der wenigen Pfarrer, der mangelnden Ausbildung der Vikare und der fehlenden geistlichen Versorgung von Gemeinden, für eine möglichst weitgehende Beteiligung der Theologinnen an pastoralen Arbeitsfeldern. Landesbischof Beste und mit ihm der Oberkirchenrat lehnten eine Verwendung der Theologinnen als Ersatz für fehlende Pastoren dagegen ab. Zum einen versuchte er mit ihnen übergemeindliche und katechetische Arbeitsfelder abzudecken. Zum anderen waren für ihn seine dogmatischen Einwände, aber vor allem auch seine Suche nach Übereinstimmung mit den anderen lutherischen Kirchen und das Bemühen um kirchliche Eigenständigkeit gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung

ausschlaggebend. Die BefürworterInnen der vollen gemeindlichen Theologinnenarbeit sahen dagegen vor allem die Herausforderungen der konkreten gemeindlichen Situation. Dogmatische Gründe, im Sinne einer geschlechtshierarchischen Auffassung des Geschlechterverhältnisses, sowie amtstheologische und kirchengeschichtliche Einwände ließen die Gegner an der Tradition des männlichen Pfarramtes festhalten. Außerdem führten sie ökumenische Bedenken angesichts der Ablehnung der Frauenordination durch die Mehrzahl der andern Kirchen an. Sie akzeptierten das Argument Pfarrermangel nicht.

Der Versuch der Berücksichtigung beider Argumente fand in der Präambel des 1965 verabschiedeten mehrgliedrigen Theologinnengesetzes Niederschlag. Dort hieß es, daß die Theologinnen nicht in erster Linie Ersatz für fehlende männliche Theologen sein sollten. Die Frauenordination sollte aber für besonders geeignete Theologinnen angesichts des eklatanten Pfarrermangels möglich sein, um die geistliche Versorgung der Gemeinden zu verbessern. Für Gegner der Frauenordination sollten Ausweichmöglichkeiten geschaffen werden, z.B. durch die Verpflichtung der Theologinnen zur Erteilung eines Dimissoriale.

Manche der mecklenburgischen Theologinnen selbst wandten sich in den 50er und 60er Jahren zunächst wie viele Theologinnen in anderen Landeskirchen gegen eine Fixierung auf das Parochialpfarramt als einziger Form des geistlichen Amtes und forderten Freiräume zum Experimentieren mit den existierenden Strukturen. Als sich aber die Mehrgliedrigkeit im Kirchengesetz 1965 eher als Verschlechterung ihrer Situation und als Einschränkung der dringend benötigten situationsangemessenen gemeindlichen Arbeit erwies, forderten sie ihre Integration in das bestehende Pfarrerdienstrecht.

Die bleibende Orientierung des Pfarrdienstes am Beamtenverhältnis und dem lebenslänglichen Dienst- und Treueverhältnis wirkte sich zunächst hinderlich für die Partizipation verheirateter Theologinnen als kirchlich beamteter Pastorinnen aus. Die z.B. im staatlichen Angestelltenrecht im Umgang mit der Theologinnenarbeit praktizierte Flexibilität mit pastoralen Arbeitsverhältnissen wirkte sich aber wahrscheinlich auch förderlich für den Entschluß des mecklenburgischen Landesbischofs von 1981 aus, sich an der auf BEK-DDR angeboteten Ausbildung für Gemeindpädagoginnen in Potsdam mit der Perspektive zu beteiligen, daß diese auch im pastoralen Dienst arbeiten sollten.

Insgesamt gesehen führte der Pfarrermangel in der mecklenburgischen Kirche bei den BefürworterInnen der Frauenordination zu einer Bekräftigung ihrer theologischen Gründe. In den Gemeinden ist er aus praktischen Gründen ein wichtiger Impuls zur Forderung des vollen gemeindlichen Amtes der Theologinnen gewesen. Für Bedenkenträger wie Landesbischof Beste, Vertreter des Oberkirchenrats und Gegner waren dogmatische, traditionsbewahrende Gründe und die Sorge um die Einheit der lutherischen Kirchen stärker als die Herausforderung durch die gemeindliche Not. Sie befürworteten andere geschlechtsspezifische Möglichkeiten für den Einsatz der Theologinnen. Die Theologinnen selbst verstanden sich ursprünglich nicht als Ersatz für fehlende Pastoren, sondern wollten neue Formen des Amtes schaffen. Als dafür kein Freiraum bestand, plädierten sie für ihre Integration ins Pfarramt.

*Der Einfluß der Situation von Frauen in der mecklenburgischen Kirche auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit*

Förderlich für die Entwicklung einer qualifizierten Arbeitssituation für Theologinnen in der mecklenburgischen Kirche zur Zeit der Weimarer Republik wirkte sich die Entscheidung aus, bei

der Einführung der synodalen Arbeit in der Weimarer Republik Frauen als Synodalinnen zuzulassen. Insbesondere eine Synodale, die von Beruf Schulleiterin war, wies auch auf die Zugangsmöglichkeiten akademisch gebildeter Frauen zu qualifizierter Erwerbsarbeit im gesellschaftlichen Raum hin und forderte entsprechende Entwicklungen auch im kirchlichen Bereich. Andere an der Diskussion über die Theologinnenarbeit beteiligte männliche Synodale hielten dagegen die bestehenden kirchlichen Frauenberufe für ausreichend und eine rechtliche Konzeption der Theologinnenarbeit für überflüssig. In den Jahren 1945 bis 1965 stellte Landesbischof Beste den Bezug zur Situation anderer Frauen in der Kirche ausschließlich in der Weise dar, der eine Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit verhindern sollte. So gab er für eine Ablehnung der besoldungsmäßigen Angleichung psychologische Gründe an. Darunter verstand er Konflikte, die durch eine besoldungsmäßige Gleichstellung von ledigen Theoginnen und verheirateten Pastoren entstehen könnten, die Frau und Familie mit dem Geld zu versorgen hatten. Außerdem nahm er 1962 in der Kirche eine von ihm als gefährlich betrachtete und zu bekämpfende "Tendenz zum Weiblichen" wahr und sah die Gefahr des Fehlens echter Frauen in der Kirche. Durch die Einladung an die damalige Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe Frahm in den vom OKR einberufenen Vikarinnenausschuß suchte er eine Einordnung der Theologin eher in die Kategorie Geschlecht als Beruf deutlich zu machen. Auch 1965 anläßlich der Verabschiedung des neuen Theologinnengesetzes verwies er erneut auf das Vorhandensein anderer kirchlicher Traditionen bezüglich des Einsatzes von Frauen hin.

Zu einem deutlichen Zeichen für die Kompetenz von Frauen zur Übernahme von Leitungsfunktionen auch in der Kirche kam es, als in den 60er Jahren die Landessynode eine Juristin als Präsidentin wählte. Als positives Signal innerhalb der Synode ist ferner das Übertragen einer Andacht an eine in der vollen Gemeindearbeit stehende Theologin zu Beginn der Synodensitzung zu verstehen, bei der die Ordination der Theologinnen beschlossen wurde.

In den 70er und 80er Jahren wirkte sich die Mitarbeit einer Theologin als Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe und im BEK-DDR-Facharbeitskreis "Frauen und Männer in Kirche, Familie und Gesellschaft" anregend aus. So suchten einige mecklenburgische Theologinnen nach einer feministischen Konzeption ihrer pastoralen Arbeit und strebten eine Kooperation mit anderen kirchlichen Frauenberufen an. Ausdruck der Diskussion über die Frauensituation in der mecklenburgischen Kirche, bei der auch unter den Frauen unterschiedliche Vorstellungen über angemessene Lebens- und Mitarbeitsmodelle sichtbar wurden, war eine Auseinandersetzung über das Pfarrfrauendasein, die Ende der 80er Jahre Pfarrfrauen aus verschiedenen Generationen in der mecklenburgischen Kirchenzeitung führten. Dabei zeigte sich, daß für die ältere Generation das traditionelle geschlechtshierarchische Familienmodell weiterhin selbstverständlich und befriedigend war, während die jüngere Pfarrfrauengeneration oft entweder eigene berufliche Wege ging oder mit der Situation der mitarbeitenden Theologin in der Kirchengemeinde ihres Mannes eher unzufrieden war. Eine Theologin war Ende der 80er Jahre stellvertretende Synodenpräsidentin.

Insgesamt hatte die Situation von Frauen in der mecklenburgischen Kirche weniger durch deren inhaltliche Unterstützung der Theologinnenarbeit großen Einfluß als vielmehr durch die selbstverständliche Mitarbeit von anderen Frauen in kirchenleitenden Positionen, sei es als Synodalin, Synodenpräsidentin, stellvertretende Synodenpräsidentin oder als Leiterin der mecklenburgischen Frauenhilfe. Dabei ist zu beobachten, daß zunächst eher Laiinnen als Frauen in diese Ämter gewählt wurden, bevor sie Theologinnen anvertraut wurden. Die Orientierung an den anderen kirch-

lichen Frauen führte Landesbischof Beste als Argument für die Entfernung von Theologinnen aus dem pastoralen Bereich an. In den 80er Jahren beteiligten sich manche Theologinnen dann an der feministisch-theologischen Suche nach einer ökumenischen Solidarität der Frauen in der Kirche.

### 5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Geschlechterverhältnis*

Die zur Zeit der Weimarer Republik vom mecklenburgischen Oberkirchenrat in seiner Antwort an den DEK 1925 vertretene Auffassung des Geschlechterverhältnisses ging von dem bürgerlichen Konzept der Geschlechterspezifik aus, die in der Berufsgestaltung zu geschlechtshierachischen Akzenten führte. Allerdings waren diese in einigen Punkten weniger ausschließend als die Regelungen anderer deutscher Kirchenleitungen. Die biblischen Äußerungen über das Verhalten von Frauen sah er in ihrer historischen Bedingtheit in Abhängigkeit von dem damaligen gesellschaftlichen Kontext, den er als "antike Unterwürfigkeit der Frau" charakterisierte. Er wies darauf hin, daß es darüber hinausreichende biblische Zusammenhänge gäbe, wie z.B. daß durch das Pfingstereignis die prophetische Verheißung von Joel 3 erfüllt sei. Dies habe zur Folge gehabt, daß durch das Christentum Frauen aus ihrer Situation der Unterdrückung befreit wurden und in den urchristlichen Gemeinden verkündigten. Eine Beschränkung der insofern möglichen Zulassung der Frauen zur Verkündigungstätigkeit sah er einerseits in ihrer Natur, die sich in Keuschheit und Hingabe gegenüber dem Mann sowie in weniger autoritärer Stimmgewalt ausdrückte. Andererseits verbiete - entsprechend Paulus - das Anstandsgefühl der jeweiligen Zeit den Frauen ihre innersten Gefühle und ihr heiliges Lebens Gott gegenüber einer männlichen Zuhörerschaft offenzulegen. Daraus folge als geschlechtsspezifische Berufskonzeption die Ablehnung der öffentlichen Wortverkündigung durch Theologinnen. Diesen sollte jedoch eine qualifizierte Tätigkeit in der Frauenwelt möglich sein, wofür u.U. auch Sakramentsverwaltung und Ordination möglich sein sollten. SynodalInnen wiesen wiederholt auf die zeitgeschichtliche Veränderung im gesellschaftlichen Geschlechterverhältnis durch den Umstand hin, daß Frauen nun die akademische Bildung und qualifizierte Berufe offenstanden.

In der Zeit von 1945-1965 kamen in der mecklenburgischen Kirche mehrere Konzepte des Geschlechterverhältnisses zur Sprache. Der Vertreter der Mecklenburgischen Pastorenschaft, einige Landessuperintendenten und ein Teil der Theologinnen begründeten ihre Veränderungsvorschläge der Theologinnenarbeit mit der Gleichheit der Theologinnen, die sich auch in ihrer Beauftragung mit öffentlicher Verkündigung und Sakramentsverwaltung und Gleichstellung in der Besoldung zeigen sollte. Ein Landessuperintendent verstärkte dies mit dem Hinweis auf die verfassungsrechtlichen Regeln der DDR zur Gleichstellung der Geschlechter.

Eine geschlechtsspezifisch-geschlechtshierarchische Position vertrat Landesbischof Beste. Er begründete sie vor allem mit dem besonderen Wesen der Frau, das diese in besondere Arbeitsfelder wie Diakonie, Mission, Pädagogik, Seelsorge an Frauen und Kinder führe, während sie das ordinierte volle Gemeindepfarramt physisch und psychisch überfordere. Für ihre Arbeit, die sie selbständig auf der Grundlage einer Dienstanweisung leisten sollten, sollten die Theologinnen eine geschlechtsspezifische Ausbildung erhalten. Entsprechend der bürgerlichen Auffassung des Geschlechterverhältnisses gab es für Frauen die Alternative, entweder zu heiraten und den Beruf aufzugeben, oder als ledige Frauen zu leben und entsprechend weniger Besoldung zu erhalten als ihr - als verheirateter Familienvater vorgestellter - männlicher Kollege, der mit seiner Alimentation eine

Familie zu versorgen hatte, in der die Pfarrfrau keiner Erwerbsarbeit nachging. Entsprechend des ausschließlich Männern zugeschriebenen Hirtenamts als Leitungsfunktion, kam Frauen die übergemeindliche Zuarbeit bzw. später die Arbeit auf einer zweiten Pfarrstelle unter Leitung eines verantwortlichen Mannes zu, der auch die Gemeindeleitung behalten sollte. Im Notfall sollte eine Theologin allein auf einer Landgemeindepfarrstelle tätig sein, wenn die Übernahme der Gemeindeleitung unter der Aufsicht eines Kurators gesichert war.

Innerhalb der Landessynode vertrat der synodale Theologinnenausschuß und ein Teil der Theologinnen ein geschlechtsspezifisch-komplementäres Modell. Sie legten besonderes Gewicht auf die experimentell - innovatorischen Effekte der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt. Außerdem betonten sie die Möglichkeit zu personenspezifischen Optionen und Ausprägungen des Amtes. Ihrer Meinung nach sollte es von der Selbsteinschätzung jeder Theologin abhängen, ob sie ein volles Gemeindepfarramt oder einen besonderen Dienst übernehmen wolle. Grundlage jeder Theologinnenarbeit sollte die Übertragung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sein und das Recht, ihre Arbeit selbständig und in Partnerschaft mit ihren männlichen Kollegen zu führen. Die Theologinnen betonten ihre Absicht, sich nicht den Männern angleichen zu wollen und nicht nur als Ersatz für fehlende Pfarrer zu gelten.

Auf eine detaillierte Begründung ihrer Geschlechtsspezifik, z.B. in der zunächst vorgesehenen Wendung "entsprechend ihren besonderen Gaben und physischen Eigenart", verzichtete das Kirchengesetz von 1965 schließlich. Dieses drei verschiedene Wege der Theologinnenarbeit eröffnende Gesetz, vom eingeschränkten Dienst bis zum ordinierten Gemeindepfarramt, entsprach damit weitgehend den Vorstellungen der Theologinnen, die eine geschlechtsspezifisch-komplementär-uneingeschränkte und verschiedene personenspezifische Formen zulassende Ausübung des geistlichen Amtes durch Frauen anstrebten. Als ein geschlechtsspezifisches Element nahm auch dieses Gesetz auf, daß Frauen in der Regel vor der Alternative Beruf oder Familie standen.

Angesichts dieses auch die Ausübung des vollen Gemeindepfarramtes zulassenden Theologinnengesetzes erhoben einige Pfarrer und Laien Protest und verwiesen auf die ihrer Meinung nach in Bibel und Tradition angelegte geschlechtshierarchische Konzeption des Geschlechterverhältnisses als verbindlicher Auffassung für die Kirche. Dieser Auffassung hielt die mecklenburgische Landessynode entgegen, daß in Bibel und Tradition unterschiedliche Positionen anzutreffen seien. Teilweise gebe es dort eine hierarchische Konzeption und teilweise auch Vorstellungen einer Gleichrangigkeit von Mann und Frau. Letzteres sei z.B. in Gal 3 gerade als wichtiger Impuls zur Veränderung der sozialen Verhältnisse innerhalb der Gemeinde anzusehen. Aus heutiger Perspektive seien frauendiskriminierende Auffassungen wie die Behauptung der Inferiorität von Frauen bei manchen altprotestantischen Theologen nicht mehr akzeptabel. Auch Luthers Position, daß Frauen nur im Notfall die Gemeindepredigt übernehmen sollten, könne nicht mehr für die Gegenwart verbindlich sein.

Die Gestaltung des frauenspezifischen Ordinationsformulars 1965 machte deutlich, daß Oberkirchenrat und Landesbischof in dem Kompromiß des Theologinnengesetzes von 1965 eine Möglichkeit zur Fortführung des geschlechtsspezifisch-geschlechtshierarchischen Modelles sahen. Landesbischof Beste wählte biblische Texte vor allem aus dem Einsegnungsformular aus, die wenig die Leitungsübertragung an Theologinnen zur Sprache brachten. Die Theologinnen machten die Erfahrung, daß die mehrere Wege offen lassende Konzeption des Kirchengesetzes von 1965

den Effekt hatte, daß nicht die persönliche Entscheidung der Theologin für das ordinierte Amt bzw. den eingeschränkten Dienst in der Praxis zählte, sondern sie geschlechtshierachisch von der Entscheidung des Oberkirchenrats und dem Willen der männlichen Kollegen abhängig waren. Daraufhin entschieden sich Ende der 60er Jahre, Anfang der 70er Jahre sowohl der synodale Theologinnenausschuß als auch der mecklenburgische Theologinnenkonvent für eine Veränderung ihrer Auffassung hin zu einer Betonung der auf Gleichheit der Geschlechter ausgerichteten Position. Sie strebten die Ordination aller Theologinnen sowie die Angleichung ihrer Ausbildung und Anstellungsverhältnisse an die ihrer männlichen Kollegen an. Hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Konsequenzen für die Berufsauswahl aufgrund der Lebensform plädierten Landessynode und Theologinnen für die Weiterarbeit der verheirateten Theologinnen und gegen deren - von Landesbischof Rathke und OKR Siegert vorgeschlagene - geschlechtshierarchische Schlechterstellung hinsichtlich des Anstellungsverhältnisses und der Versorgungsleistungen. Trotzdem sind letztlich sowohl hinsichtlich der Gewährung einer Dienstwohnung an verheiratete Theologinnen als auch in der Verweigerung des Witwergeldes teilweise geschlechtshierarchische Akzente auch im Theologinnengesetz von 1972 zu finden. Bei dessen Verabschiedung wurde deutlich, daß inzwischen sowohl Landessynode, OKR, Landesbischof und Theologinnen vom Konzept der Gleichheit der Geschlechter ausgingen. Diese sollte durch die weitgehende Integration der Theologinnen in das urspünglich nur für Männer vorgesehene Pfarrerdienstrecht stattfinden.

Die Phase von 1972 bis 1990 war von der Auffassung einer weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter bei der Ausübung des geistlichen Amtes geprägt. Alle examinierten Theologinnen, die eine Pfarrstelle übernahmen, wurden ordiniert und bekamen den Titel "Pastorin". Geschlechthierarchische Auswirkungen waren in der Praxis vor allem bei verheirateten Theologinnen festzustellen, insbesondere bei Theologinnen, die mit Berufskollegen verheiratet waren. Sie wurden teilweise nicht ordiniert oder konnten lediglich auf Mitarbeiterinnenstellen tätig werden, wodurch z.B. ihre Wahlfähigkeit zu kirchenleitenden pastoralen Ämtern ausgeschlosssen war. Durch das Angebot von Teilzeitstellen an Frauen und Mitarbeiterstellen nur an Frauen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, blieb ein geschlechtshierarchischer Akzent in der Position der Kirchenleitung erhalten.

Die Theologinnen selbst vertraten in den Interviews teilweise die Auffassung, daß die Geschlechtszugehörigkeit für die Ausübung des pastoralen Berufs unwichtig sei. Entscheidend sei die Glaubwürdigkeit, die von der jeweiligen Persönlichkeit und Frömmigkeit abhänge. Andere Theologinnen sahen ihre geschlechtsspezifischen Fähigkeiten vor allem im kommunikativen Bereich durch eine eher individuelle äußere Repräsentation, andere Umgangsformen und einen anderen Leitungsstil. Ein geschlechtsspezifisches Problem des Pastorinnenberufs, den mehrere vom Berufsbild her für einen idealen Frauenberuf hielten, sahen nahezu alle Theologinnen in einer befriedigenden Verbindung zwischen Beruf und Privatleben, da die jetzige Form der Berufsausübung bei Ledigen zu Einsamkeit und bei Verheirateten zu Konflikten bzw. zu einer Berufsausübung jenseits ihrer Qualifikation führe. Letzteres treffe als geschlechtsspezifische Wirkung vor allem auf Theologinnen zu, die mit Pfarrern verheiratet waren.

*Biblische Hermeneutik*

In allen Phasen der mecklenburgischen Diskussion über die Entwicklung der Theologinnenarbeit ist ein historisch-kritischer Umgang mit dem biblischen Zeugnis hinsichtlich dessen Relevanz für die Einschränkung der Theologinnenarbeit infolge der paulinischen Schweigegebote bzw. deren

Charakter als christlicher Beitrag zur Befreiung im Sinne einer Erfüllung der prophetischen Verheißung anzutreffen.

So vertrat Mitte der 20er Jahre der mecklenburgische Oberkirchenrat die Auffassung, daß die biblischen Einwände gegen eine Übernahme der Verkündigungstätigkeit durch Frauen lediglich zeitgeschichtlich bedingt seien. Die Schweigegebote in 1. Kor 11 und 14 sowie das Unterordnungsgebot in 1.Tim 2 seien nicht als generelles Verbot der Verkündigung von Frauen zu verstehen. Die Aufnahme von Joel 3, 1-5 in Apg 2,14f interpretiere die urchristliche Gemeindesituation, in der auch Frauen an der Verkündigung beteiligt waren, vielmehr als Erfüllung einer prophetischen Verheißung. Paulus wollte die weibliche Verkündigungstätigkeit lediglich auf den Rahmen beschränken, der Frauen von ihrer Natur her und dem jeweiligen Anstandsgefühl der Zeit zukomme. Dies bedeute, daß auch in der Gegenwart die Mitarbeit von Frauen im Verkündigungsbereich so zu gestalten sei, daß sie ihrer Natur und dem Anstandsempfinden der Gegenwart entspreche. Dafür gelte es mitzubedenken, daß das Urchristentum die Frauen aus der antiken Unterwürfigkeit befreit habe.

In der Phase von 1945 bis 1965 begründete die Mecklenburgische Pastorenkonferenz ihre Forderung nach dem vollen Amt für Frauen als in Kongruenz mit der Bibel stehend dadurch, daß sie die Schweigegebote als zeitbedingte Einwände einordnete. Eine ausführliche Debatte im Synodenplenum über die Relevanz der biblischen Aussagen, die offensichtlich einer Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt mit öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung entgegenstanden, erfolgte 1962, als die Gestaltung der Theologinnenarbeit offizielles Hauptthema des Synode war. Synodale wiesen auf die Weisungen zur Unterordnung der Frau unter den Mann in Eph 5 und Gen 1, das Schweigegebot in 1.Tim 2 und auf die Auswahl ausschließlich männlicher Apostel durch Jesus sowie die Beteiligung von Frauen in den urchristlichen Gemeinden ausschließlich durch ihr Leben und nicht aufgrund ihres Amtes hin. Als Gegenargument brachten andere die Relevanz der gewandelten Situation als hermeneutisches Kriterium ein. Mit dem pragmatischen Kompromiß bei der Landessynode 1964, daß keine Übereinstimmung aller Beteiligten in dogmatischen Fragen möglich sei, wurden schließlich beide Positionen als möglich anerkannt. Auf den Protest der Gegner der Möglichkeit, Theologinnen zum geistlichen Amt zu ordinieren und sie öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ausüben zu lassen, ging die mecklenburgische Landessynode hinsichtlich der biblischen Einwände in der Weise ein, daß sie einen Umgang mit den biblischen Schriften im Sinne der Verbalinspiration ablehnte und die Einwände gegen die Übernahme der Verkündigungstätigkeit als zeitbedingt einstufte. Sie wies darauf hin, daß auch die exegetischen Auffassungen und biblischen Stellen nicht eindeutig seien. So sei z.B. neben Gen 2 auch Gen 1,27 einzubeziehen, wo Mann und Frau den Auftrag zum Bewohnen der Erde erhalten. Ebenfalls übergangen hätten die Gegner Gal 3,28, eine zentrale biblische Aussage, die schon in der Auseinandersetzung um den Arierparagraphen wichtig geworden sei. So könne nicht gesagt werden, daß Paulus generell die Unterordnung der Frauen angeordnet habe.

*Das Amtsverständnis*

Zur Zeit der Weimarer Republik wurde in der Diskussion über die Theologinnenarbeit zwischen dem "vollen Amt" differenziert, das den Männern zukomme, und dem "besonderen Amt" der Frauen. Letzteres unterschied sich vom vollen Amt zum einen dadurch, daß ihm bestimmte Aufgaben, z.B. Leitungsaufgaben, untersagt waren. Zum anderen sollten bestimmte Aspekte "anders" sein. Dies betraf den Titel "Pfarrgehilfin", die auf ledige, an einer lebenslangen Berufsausübung interes-

sierte Frauen beschränkte Lebensform als Zugangsvoraussetzung, die den Männern ähnliche, aber in bestimmten Aspekten unterschiedene Ausbildung und das Amtskleid. Dieses sollte nicht in einem ständig zu tragenden Diakonissenkleid als Uniform, sondern in einem einfachen schwarzen, der Mode entsprechenden Kleid bestehen.

In den Jahren 1945 bis 1954 lautete der Begriff für das von beiden Geschlechtern ausgeübte Amt "geistliches Amt". Es gliederte sich in das volle Pfarramt, zu dem nach Meinung der Mecklenburger Pastorenkonferenz die theologische Ausbildung qualifizierte, während nach Meinung des Oberkirchenrats und Landesbischof Beste die den Männern vorbehaltene Ordination ausschlaggebend sein sollte. Hinsichtlich des geschlechtsspezifischen Amtes sui generis der Theologinnen setzte sich im Kirchengesetz 1954 die Meinung durch, daß dieses Amt selbständig entsprechend einer Dienstanweisung des Oberkirchenrates auszuführen war. Die Theologinnen sollten zu ihm eingesegnet, nicht ordiniert werden. Sein Aufgabengebiet konnte entsprechend der persönlichen Eignung der einzelnen Theologin in einzelnen oder in allen Aufgaben des geistlichen Amtes bestehen. Die MPK und einzelne SynodalInnen stellten den geschlechtshierarchischen Ausschluß der Theologinnen vom ordinierten Amt in Frage. Ihrer Meinung nach sollte angesichts dessen, daß Bedarf an einer vollen Amtsausübung durch Theologinnen bestand, deren Ausbildung ein größerer Wert zugemessen werden als dem männlichen Geschlecht von Diakonen. Bei Übernahme des vollen geistlichen Amtes sollten die Theologinnen jedoch auch hinsichtlich Ordination, Ausbildung, Anstellungform und Bezahlung gleichgestellt werden. Einige SynodalInnen begründeten diese Auffassung theologisch damit, daß weder eine Einschränkung der Wortverkündigung noch eine Trennung von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bei der Definition auch eines besonderen Amtes theologisch verantwortbar sei.

In den Jahren 1954 bis 1965 hielten die Theologinnen, die Landessynode, die VELKD und teilweise auch Landesbischof Beste und der OKR an der Terminologie "geistliches Amt" als geschlechterübergreifendem Begriff fest. Zeitweise bevorzugten Landesbischof Beste und der OKR allerdings den Begriff "Dienst" für die Bezeichnung der vollständigen Mitarbeit der Theologinnen im pastoralen Bereich, zu dem sie eingesegnet werden sollten. Die Theologinnen legten Wert auf die Unterscheidung zwischen dem Oberbegriff geistliches Amt und dem vollen Pfarramt. Einige von ihnen strebten dieses an, und es konnte aufgrund einer persönlichen Qualifikation an geeignete Theologinnen durch die Ordination übertragen werden. Als Alternative sah ein Teil der Theologinnen die Möglichkeit eines selbständigen Dienstes wie bisher, zu dem die betreffenden Theologinnen eingesegnet werden sollten. Die Theologinnen, die Wert auf eine Unterscheidung zwischen dem vollen Pfarramt, das sie nicht unbedingt anstrebten, und flexiblen, variablen Formen des geistlichen Amtes legten, sahen als Voraussetzung für dessen sinnvolle Wahrnehmung zum einen die Übertragung der Sakramentsverwaltung an, die ihnen z.B. bei der Krankenhausseelsorge fehlte, und zum anderen die Bereitstellung von Spielraum für Experimente, um aus deren weiterer Entwicklung eine Profilierung bestimmter Stellen als besonders für Frauen geeignet zu erkennen. Wenn Theologinnen die öffentliche Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Gemeindeleitung wahrnahmen, stellte sich jedoch die Frage, ob dem eine Ordination nicht besser entspreche als die Einsegnung.

Nach Auffassung von Landesbischof Beste sollte sich das Amt sui generis oder noch besser "der Dienst der Theologinnen" vom vollen Pfarramt der Männer dadurch unterscheiden, daß er prinzipiell als Arbeitsbereich die übergemeindlichen Gebiete Diakonie, Mission, Frauenarbeit, Kateche-

tik, kirchliche Werke und Verwaltung umfassen sollte. Die Dienstbezeichnung sollte sich nach der Tätigkeit richten. Prinzipiell sollten die Theologinnen zu ihrem Dienst eingesegnet, nicht ordiniert werden. Die Dienstbezeichnung sollte auf die persönliche Qualifikation der Vikarin und die Rücksicht auf die Gemeinde abgestimmt sein. Auch bei Ausübung einer vollen Gemeindearbeit sollte aber keine Umwandlung einer Pfarr- in eine Pfarrvikarinnenstelle vollzogen werden.

Diese Auffassung stellte wiederum OKR Gasse ln Frage. Wenn allein das Geschlecht und nicht die Differenz der wahrgenommenen Arbeitsgebiete zur geistlichen Qualifizierung in Form der Einsegnung oder Ordination führe, also auch die Einsegnung zu allen bisher mit dem geistlichen Amt verbundenen Aufgaben befähige, bestehe die Gefahr, daß die Ordination zu einem "toten Götzen, Phantom" würde und ihr Gewicht verliere. Diese Auffassung, verbunden mit einem Plädoyer für die Übernahme des ordinierten Amtes und der Sakramentsverwaltung durch die Theologinnen, vertrat bereits seit Ende der 50er Jahre die Mecklenburgische Pastorenkonferenz. Sie wies zur Untermauerung ihrer Argumention auf die bestehenden Defizite bzw. die illegale Praxis der Theologinnen bei der Einsegnung der Konfirmandinnen und in der Krankenhausseelsorge hin. Von einem besonderen "Amt der Vikarin" sprach der Rektor des Predigerseminars in Schwerin. Es sollte ein sowohl hinsichtlich der Ordination wie der ausgeübten Funktion begrenztes Amt sein, aber von Theologinnen in unterschiedlichen Lebensformen ausgeübt werden können. Weder im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte, in der kirchlichen Tradition noch in der akutellen Diskussion der Ökumene sei ein eindeutiges Plädoyer festzustellen, daß die Amtsausübung mit einer bestimmten Lebensform verbunden sein müsse. Andererseits sah er eine Kollision der durch die Ordination auf Lebenszeit übernommenen Aufgaben und der familiären Pflichten einer Ehefrau und Mutter. Seiner Meinung nach war zwischen der in der Ordination von Gott definitv erfolgenden vocatio interna und benedictio sowie der von der Kirche ausgehenden vocatio externa zu unterscheiden, die mit einer missio in bestimmte Arbeitsbereiche verbunden und veränderbar war. So schlug er die begrenzte Frauenordination mit einer spezifischen missio in entsprechende, den besonderen Gaben der Frauen entsprechende Arbeitsgebiete vor, die bei Heirat ruhen sollte. Für die letztlich in dem Kirchengesetz von 1965 Niederschlag findende differenzierte Amtskonzeption waren folgende Prämissen ausschlaggebend: Beide Geschlechter hatten Anteil am "geistlichen Amt". Für Theologinnen standen mehrere geschlechtsspezifische Wege offen, die abhängig von ihrer persönlichen Qualifikation, von den Anforderungen der spezifischen Stellensituation, von ihrer Lebensform und von der Zustimmung der beteiligten kirchlichen Organe waren. Wenn sie ledig waren, persönlich dazu qualifiziert und die spezifische Stellensituation öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung erforderte sowie die kirchlichen Entscheidungsträger zustimmten, konnten sie mit einer geschlechtsspezifischen Ordination zur Ausübung des vollen Pfarramts, allerdings ohne offizielle Gemeindeleitung beauftragt werden. Als Variation dazu kam weiterhin der eingesegnete Dienst vor allem im übergemeindlichen Bereich bzw. in der Gemeinde unter Leitung eines männlichen Pfarrkollegen in Frage. Die Ausübung ihrer vollen geistlichen Rechte konnten Gemeindeglieder, die die Frauenordination ablehnten, durch den Antrag eines Dimissoriale aus geschlechtsspezifischen Gründen ablehnen. Eine weitere geschlechtsspezifische Beschränkung ihrer Ausübung des geistlichen Amtes war darin zu bemerken, daß sie eine zölibatäre Lebensform auch drei Jahre nach dem zweiten Examen voraussetzte. Im Falle der Heirat war die Übernahme eines Gemeindepfarramts oder eines Dienstes mit eigenem Seelsorgebereich ausgeschlossen.

Die Gegner der Möglichkeit der Frauenordination benannten als Kriterium bestimmte Schriftstellen und die Tradition der geschlechtsspezifischen Amtsausübung durch Männer als Charakteristika des schrift- und bekenntnisgemäßen Amtsverständnisses, das die Frauenordination verbiete. Die Landessynode vertrat dagegen die Auffassung, daß das Amtsverständnis nicht statuarisch sei. Sein Zentrum liege nach CA VII darin, die öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auszuüben. Der Oberkirchenrat versuchte in seinem Entwurf eines geschlechtsspezifischen Ordinationsformulars für Theologinnen die geschlechtshierarchische Einordnung der Frauenordination zwischen dem vollen ordinierten Pfarramt von Männern und der Einsegnung von Theologinnen zu ihrem Dienst durch die Vermeidung von Kombinationen der Begriffe "Ordination, Amt, Pastorin" auszudrücken. Insbesondere die Stellen des traditionell für Männer vorgesehenen Ordinationsformulars, die sich mit der pastoralen Leitungsaufgabe befaßten, wurden weggelassen.

Der Synodale Rathke ging bei seinem Antrag für eine Erweiterung des Theologinnenamtes um zentrale Funktionen bis hin zur uneingeschränkten Ordination zum vollen Amt der Kirche davon aus, daß die Bewährung der Theologinnen in den ihnen bisher zugestandenen Arbeitsfeldern und die weitergeführte Diskussion auf VELKD-Ebene Einfluß auf eine Veränderung der geschlechtsspezifischen Amtskonzeption haben könnte. Er stellte einige der verbliebenen geschlechtsspezifischen Einschränkungen des geistlichen Amtes der Theologinnen in Frage, indem er dafür plädierte, daß Theologinnen auch den Vorsitz des Kirchgemeinderates übernehmen können sollten und verheiratete Theologinnen weiterbeschäftigt werden sollten. Eine Dienstanweisung sollte entweder für beide Geschlechter oder für keines von beiden aufgestellt werden. Der Theologinnenkonvent plädierte in ähnlicher Weise 1970 gegenüber der Landessynode für eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Pastorinnen und Pfarrvikarinnen sowie die Ordination aller examinierten Theologinnen. Die Landessynode schloß sich diesen Voten an, und fragte nach der Übertragbarkeit auch kirchenleitender Ämter an. Lediglich die Lebensform der Theologinnen sollte weiterhin Kriterium für die Möglichkeit einer reduzierten geschlechtsspezifischen Ausübung des Amtes sein. Ausschlaggebend für ihre Ordination sollte die Qualität ihrer notwendigen Aufgaben, nicht die durch ihre Ausbildung erworbene Qualifikation sein.

Insgesamt ist festzustellen, daß zunächst von einer Unterscheidung zwischen vollem und besonderem Amt ausgegangen wurde, das geschlechtsspezifisch andere und reduzierte Aspekte hatte. Daß es ein besonderes und nicht nur eingeschränktes Amt sein sollte, drückte sich in den Überlegungen aus, zu diesem Amt u.U. auch zu ordinieren und ihm in eingeschränktem Maße auch die Sakramentsverwaltung zu übertragen. In der Phase nach 1945 bis 1972 dominierte das geschlechtshierarchische Moment. Bestimmte Rechte und der Zugang zu bestimmten Positionen wurden untersagt. Das Moment des "Anderen" sollte sich nach Meinung von Landesbischof Beste eher in übergemeindlichen Diensten äußern. Nach Auffassung der Theologinnen sollte es eher in experimentellen Formen bestehen, die zu einer Erneuerung des geistlichen Amtes beitragen sollten, demgegenüber sie das Pfarramt nur als eine Variante betrachteten.

Als sich die Unterscheidungen zwischen vollem männlichem Pfarramt, begrenzter ordinierter Gemeindearbeit von Frauen und eingeschränktem Dienst von eingesegneten Pfarrvikarinnen in der Praxis als immer untauglicher erwiesen, aber die Theologinnen weiterhin die Erfahrung machten, daß "anders" gleich "untergeordnet" und "abhängig" hieß, plädierten auch sie für eine unterschiedslose Ordination aller TheologInnen zum vollen Pfarramt. Als letztes geschlechtsspezifisches Kriterium zur Differenzierung der Amtsausübung blieb die Möglichkeit eingeschränkter

Dienstverhältnisse, sowohl zeitlich als auch aufgaben- und statusmäßig, bei verheirateten Theologinnen.

Insgesamt wurde im Laufe der Diskussion deutlich, daß das Nachdenken über eine Entwicklung des Amtsverständnisses und die Struktur seiner Ausübung wesentlich war. Letztlich wurde am Gesamtzusammenhang öffentlicher Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Gemeindeleitung gleich Ordination festgehalten, während das Kriterium des Geschlechts bzw. übergemeindlicher oder gemeindlicher Dienst als vernachlässigbar galt. Neu war die Vorstellung der zeitlichen Einschränkbarkeit. Ein Ruhen der Rechte aus der Ordination war vorher nur im Disziplinarfall vorgesehen. Am männlichen Amtsverständnis und der Art seiner Ausübung hat sich wenig geändert. Theologisch qualifizierte Frauen kommen teilweise heute noch abhängig von ihrer Lebensform ins volle Pfarramt. Die experimentellen Impulse, der Wunsch nach Freiräumen zur variablen und flexiblen Erprobung zeigten wenig Auswirkungen.

Die Rückkehr zur Gleichsetzung geistliches Amt gleich Pfarramt drückt sich z.B. in der bei der Klärung des dienst- und verfassungsrechtlichen Status von Teilbeschäftigten getroffenen Entscheidung aus, daß diese nur dann zum geistlichen Amt zu rechnen waren, wenn ihnen mindestens eine halbe Pfarrstelle übertragen war. Ein Ergebnis der Integration auch von ordinierten Frauen ins Amt ist die Möglichkeit, dieses in Teilzeit und Angestelltenstatus auszuüben. Bis 1990 blieb dies allerdings eine geschlechtsspezifische Möglichkeit.

Die Theologinnen selbst betonten als positive Aspekte des Amtes dessen Vielfalt und Variabilität, die Möglichkeit zur Selbstbestimmung und zum Einbringen eigener Ideen, sowie den intensiven Kontakt zu Menschen. Als negativ bewerteten sie die Verwaltungs- und Leitungsaufgaben, für die sie sich teilweise nicht kompetent fühlten, die fehlende Arbeitsteilung und einen fehlenden Teamgeist in den Gemeinden, das Rollenbild, vor allem die Älteren den Unterricht und viele die fehlende Trennung zwischen Privatleben und Beruf. Als Veränderungsmöglichkeiten schlugen sie vor, daß es mehr geregelte zusammenhängende Freizeit geben sollte, um so die eigene Lebensform bewußter zu gestalten. Sie wollten mehr Freiraum zum Experimentieren und wollten bestimmte Aufgaben wie Verwaltung, Finanzen oder Kirchenbau delegieren. Ihre Ausbildung wünschten sie sich praxisbezogener. Sie erhofften sich angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen eine stärkere Integration in den gesellschaftlichen Kontext. Sie verstanden sich als Koordinatorinnen, Seelsorgerinnen, Theologinnen oder auch als Künstlerin.

*Das Kirchenverständnis und sein Niederschlag in kirchlichen Ordnungen sowie das Verhältnis von Kirchenrecht und kirchlicher Praxis*

Aussagen über das Kirchenverständnis wurden in der mecklenburgischen Diskussion implizit dadurch getroffen, daß über Wege der Entscheidungsfindung für die Gestaltung der Theologinnenarbeit diskutiert wurde. Vor allem Synodalinnen, die die Erweiterung der Theologinnenarbeit befürworteten, und in ablehnender Weise Landesbischof Beste brachten das Kriterium der Akzeptanz der Theologinnenarbeit durch bestimmte beteiligte Gruppen in den beiden Phasen 1945 bis 1965 und 1965 bis 1972 ins Spiel. So galt die Akzeptanz durch Gemeindekirchenrat und Kollegen als Argument für eine Erweiterung der Theologinnenarbeit.

Die Gegner der Theologinnenarbeit betonten dagegen die entscheidende Relevanz des überkommenen Bekenntnisses und der Tradition von Luther über die Altprotestantische Orthodoxie bis zur Verpflichtung, das Bekenntnis zu bewahren. Dessen Veränderung liege nicht in der Entscheidungskompetenz der Landessynode.

Die BefürworterInnen der Theologinnenarbeit bewerteten auch die Möglichkeit zum sinnvollen Einsatz und zur besseren geistlichen Versorgung der Gemeinden als ekklesiologisches Kriterium, das für eine Erweiterung der Theologinnenarbeit sprach.

Beide Gruppen waren sich einig, daß das Bekenntnis zu wahren und nach ökumenischer Einheit zu streben war. Sie interpretierten jedoch diese Kriterien unterschiedlich. Das Bekenntnis war nach Auffassung der BefürworterInnen auch nach der Ermöglichung der Frauenordination im Kirchengesetz 1965 gewahrt, da CA VII lediglich die Ausübung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als Kennzeichen für die rechte Ausübung des Amtes nennt, nicht aber das Geschlecht des Amtsträgers definiert. Die Gegner des Gesetzes reagierten auf die in ihren Augen durch die Frauenordination eingetretene Aufhebung des Bekenntnisses mit der Aufhebung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, der Verweigerung von Dimissoriale sowie der Ablehnung der Teilnahme an Amtshandlungen und Gottesdiensten von Pastorinnen. Die Landessynode wiederum sah nicht die Übereinstimmung aller Beteiligten in allen exegetischen und dogmatischen Fragen als Voraussetzung für eine Entscheidungsfindung an.

Hinsichtlich des Kirchenrechts vertrat Landesbischof Beste im Unterschied zu Landessuperintendent Dr. Steinbrecher in den 50er und 60er Jahren die Auffassung, daß die Kirche ein in keiner Weise eingeschränktes Recht zur selbständigen Regelung ihrer kirchlichen Verhältnisse habe. Landessuperintendent Steinbrecher forderte dagegen die Übereinstimmung mit dem staatlichen Verfassungsrecht ein, sofern nicht theologische oder kirchliche Gründe dagegen stünden. Unterschiedliche Auffassungen waren auch in dieser entscheidenden Phase Ende der 50er bis Anfang der 70er Jahre hinsichtlich des Verhältnisses von kirchlicher Praxis und kirchlichem Recht feststellbar. Nach Auffassung der Theologinnen, einiger Synodaler und Landessuperintendenten sowie der MPK sollte die inoffizielle Praxis, vor allem der pastoralen Gemeindearbeit durch Theologinnen zur Folge haben, daß das Kirchenrecht geändert wurde und den Theologinnen öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, später auch Ordination und Gemeindeleitung übertragen wurden. Landesbischof Beste lehnte eine Orientierung des Rechts an der Praxis dagegen lange Zeit ab.

Diese Auffassung kritisierte angesichts ihrer Konsequenzen in Form von "Schuld, Problemen, Nöten, Schwierigkeiten" 1964 OKR Gasse und optierte für eine Gestaltung des Rechts in Übereinstimmung mit der Praxis. Auch die Entscheidung der Landessynode für das Theologinnengesetz 1972 wurde mit der Aufhebung der Differenz zwischen Recht und Praxis begründet.

Eine Variante zum Verhältnis kirchlicher Arbeit und kirchlicher Praxis stellte die teilweise auch von Landesbischof Beste vertretene Position dar, die in unterschiedlicher Form in den Theologinnengesetzen 1965 bzw. 1972 Berücksichtigung fand. Demnach sollte der rechtliche Rahmen so gestaltet werden, daß er Möglichkeiten zu Einzelfallentscheidungen über die jeweilige Praxis einer Theologin entsprechend ihrer persönlichen Qualifikation und den Anforderungen der jeweiligen Stelle offen ließ.

Eine weitere Variante hinsichtlich des Umgangs mit kirchenrechtlichen Bestimmungen trat Mitte der 60er Jahre im Vorfeld der Entscheidung für das Kirchengesetz 1965 und dessen Begründung auf. Während der Vorsitzende des synodalen Theologinnenausschusses, Dr. Rathke, und die Theologinnen ein prozeßhaftes Gestalten rechtlicher Regelungen im Sinne von erfahrungsbezogenem Experimentieren für möglich hielten und einen Spielraum anstrebten für möglichst flexible und variable Regelungen, der Raum für weitere Entwicklungen lassen sollte, wie es auch die Prä-

ambel des Kirchengesetzes 1965 ankündigte, lehnten die Gegner der Gesetze eine solche Verfahrensweise ab. Eine vorläufige Einführung und eventuelle Rücknahme sei bei einer solch weitgehenden Entscheidung nicht statthaft.

*Ökumeneverständnis*

Die Frage nach der Bedeutung einer Einführung der Frauenordination für die ökumenische Einheit wurde vor allem Anfang der 60er Jahre in Mecklenburg diskutiert, als es um die Einführung des ordinierten Amtes für Theologinnen als einer Möglichkeit unter mehreren ging. Synodale, Landesbischof Beste, Predigerseminarrektor Lippold und Vertreter des Oberkirchenrats sahen in der Entscheidung für die Frauenordination eine Gefahr für die Einheit der Kirche, da in nahezu allen anderen Kontinenten und Konfessionen diese nicht anerkannt wurde. Gleichzeitig wiesen aber andere SynodalInnen darauf hin, daß in vielen Kirchen eine Entwicklung im Gang sei, etwas Neues zu wagen. In ihrer Antwort auf die Gegner der Frauenordination argumentierte 1965/66 die Synodenpräsidentin Lewerenz, daß laut CA VII für die gegenseitige Anerkennung als Kirchen die jeweilige Ausübung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung und nicht die gemeinsame Form der Amtsausübung für die ökumenische Einheit ausschlaggebend sei.

Die Theologinnen selbst äußerten in den Interviews, daß für sie zum Teil die ökumenische Kooperation selbstverständlich war, z.B. bei konfessionsverschiedenen Ehen oder bei Zusammenarbeit mit katholischen Kollegen in ökumenischen Gemeindezentren von Neubausiedlungen. Andere berichteten über geringe Kontakte bzw. abhängig von der Person des katholischen Geistlichen schwierige Beziehungen. Teilweise machten sie im internationalen Rahmen ökumenische Erfahrungen mit Partnergemeinden oder Entwicklungshilfeprojekten. Zu den offiziellen Weltökumeneorganisationen des LWB und ÖRK hatten nur wenige von ihnen Kontakt.

Die Bedeutung der Ökumene lag für sie zum einen in ihrem Interesse z.B. für die niederländisch-reformierte oder die orthodoxe Kirche, in der Reflexion über den Umgang mit Resourcen und über die weltweite Dimension des Glaubens. Zur Zeit der DDR ermöglichten die ökumenischen Kontakte ihnen eine Horizonterweiterung, auch im Sinne einer Relativierung der Orientierung an den Westdeutschen. So war ihnen auch die Schärfung ihres Wahrnehmungsvermögens für Fremde und Andere wichtig an der Ökumene. Den Weltgebetstag der Frauen bewerteten nahezu alle positiv als Möglichkeit, Informationen über Leben und Glauben anderer Frauen zu erhalten. Von der ökumenischen Frauendekade hatten dagegen nur wenige Kenntnis. Eine entsprechende Aktion zu deren Bekanntmachung und Realisierung in der ELLM war infolge der Ereignisse des politischen Umbruchs im Herbst 1989 im Planungsstadium steckengeblieben.

*Sozialethische Reflexionen*

Explizite sozialethische, kontextuelle Reflexionen fanden sich in den mir zugänglichen Quellen kaum. In der Weimarer Republik wurde die Differenz zur Frauensituation im Urchristentum bedacht und daß die neue gesellschaftliche Situation auch die Kirche zu einem neuen Handeln herausfordere. Anfang der 60er Jahre standen sich in der sozialethischen Beurteilung der gesellschaftlichen Veränderungen und der darauf von der Kirche zu beziehenden Position zwei Haltungen gegenüber. Die eine, vor allem von den Gegnern der Frauenordination vertretende Position bezeichnete die gesellschaftliche Situation als Säkularismus und Hemmungslosigkeit, die ein Verhängnis für die Kirche darstelle. Der Einbruch liberaler Tendenzen in die Kirche und die gesellschaftliche Situation stellten in deren Augen einen permanenten Status confessionis dar.

Die Mehrheit der Synodalen sah hingegen in der gesellschaftlichen Entwicklung einen Anstoß, daß auch die Kirche zu neuen Entscheidungen und Handlungsformen komme. Sie hielten in der Prämabel des Kirchengesetzes 1965 fest, daß die "nunmehrige" Entwicklung zu anderen Formen kirchlicher Arbeit führe als die kirchlichen Traditionen in den vergangenen Jahrhunderten. Die Landessynodenpräsidentin erwiderte 1965/66 den Gegnern der Frauenordination, daß auch im Nationalsozialismus angesichts des Arierpragraphen neue eigene Entscheidungen gefordert gewesen seien. Landesbischof Rathke sah Anfang der 70er Jahre die Chance zu einer erhöhten kirchlichen Selbständigkeit durch die Ablösung von der aus anderen historischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen stammenden Gestaltung des Pfarrerdienstverhältnisses nach dem Beamtenrecht von 1935. Allerdings sah er die Bindung durch die nächste, noch engere Form, die Integration der verheirateten Theologinnen in das staatliche Angestelltenrecht vor.

*Konfessionsspezifische Akzente*

Als konfessionsspezifische Akzente in der mecklenburgischen Diskussion über die Theologinnenarbeit ist das in den 50er und 60er Jahren die Entscheidungsfindung prägende Bemühen um ein gemeinsames Vorgehen innerhalb der lutherischen Kirchen in Deutschland, ab Ende der 60er Jahre vor allem auch mit den anderen VELK-DDR Kirchen Thüringen und Sachsen anzusehen. Damit sollte die Einheit der Kirche wenigstens in der Konfessionsgemeinschaft gewahrt werden. Um solche gemeinsamen Regelungen anzustreben, stellte Mecklenburg mehrmals eigene, in der Diskussion errungene Ergebnisse zurück. Damit versuchten Landesbischof Beste und der OKR Spielraum und zeitlichen Aufschub zu bekommen, um auch innerhalb Mecklenburgs ihnen genehmere Gestaltungsformen der Theologinnenarbeit zu erreichen. In den Kirchengesetzen 1954 und 1965 äußerte die mecklenburgische Landessynode wiederum ihre Bereitschaft zur Suche nach gemeinsamen Regelungen innerhalb der VELKD. Sie traf jedoch eigene Entscheidungen, die eine Erweiterung der Theologinnenarbeit deutlich über das in der VELKD Vorgesehene einschlossen. Das Bemühen um gemeinsame Regelungen von Seiten des mecklenburgischen Landesbischofs Beste betraf sowohl entscheidende Aspekte wie Übertragung von Sakramentsverwaltung und Ordination, bezog sich aber auch auf Details wie Besoldung, Amtskleid und Ausbildung. Auf dem Gebiet der Ausbildung von Vikarinnen gab es zwischen 1957 und 1969 - ungeachtet der unterschiedlichen Ausbildungsformen und vorgesehenen Arbeitsformen in den drei lutherischen Kirchen der DDR - eine praktische Zusammenarbeit in der Theologinnenfrage, in der auch konfessionsspezifische Fragestellungen und Inhalte zur Sprache kamen. Auch bei den theologischen Reflexionen in den Ausschüssen, die sich mit der Theologinnensituation beschäftigten, entwickelten vor allem die lutherischen Bischöfen und Vertreter aus dem lutherischen Bereich der DDR Konzeptionen.

Das Kirchengesetz von 1965 begründete die Möglichkeit der Frauenordination unter Hinweis auf die historisch-kritische Reflexion der lutherischen Tradition. So habe auch Luther im Notfall Frauen an der Verkündigung teilhaben lassen. Das von dem Gedanken der Inferiorität bestimmte Frauenbild in der APO könne heute nicht mehr maßgeblich sein. Als spezifisch lutherisch-konfessionelle Charakteristik in der Amtsfrage sehe CA VII die Ausübung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vor, während alle anderen Aspekte je nach Situation zu gestalten seien. Letztlich wurde auch die Zusammengehörigkeit von Wort und Sakramentsverwaltung und deren bereits stattfindende Verknüpfung in der Praxis als Herausforderung angesehen, die Theologinnen zu ordinieren.

Die mecklenburgischen Theologinnen antworteten auf die Frage nach der Relevanz des lutherischen Propriums für ihre Amtsausübung, indem sie positive und negative Aspekte auf der theologischen Ebene benannten. Positiv an der lutherischen Theologie fanden sie die Hervorhebung der Rechtfertigung aus Gnade und nicht aufgrund eigener Leistung, die Betonung des Wortes Gottes, das Sakramentsverständnis, Luthers Engagement für eine Reform von Kirche und Theologie sowie die Konzeption der Kirche als Priestertum aller Gläubigen. Negativ beurteilte eine von ihnen die lutherische Abendmahlslehre und das hierarchische Amtsverständnis und Amtsgehabe gegenüber Gemeindegliedern, das ihrer Mienung nach dem lutherischen Kirchenverständnis entgegenstand. An der kirchlichen Praxis der lutherischen Kirchen kritisierten sie deren konservative und moralisierende Auffassungen, die wenig zu politischem und gesellschaftlichem Engagement ermutigten. Eine Theologin sah die unierte Liturgie als kommunikativer an. Mehrere Theologinnen beklagten vor allem den starren Konfessionalismus zu Zeiten Bischof Bestes und daß in der Praxis wenig Befreiung spürbar sei. Vor allem jüngere Theologinnen betonten, daß die konfessionelle Identität für sie keine Relevanz habe. So sei z.B. die Frauenordination in der reformierten Kirche früher eingeführt worden. In der katholischen Kirche werde sie noch später Realität werden.

# TEIL D: Die Theologinnenarbeit in der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB)

## 1. Vorbemerkungen

Die Diskussion um die Theologinnenarbeit begann in der IECLB erst Ende der 60er Jahre aufgrund des Theologiestudiums der ersten Frauen mit dem pastoralen Berufsziel an der kirchlichen Hochschule der IECLB in São Leopoldo, wo nahezu der gesamte Nachwuchs für den Pfarrberuf in der IECLB ausgebildet wird.[1]Die Einführungen in den sozioökonomischen Kontext von Frauen in Brasilien und in die kirchengeschichtliche Entwicklung der IECLB geben einige Hinweise, warum erst zu diesem relativ späten Zeitpunkt eine Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit begann. Im Unterschied zur Entwicklung der pastoralen Praxis von Theologinnen, z.B. in den lutherischen Kirchen Bayerns und Mecklenburgs, wurden in der IECLB keine geschlechtsspezifischen kirchenrechtlichen Regelungen in Form spezieller Theologinnengesetze beschlossen, die eine Einschränkung der pastoralen Praxis von Theologinnen bewirkt hätten. Umgekehrt trug die Praxis der Theologinnen mit dazu bei, daß in den 80er Jahren neue Formen des Pastorats in der IECLB auch kirchenrechtliche Gestalt gewannen.

Grundsätzlich läßt sich die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB bis Ende 1990 in drei Phasen einteilen, die sich teilweise überschneiden. So war die erste Phase davon geprägt, daß die ersten Studentinnen Zugang zum Theologiestudium an der kirchlichen Hochschule in São Leopoldo bekamen, dieses mit dem kirchlichen Examen abschlossen und ab Mitte der 70er Jahre durchsetzten, daß sie ein Gemeindepfarramt übernehmen konnnten. Die zweite Phase der Entwicklung der Theologinnenarbeit von Ende der 70er bis Mitte der 80er Jahre war dadurch charakterisiert, daß die Theologinnen mit ihren männlichen Kollegen aufgrund der befreiungstheologischen Option in alternative Arbeitsfelder außerhalb der traditionellen IECLB-Gemeinden gehen wollten, um dort mit Marginalisierten unabhängig von deren konfessioneller Identität zu arbeiten. Ein Schritt zur Anerkennung solcher Arbeitsverhältnisse war 1983 ein Beschluß der IECLB, der die Möglichkeit von "neuen Formen des Pastorats" eröffnete. In der dritten Phase, vor allem in der zweiten Hälfte der 80er Jahre, suchten die Theologinnen nach feministisch-befreiungstheologischen Konzeptionen für die pastorale Arbeit mit Frauen in ihrem Arbeitskontext, sei es in missionarischen Arbeitsfeldern, in traditionellen Gemeinden oder in Zusammenarbeit mit Gruppen der Frauenhilfe OASE. Charakteristisch für diese Phase war auch ihr starkes Bemühen um ökumenische Vernetzungen.

Der dritte Abschnitt dieses Kapitels stellt die Ergebnisse der Befragungen von 20 brasilianischen Theologinnen hinsichtlich ihrer subjektiven Erfahrungen und Konzeptionen im Blick auf die pastorale Arbeit dar, bevor in einem letzten Abschnitt eine Zusammenfassung und Auswertung der Kontextualität der Theologinnenarbeit in der IECLB erfolgt. Dabei werden auch einzelne Ergebnisse einer zeitlich parallel durchgeführten Studie zur Ausbildungssituation der Theologinnen in der IECLB einbezogen.[2]

---

[1] FISCHER, Faculdade, S. 18-32, beschreibt den Weg der kirchlichen Hochschule von der “Theologischen Schule” (1946-1957) zur Theologischen Fakultät (1958-1984) und schließlich zur Theologischen Hochschule (ab 1985). Diese bietet nun Ausbildungsgänge für das pastorale und katechetische Amt sowie Promotionsstudiengänge an.

[2] Vgl. JARSCHEL/ALTMANN, Perfil.

Als Quellen für die Darstellung des sozioökonomischen und des kirchengeschichtlichen Kontextes standen mehrere neue Untersuchungen auf deutscher und brasilianischer Seite zur Verfügung. Für die Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB standen, anders als für den mecklenburgischen und den bayerischen Teil, keine schriftlichen Quellen aus kirchlichen Archiven zur Verfügung, da die IECLB über eine solche öffentlich zugängliche und benutzbare Einrichtung zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Arbeit nicht verfügte.

Die angegebenen schriftlichen Quellen entstammen zum großen Teil einer von der Frauengruppe an der kirchlichen Hochschule in São Leopoldo angelegten, in der dortigen Bibliothek zugänglichen Sammlung. Außerdem wurde mir freundlicherweise in die Immatrikulations- und Kuratoriumsakten der kirchlichen Hochschule Einsichtnahme gewährt. Weitere schriftliche Quellen überließen mir einzelne Theologinnen aus ihren privaten Sammlungen, inklusive einiger Pró-Ministério-Arbeiten als Zulassungsarbeiten zum zweiten kirchlichen Examen, die mir Einblick in Konzepte der pastoralen Arbeit der Theologinnen gaben.

Über die Anfänge der Theologinnenarbeit in der IECLB vermittelte ein Beitrag der IECLB-Pastorin Haidi Jarschel erste Erkenntnisse. Als eine wichtige und ergiebige Quelle für die kirchenöffentliche Einschätzung der Theologinnenarbeit im Verlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung erwies sich die Kirchenzeitung der IECLB, das Jornal Evangélico. Sie publizierte immer wieder umfassende Reportagen über die Theologinnenpraxis inklusive deren Bewertung auf kirchenleitender Ebene. Auch die Veröffentlichungen in anderen Medien, sei es in den großen Wochenmagazinen Brasiliens oder in den Dokumentationen über Theologinnentreffen lieferten interessante Einblicke aus verschiedenen Perspektiven. Um die Zusammenhänge zwischen diesen Quellen zu klären, hatten insbesondere für die Darstellung des Teils über die Entwicklung in der IECLB die mündlichen Quellen in Form gezielter ExpertInnengespräche mit TheologInnen und weiteren an der Entwicklung der Theologinnenarbeit beteiligten Personen, wie z.B. dem Mitte der 70er Jahre wirkenden Pastor presidente der IECLB, Pastor Gottschald, und dem 1989 als Personalreferenten der IECLB tätigen Pastor Hasenack große Bedeutung.

## 2. Der sozioökonomische und der kirchliche Kontext

### 2.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in Brasilien

*Kolonialzeit und Beginn der Industrialisierung bis 1945*

Die Frauen der verschiedenen Indigena-Völker auf dem Gebiet des heutigen Brasiliens trugen im allgemeinen im Rahmen einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zur Subsistenz und Reproduktion ihren Teil bei. Sie arbeiteten, oft kollektiv in einer Frauengruppe, entsprechend den lokalen Gegebenheiten und spezifischen Traditionen ihres Volkes, auf den Feldern, bereiteten Nahrungsmittel zu, versorgten die Kleinkinder und bereiteten die heranwachsenden Mädchen auf ihre Rolle in der Indigenagemeinschaft durch die Teilnahme am Frauenleben vor. Die kolonialistische Inbesitznahme der heute zum brasilianischen Staat gehörenden Gebiete durch die Kolonialmächte, vor allem Portugal, schränkte die Überlebensräume dieser Frauen und ihrer Familien Stück für Stück ein und erschwerte damit auch ihre Subsistenzarbeit.

Die Mehrheit der weiblichen Bevölkerung Brasiliens bildeten in den letzten Jahrhunderten die aus Afrika nach Brasilien verschleppten Frauen, die Sklavinnenarbeit auf den Plantagen, im Haus und Bett der Kolonialherren leisten mußten. Die wenigen weißen Portugiesinnen, die bis zu Beginn des

19. Jahrhunderts in Brasilien anzutreffen waren, waren vor allem für die Beaufsichtigung der häuslichen Wirtschaft zuständig. Sie sollten legitime weiße Nachkommen gebären und häusliche Luxuswaren herstellen, wie z.B. Spitzen, künstliche Blumen und exquisite Süßigkeiten. Nur in Ausnahmefällen konnten sie außerhalb des Hauses Aufgaben übernehmen, z.B. als Witwe die Verwaltung einer Fazenda. Die einzige Alternative zu einer standesgemäßen Heirat war für Frauen dieser weißen Oberschicht in der Regel der Eintritt ins Kloster.[3]

Im 19. Jahrhundert kam es durch die Flucht des portugiesischen Königshofes nach Brasilien zu einem Aufschwung des kulturellen Lebens in den Städten, wozu auch erste Ansätze für eine qualifizierte Schulausbildung für Mädchen aus der Oberschicht gehörten. Allerdings waren die Inhalte ihrer Erziehung eher auf die Pflege des häuslichen und gesellschaftlichen Lebens auf höherem Niveau ausgerichtet, während die schulische Ausbildung für Jungen diesen die Voraussetzungen für ein anschließendes Studium in Europa verschaffen sollte.[4]

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts trafen in größerer Anzahl weitere Frauen weißer Hautfarbe in Brasilien als Immigrantinnen aus Europa ein. Ein Teil arbeitete als Kolonistinnen in Gebieten, die vorher von Indigena-Völkern bewohnt wurden. Ein anderer Teil wurde als Ersatz für die dann 1889 offiziell freigelassenen SklavInnen in den Plantagen eingesetzt und arbeitete, z. T. über Jahrzehnte, die Schulden für die Überfahrt ab.

Ein Zensus im Jahre 1872 ermittelte, daß der weibliche Anteil an der ökonomisch aktiven Bevölkerung Brasiliens 37,4% betrug. Für das Jahr 1900 wurde dieser Anteil sogar mit 45,3% angegeben. Die meisten Frauen waren in der Haus- und Landwirtschaft beschäftigt.[5] Frauen stellten zu diesem Zeitpunkt jedoch auch 91,4% des Personals im gerade entstehenden industriellen Bereich. Dort arbeiteten insbesondere viele der aus politischen Gründen nach Brasilien ausgewanderten Immigrantinnen aus Südeuropa.[6] Aus Protest gegen ihre menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen beteiligten sich gerade auch diese Frauen an einer Reihe von Streikaktionen, die Lohnerhöhungen und eine Verkürzung der täglichen Arbeitszeit auf acht Stunden durchsetzen sollten.[7]

Für die Anerkennung der politischen Rechte von Frauen trat der 1922 gegründete Verband "Liga für den Fortschritt von Frauen" ein, in dem sich vor allem Juristinnen, Lehrerinnen und weibliche Regierungsangestellte zusammenfanden, die sich als "Agentinnen des Wandels und der neuen Ideen"[8] verstanden. Sie erreichten, daß 1932 allen alphabetisierten Frauen ab 21 Jahren das Wahlrecht

---

3 Vgl. HAHNER, Mulher.

4 Siehe SAFFIOTI, Mulher, S. 207f. Für Mädchen waren Unterrichtsfächer wie Lesen, Schreiben, Musik und Französisch vorgesehen.

5 Vgl. SCHMINK, Development, S. 137.

6 CAMARGO, Arbeitskampf, S. 159, über die Arbeitsbedingungen in der Industrie: "Hygiene war ein Fremdwort, Gesundheitsschäden die Folge. Frauen und Kinder lebten in den Fabriken, arbeiteten länger als 16 Stunden am Tag, schliefen und aßen zwischen den Maschinen. Frauen verdienten die Hälfte des Männerlohnes, Mädchen ein Viertel. Prügel und Vergewaltigungen gehörten zum Arbeitsalltag."

7 CAMARGO, Arbeitskampf, S. 160, zitiert einen Text von Näherinnen der Konfektionsindustrie in der anarchistischen Zeitung "A terra livre", der 1907 als Streikmanifest für einen einmonatigen Generalstreik verwendet wurde: "Was zahlen uns diese Geier für so viel Mühe? Einen elendigen Lohn, der jeder Beschreibung spottet! Doch wir wollen auch Muße haben, Stunden, in denen wir lesen und lernen können; denn was die Bildung anbelangt, so sind unsere Möglichkeiten gering. Und wenn das so weitergeht, werden wir nur immer aus Unkenntnis und Unbewußtsein nichts weiter als menschliche Maschinen sein, die unsere habgierigen Mörder nach Lust und Laune betreiben können. Wie soll man ein Buch lesen, wenn man morgens um sieben zur Arbeit geht und erst spät abends um elf nach Hause kommt?"

8 HAHNER, Mulher, S. 15.

gewährt wurde. Insgesamt hatten allerdings bis 1930 nur wenige Brasilianerinnen der Oberschicht einen Zugang zu einer qualifizierten Bildung. Die erste Frauenimmatrikulation erfolgte 1881 in Bahia.[9] Frauen, die ein Universitätsstudium in Brasilien oder Europa durchführten, wählten vor allem den Bereich der Künste (Musik, Bildende Kunst), Medizin (Pharmazie, Zahnheilkunde, Allgemeinmedizin) und Jura.[10] Qualifizierte Berufe auf niedrigerem Niveau waren vor allem im tertiären Bereich anzutreffen, im Handel und in den staatlichen Bürokratien, vor allem aber im pädagogischen Bereich als Lehrerin an einer "Normalschule". Ab 1939 stand den Lehrerinnen, deren Ausbildung sich in der Regel auf den eigenen erfolgreichen Abschluß einer "Normalschulausbildung" beschränkte, nach einer mehrjährigen Berufserfahrung der Zugang zu einigen Studienfächern an der philosophischen Fakultät offen. Das Modell einer koedukativen, qualitativ verbesserten Schulausbildung von Frauen im Sekundärstufenbereich entsprechend der Schulreform im Jahre 1932 konnte kaum tiefgreifende Veränderungen bewirken, da 1942 der brasilianische Präsident Getulio Vargas ein neues Erziehungsgesetz erließ. Dieses war bestimmt von den ideologischen Vorstellungen des "Estado Novo", der am Konzept des europäischen Faschismus orientiert war. Es zielte auf eine geschlechtsspezifische Bildung ab, die der "Natur der weiblichen Persönlichkeit" und der "Bestimmung der Frau für das Haus" dienen sollte.[11]

Für die Erwerbstätigkeit von Frauen in der Industrie bis 1945 war ausschlaggebend, daß infolge der ökonomischen Isolierung Brasiliens während der beiden Weltkriege durch die Importsubstitutionspolitik ein expansiver Industrialisierungsprozeß in Gang kam. Er hatte eine massive Integration von Männern in den industriellen Bereich zur Folge, während Frauen vor allem in der Textil- und Bekleidungsindustrie verblieben.[12]

*Urbanisierung und Verbesserung der rechtlichen Situation bis 1970*

Nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkte sich der Industrialisierungsprozeß in Brasilien, insbesondere auch auf dem Gebiet der Grundstoff-, Metall- und Schwerindustrie. Dies bewirkte eine Urbanisierung großer Bevölkerungsteile. Der Anteil von Frauen im industriellen Sektor ging weiter zurück. Dazu trug auch eine spezielle Frauenschutzgesetzgebung bei, die Ende der 30er Jahre eingeführt wurde.[13] Frauen waren nun vor allem im Dienstleistungssektor (Schule, Büro, Haus) und in der Landwirtschaft tätig.[14]

Ihre rechtliche Situation hinsichtlich einer eigenständigen ökonomischen Aktivität verbesserte sich 1962, kurz vor Beginn der Militärdiktatur. Ehefrauen wurden unabhängig von ihrem Ehemann zu geschäftsfähigen Subjekten, die auch selbständige Entscheidungen, z.B. hinsichtlich der Aufnahme einer Erwerbsarbeit oder Ratenzahlungen, treffen konnten. Entscheidungen, die das Zusammenleben

---

9 Siehe SAFFIOTI, Mulher, S. 213.

10 Vgl. SAFFIOTI, Mulher, S. 231.

11 Siehe SAFFIOTI, Mulher, S. 240.

12 Vgl. SCHMINK, Development, S. 137f.

13 Siehe CNDM, Legislação, S. 11. Ende der 30er Jahre wurden ein gering bezahlter Mutterschaftsurlaub und Frauennachtarbeitsverbot eingeführt, um die weibliche Reproduktionsarbeitskraft zu schützen. Die Begründungen des Gesetzes lauteten: größere weibliche Gebrechlichkeit, Verteidigung der Moral, Schutz der Nachkommenschaft, natürliche Berufung für das Heim, ergänzender Charakter des Frauenlohns bezüglich des Familienunterhalts.

14 Der Frauenanteil an den Beschäftigten im Industriebereich fiel kontinuierlich:1920: 27,9%; 1940: 25%; 1950: 15,6%; 1970: 8,9%. Vgl. SCHMINK, Development, S. 137f., und SAFFIOTI, Mulher, S. 253-255. Ebenso fiel der Frauenanteil an der ökonomisch aktiven Bevölkerung Brasiliens: 1900: 45,3%; 1920: 15,3%; 1950: 14,5%; 1960: 17,8%.

der Familie betrafen, sollten beide Ehepartner gemeinsam fällen.[15] Im Bildungssektor war 1965 noch eine deutliche Geschlechtersegregation festzustellen. Frauen dominierten im Bereich der Sozial- und Humanwissenschaften, insbesondere im pädagogischen Sektor.[16]

*Verdoppelung der Frauenerwerbstätigkeit und Thematisierung der geschlechts- und klassenspezifischen Hierarchie bis Mitte der 80er Jahre*

Der Anteil der Frauen an der "ökonomisch aktiven Bevölkerung" Brasiliens verdoppelte sich von 1970 (18,5%) bis 1985 (36,9%).[17] Dabei ist auffälllig, daß Frauen gerade auch in vorher männerdominierte Industriebereiche gingen, wie z.B. in die Metall-, Maschinen-, Elektro-, Chemie- und Pharmaindustrie. Allerdings erhielten sie im Bereich der "Neuen Technologien" nur selten die Chance einer qualifizierten Weiterbildung, so daß ihre Arbeitsplätze teilweise bereits einem nächsten Automatisierungsschub zum Opfer fielen.[18] Neu war in dieser Phase, daß zunehmend mehr verheiratete und geschiedene Frauen, teilweise als alleinige Familienernährerinnen, im Erwerbsbereich tätig waren.[19] Dies stand im Zusammenhang mit der Krise des familiären Beziehungsgeflechtes infolge des Bruches mit der ideologisch weiterhin gepflegten, ökonomisch aber zunehmend unmöglichen Rolle des Mannes als Chef und Ernährer der Familie. Gleichzeitig verschlechterten sich für Frauen deutlich die Bedingungen für die Erledigung der reproduktiven Aufgaben, da öffentliche Angebote hinsichtlich der Erziehung, Gesundheit und Ernährung eingeschränkt wurden.

Die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung im Sinne der Geschlechterssegregation der Beschäftigungsbereiche, der Positions- und Lohndifferenzen zwischen den Geschlechtern inklusive der fehlenden Partizipation der Männer an der reproduktiven Arbeit blieb trotz des gestiegenen Anteils von Frauen im Erwerbsbereich bestehen. Etwa jede fünfte Frau war in der Landwirtschaft tätig. Der Anteil der Hausangestellten unter den weiblichen Erwerbstätigen sank auf ca. 20%, zum einen infolge der gesunkenen ökonomischen Ressourcen der Mittelschicht, zum anderen, weil viele der jungen Frauen stärker formalisierte Arbeitsverhältnisse bevorzugten.[20] Stark zugenommen hat dagegen die Zahl der Sekretärinnen und der Frauen in Verwaltungsberufen sowie der ambulanten Händlerinnen und Verkäuferinnen. Im Schul- und Gesundheitsbereich blieb der hohe Frauenanteil bestehen, ohne daß Frauen dort in größerer Anzahl in Leitungspositionen kamen.[21]

Unverändert blieb auch die deutliche geschlechtshierarchische Lohndifferenz. So bekamen im Jahre 1985 bis zu 54% der Frauen eine Entlohnung in der Höhe bis zu einem Mindestlohn, während sich nur 28% der Männer damit zufriedengeben mußten.[22] Neben dem Geschlecht wirkte sich in Brasilien

---

15 Vgl. HAHNER, Mulher, S. 161: Gesetz Nr. 4121 vom 21.8.1962.

16 Vgl. SAFFIOTI, Mulher, S. 251.

17 Vgl. BRUSCHINI, Trabalho, S. 3; JÄGER/MEISTER, Partizipation, S. 110, weisen darauf hin, daß immer auch nach den Kriterien der Erhebung für die "ökonomisch aktive Bevölkerung" Brasiliens gefragt werden muß, z.B. inwiefern die Hälfte der brasilianischen Bevölkerung erfaßt ist, die in informellen, unkontinuierlichen, nur teilweise marktorientierten Arbeitsverhältnissen tätig ist.

18 Siehe BRUSCHINI, Trabalho, S. 41.

19 Vgl. BARROSO, Sociedade, S. 21: Anteil der verheirateten Frauen an der Gesamtzahl der erwerbstätigen Frauen: 1970: 10%, 1976 bereits 20,7%.

20 Siehe CNDM, Realidade, S. 5.

21 Siehe CDNM, Realidade, S. 5.

22 Vgl. JÄGER/MEISTER, Partizipation, S. 112.

jedoch auch Lebensalter, Familienstand, Hautfarbe und Qualifikation deutlich auf die Qualität der jeweils zugänglichen Erwerbsarbeitsplätze aus. So waren jüngere ledige Frauen mit einer qualifizierten Schulausbildung und guter Gesundheit eher auf modernen industriellen Arbeitsplätzen mit einer etwas besseren Entlohnung anzutreffen, während älteren Familienmüttern eher dreckige, schlecht entlohnte, gesundheitsschädliche Arbeitsplätze zugemutet wurden.[23]

Geschlechtsspezifische Differenzen bei gleicher oder sogar besserer schulischer Qualifikation von Frauen bei Arbeit auf gleichem Beschäftigungsniveau waren insbesondere im Bereich der hochqualifizierten Beschäftigungen sichtbar, wo Frauen im Durchschnitt 40% der Männerlöhne erhielten, während sie bei Tätigkeiten auf mittlerer oder niedriger Qualifikationsebene im Durchschnitt etwa 60% des Männerlohns verdienten.[24] Allerdings hatte in Brasilien weiterhin die Hautfarbe noch deutlichere Auswirkungen auf den sozioökomischen Status als die Geschlechterdifferenz, wie Angaben hinsichtlich des durchschnittlichen Familieneinkommens im Jahre 1976 zeigten. Damals betrug das durchschnittliche Familieneinkommen weiblicher Familienchefs 56% dessen, was männliche Familienernährer bekamen (5 Mindestlöhne). Die durchschnittlichen Familieneinkommen stuften sich je nach Hautfarbe folgendermaßen ab: 3,8 Mindestlöhne für die weiße Frau, 1,7 Mindestlöhne für die Mulattinnen und 1,3 Mindestlöhne für die schwarzen Frauen als Familienernährerinnen.[25] Oft äußerte sich diese Differenz zwischen Frauen verschiedener Hautfarben innerhalb eines Haushaltes als Hierarchie von weißer Mittelschichtsfrau und schwarzer Hausangestellter. Schwarze Frauen warfen teilweise weißen Frauen vor, ihre Emanzipation im Sinne der Aufnahme einer besser bezahlten außerhäuslichen Erwerbsarbeit auf Kosten der schwarzen Frauen errungen zu haben. Diese hatten einerseits im Haushalt der weißen Frauen reproduktive Aufgaben zu übernehmen und andererseits ihren eigenen Haushalt zu versorgen. Um ihre Situation zu verbessern, forderten sie eine Einschränkung ihrer Tages-, Wochen- und Jahresarbeitszeit sowie eine Verbesserung ihrer Entlohnung und sozialen Rechtsstellung.[26]

*Ab Mitte der 80er Jahre: Ökonomische Krise und Verbesserung der rechtlichen Situation in der neuen Verfassung Brasiliens*

Durch die Verschärfung der ökonomischen Krise Brasiliens in den 80er Jahren, die in erheblichem Maße mit dem Problem der Auslandsschulden zusammenhing, kam es zu einer weiteren Verschlechterung der sozioökonomischen Situation von Frauen. Eine Verbesserung ihrer rechtlichen Situation erzielten die Frauen allerdings durch ihre massive kollektive Beteiligung an der Bewegung für eine Redemokratisierung Brasiliens. Bei Frauenkongressen von Frauen verschiedener Klassen und Hautfarben sowie bei Versammlungen von Frauen spezifischer Berufsgruppen fand ein intensiver Austausch zwischen den Frauen statt. Sie stellten öffentlich Forderungen auf für eine Verbesserung der Erwerbsarbeitsbedingungen für Frauen und für eine Verteilung der reproduktiven Arbeiten, zum einen durch Partizipation der Männer und zum andern durch Delegierung an kollektive Einrichtungen wie Kantinen, Krippen, Wäschereien.[27]

---

[23] Siehe ROTT, Fabrikarbeiterinnen.

[24] Siehe CNDM, Realidade, S. 7. BARROSO, Sociedade, S. 20 weist daraufhin, daß 1976 die durchschnittliche Schuldauer von Frauen 4,1 Jahre gegenüber 3,04 Jahren bei Männern betrug. 17,4% der ökonomisch aktiven Frauen hatten mehr als acht Jahre Schulbildung.

[25] Vgl. BARROSO, Sociedade, S. 32.

[26] Siehe DOS SANTOS, Schwarze Frauen, S. 108.

[27] Siehe CAMARGO, Arbeitskampf, S. 141; STUCKE, Frauenbewegung, S. 140.

Als ein Ergebnis dieses Engagements ist die verbesserte Rechtslage von Frauen in der 1988 in Kraft getretenen Verfassung Brasiliens anzusehen. Sie verbietet ausdrücklich eine geschlechtsspezifische Diskriminierung hinsichtlich der Erwerbsarbeitsbedingungen: "Es ist untersagt, aufgrund von Geschlecht, Alter, Hautfarbe, Familienstand etc. Unterschiede bei Entlohnung, Funktionszuschlag sowie Einstellungsbedingungen zu machen."[28]

Als geschlechtsspezifisches Recht legte die Verfassung das Recht auf 120 Tage Mutterschaftsurlaub bei vollem Lohn und Arbeitsplatzgarantie fest, während sie nur einen kurzen Vaterschaftsurlaub zugesteht. Hinsichtlich der reproduktiven Arbeit regelte sie, daß Männner und Frauen die gleiche Verpflichtung für eheliche und diesen gleichgestellte Lebensgemeinschaften haben. Der Staat übernahm die - bisher uneingelöste - Verpflichtung, für alle Kinder bis zu sechs Jahren kostenlos Krippe und Vorschule zur Verfügung zu stellen, entsprechend der Erkenntnis, daß reproduktive Arbeit auch Aufgabe der Gesellschaft ist und nicht nur im privaten Sektor zu leisten ist. Die Hausfrauen erhielten das Recht auf Partizipation an der Sozialversicherung und die Hausangestellten denselben Rechtsstatus wie andere Erwerbstätige.[29]

Die Verbesserung der rechtlichen Situation bewirkte zunächst jedoch kaum eine Verbesserung der realen Lebens- und Arbeitssituation von Frauen. Stattdessen vergrößerte sich die Differenz zwischen Recht und Praxis. So verlangten z.B. ArbeitgeberInnen oftmals von Frauen Sterilisationsnachweise bei Einstellungsgesprächen, um die Inanspruchnahme des verlängerten Mutterschaftsurlaubs zu verhindern. Eine immer größere Anzahl von Frauen arbeitete ohne offiziellen Arbeitsausweis und damit ohne soziale Absicherung.[30] Die Erledigung der Reproduktionsarbeit wurde für immer mehr Frauen zur alltäglichen Überlebenskunst.

### 2.2. Die Entwicklung der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien

*Bis 1945: Die Gemeinden deutscher evangelischer Einwandererfamilien*

Seit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts wanderten, jeweils abhängig von der politischen und ökonomischen Situation in Deutschland, insgesamt etwa 300 000 Menschen aus Deutschland nach Brasilien in der Hoffnung auf bessere Lebensverhältnisse aus. Größere Gruppen waren darunter zum einen kleinbäuerliche und Handwerkerfamilien aus dem Hunsrück, die für sich angesichts der Umwandlung Deutschlands von einem Agrar- in einen Industriestaat keine Lebensperspektiven dort mehr sahen, und zum anderen Tagelöhnerfamilien aus Pommern, die nicht mehr für einen Lohnherren, sondern auf eigenem Land wirtschaften wollten. Einige emigrierten aufgrund ihres Engagements bei der Märzrevolution 1848 in Deutschland als politisch Verfolgte. Werbesprüche über ein schlaraffenartiges Leben in Brasilien zogen manche Abenteurer an.[31]

In Brasilien waren die deutschen Einwandererfamilien zunächst willkommen. Die Kolonialherren strebten nach dem Aufstand schwarzer Sklaven in Haiti 1804 eine "Aufweißung"[32] der brasiliani-

---

[28] Brasilianische Verfassung von 1988, Art. 7, 2. Kapitel, Abs. 30.

[29] Siehe CAIPORA, Frauen, S. 152f.: Dazu gehören der gesetzliche Mindestlohn, die Unveränderbarkeit des Lohnes außer durch Konventionen oder Tarifverträge, das 13. Monatsgehalt, ein bezahlter wöchentlicher Ruhetag, ein jährlicher bezahlter Urlaub, der Mutterschaftsurlaub von 120 Tagen sowie eine Rente.

[30] Siehe CNDM, Realidade, S. 8: 1983 arbeiteten 50,7% der erwerbstätigen Frauen ohne carteira profissionial (Arbeitsausweis). Dies traf für 93% der Frauen in der Landwirtschaft zu - gegenüber 87,5% im Jahre 1976.

[31] Siehe DREHER, Deutschtum, S. 30-51; PRIEN, Kirchwerdung, S. 27-58; WIRTH, Kolonisation, S. 43-56; FOUQURT, Einwanderer.

[32] DREHER, História, S. 95.

schen Gesellschaft an. Außerdem konnten sie mit Hilfe der Einwandererkolonien den Süden Brasiliens landwirtschaftlich erschließen und gegen Eindringlinge aus Nachbarstaaten verteidigen. Der brasilianische Kaiser Don Pedro I., der mit einer habsburgischen Prinzessin verheiratet war, verspürte aus persönlichen Gründen eine gewisse Sympathie für die Einwandererfamilien aus Deutschland. Er gewährte ihnen zunächst eine Starthilfe in Form von Land und Vieh, nahm diese jedoch aufgrund des Einspruchs der Großgrundbesitzer rasch zurück. Die Einwandererfamilien sahen sich in der Regel nach ihrer Ankunft mit einem harten Existenzkampf konfrontiert. Sie hatten ein abgelegenes Stück Urwald für ihre Subsistenz fruchtbar zu machen und gegen die UreinwohnerInnen Brasiliens zu verteidigen, die die Einwandererfamilien wiederum als Eindringlinge in ihren Lebensraum bekämpften.[33]

Auch hinsichtlich ihrer religiösen Bedürfnisse sahen sich die Einwandererkolonien zunächst auf sich selbst gestellt. Sie pflegten das in der Heimatkirche Erfahrene weiter, das sie in Form von Traditionen, Memoriertem, Gesangbuch und Katechismus mitgenommen hatten. Manche der Kolonisationsgesellschaften vermittelten auch die Anstellung eines Pfarrers. Teilweise ernannten die Kolonistenfamilien selbst aus ihrer Mitte einen "Pastor colono", der sonntags Gottesdienst hielt und für Kasualien zuständig war. An manchen Orten erteilte er auch elementaren Schulunterricht. Er sorgte durch Landwirtschaft selbst für seinen Lebensunterhalt.[34]

Die rechtliche Situation dieser Gemeinden war zunächst dadurch bestimmt, daß Brasilien 1810 anläßlich eines Handelsvertrages mit England eine eingeschränkte Religionsfreiheit für NichtkatholikInnen eingeräumt hatte. So konnten diese kirchliche Gebäude errichten, die jedoch äußerlich nicht auf einen Kultraum hinweisen durften. Ab 1863 wurde die evangelische Eheschließung wenigstens bedingt anerkannt. Das Problem der nur für katholische Gläubige offenen Friedhöfe und interkonfessionellen Ehen blieb bestehen, da die katholische Kirche in diesem Fall eine katholische Kindererziehung forderte.[35] Die Ausrufung Brasiliens zur Republik 1889 und die Verabschiedung einer Verfassung im Jahre 1891 brachten es mit sich, daß die römisch-katholische Kirche nicht mehr offizielle Staatskirche war, sondern alle Religionen gleichgestellt waren und keine Unterstützung vom Staat erfahren sollten.[36]

Das Verhältnis zwischen den Einwandererfamilien und ihrem deutschen Herkunftskontext änderte sich, spätestens als 1871 das zweite deutsche Reich gegründet wurde. Sowohl Bismarck und der deutsche Kaiser als auch deutsche Unternehmer zeigten jetzt großes Interesse an den von Deutschen besiedelten Gebieten im Ausland, die sie als eine Art deutsche Kolonien und potentielles Absatzgebiet für deutsche Waren betrachteten. Sie wiesen die Auswandererkolonien auf die besondere Qualität ihrer ethnischen Herkunft hin und auf ihre Pflicht zur Bewahrung und Pflege des Deutschtums.[37] Gleichzeitig wurden verschiedene Missionsgesellschaften in Brasilien tätig und boten den vereinsar-

---

33 Der Spruch "Den ersten der Tod, den zweiten die Not, den dritten das Brot" vermittelt einen Eindruck von der Härte des damaligen Existenzkampfes. Siehe auch DREHER, Deutschtum, S. 30-51; FISCHER, Geschichte, S. 87-93.

34 Vgl. DREHER, História, S. 97.

35 Siehe FISCHER, Geschichte, S. 94-99; DREHER, História, S. 95.

36 Vgl. WIRTH, Kolonisation, S. 124.

37 Siehe DREHER, Deutschtum, S. 21; DREHER, História, S. 99.

tig organisierten Gemeinden Unterstützung in Form von Geld und Personal sowie verschiedener Konzeptionen für ihre Weiterarbeit an.[38]

Als der preußische EOK schließlich den Gemeinden vorschlug, sich der preußischen Kirche anzuschließen, um so z.B. Versorgungsleistungen für die Pfarrer zu erhalten, akzeptierte dies ein Teil der Kolonistengemeinden.[39] Andere Gemeinden und eine Reihe von Gemeindevertretern kritisierten dagegen die daraus resultierende Abhängigkeit von den Entscheidungen deutscher Kirchenleitungen, insbesondere in theologischen und kirchenpolitischen Fragen. Diese fielen in die Zuständigkeit des ständigen Vertreters des Deutschen Evangelischen Kirchenbundesamtes, der von 1911 bis 1937 in der deutschen Botschaft in Porto Alegre seinen Sitz hatte, ab 1924 unterstützt von dem ständigen Vertreter des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes.[40] Als eine Art regionale Zwischeninstanz fungierten die Zusammenschlüsse einzelner Gemeinden zu Gemeindeverbänden und Synoden, wie sie seit Ende des 19. Jahrhunderts angestrebt wurden.[41] Auch in dieser Frage plädierte ein Teil der Gemeindevertreter dafür, möglichst viel Entscheidungsspielraum bei den Gemeinden zu belassen.[42]

In erhebliche Konflikte gerieten die Kolonistengemeinden aufgrund ihrer engen Bindung an die evangelische Kirche in Deutschland und ihrer nun stärker von ihrer ethnischen Herkunft geprägte Identitätsbildung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als Brasilien zunächst 1917 und dann 1942 auf seiten der westlicher Alliierten in den Krieg gegen Deutschland eintrat. Außerdem verbot Getulio Vargas im Zuge seiner Assimilierungspolitik im "Estado Novo" ab 1937, die deutsche Sprache im öffentlichen Raum zu verwenden, z.B. auch in Schulen, in Gottesdiensten und bei kirchlichen Veranstaltungen. Die kriegsbedingte Unterbrechung des Zuflusses von Geld und Personal aus Deutschland führte dazu, über eine größere kirchliche Autonomie im brasilianischen Kontext nachzudenken.[43] Auf die ökumenischen Beziehungen zu anderen protestantischen Kirchen in Brasilien, mit denen bis zum ersten Weltkrieg ein freundschaftliches Verhältnis bestanden hatte, wirkte sich die

---

[38] So plädierte die pietistisch geprägte Basler Missionsgesellschaft dafür, eine vom Ausland unabhängige Kirche zu gründen, die in ihren Schulen für das Leben in Brasilien ausbilden sollte. Sie sollten z.B. Portugiesisch und handwerkliche Kenntnisse vermitteln. Die Rheinische Missionsgesellschaft, insbesondere ihr Vertreter Fabri, waren dagegen an einer engen Verbindung zwischen dem deutschen Reich und den deutschstämmigen BrasilianerInnen interessiert, um den Einflußbereich der deutschen Kultur, der deutschen evangelischen Kirche und der deutschen Waren auszudehnen. Die von dem bayerischen Zweig des "Gotteskastens" ab 1897 ausgesandten Missionare betonten den lutherisch-konfessionellen Aspekt und versuchten - ähnlich wie die ebenfalls ab der Jahrhundertwende auf Vakanzen in Brasilien arbeitenden Prediger der Missourigemeinden - durch Anbieten billiger Pfarrer, deren Gehalt zum großen Teil nicht von den lokalen Gemeinden, sondern von den entsprechenden Missionsgesellschaften getragen wurde, Vertreter ihrer Richtung als Pfarrer in den Gemeinden unterzubringen und damit die ganze Gemeinde stärker an das Luthertum zu binden. Siehe WIRTH, Kolonisation, S. 102f., 130-133.

[39] Vgl. DREHER, História, S. 93.

[40] Vgl. WIRTH, Kolonisation, S. 159, 194.

[41] Vgl. FISCHER, Geschichte, S. 107-123. Nach einem ersten gescheiterten Versuch im Jahre 1868 gelang es 1886 schließlich, die Gemeinden des brasilianischen Bundesstaates Rio Grande do Sul zu einem synodalen Verband (RGS) zusammmenzuschließen. Weitere regionale Zusammenschlüsse stellten die "Lutherische Kirche in Brasilien", die "Evangelische Synode von Santa Catarina und Parana" sowie eine mittelbrasilianische Synode dar.

[42] WIRTH, Kolonisation, S. 189, zitiert aus einem entsprechenden Schreiben aus Santa Catarina an den EOK Berlin im Jahre 1929: "Die Struktur unserer Gemeinden ist eine genossenschaftlich-demokratische, welche die Belebung der Laienkräfte durchaus ermöglicht und verlangt, die des Verbandes desgleichen! Eine verschleierte Autorität des Pfarrers tötet den wertvollen Keim in dieser Struktur, erzieht aus den Laienvertretern Figuranten, aber keine Kirchenvertreter und Gemeindeväter und führt zum Absterben oder zur Revolution!"

[43] Vgl. WIRTH, Kolonisation, S. 187.

Begeisterung mancher kirchlicher Kreise in den deutschen Einwanderergemeinden für den Nationalsozialismus negativ aus.[44]

Die Frauenarbeit in den deutschstämmigen Gemeinden war ebenfalls durch eine enge Bindung an die evangelische Kirche in Deutschland bestimmt. Analog zu der dort gegründeten "Frauenhilfe" gründete eine Kirchengemeinde im Süden Brasiliens 1899 den ersten "Frauenverein", dem bald weitere folgten. Ziel war es, durch Herstellung und Verkauf von Handarbeiten bei Gemeindefesten zum weiteren Ausbau des kirchlichen Lebens und zur Erfüllung diakonischer Aufgaben beizutragen. Durch ihre Initiative erhielt manche Gemeinde einen Kirchturm und Glocken. Die Frauenhilfe richtete Kindergärten, Geburtskliniken und Krankenhäuser ein, in denen zunächst Diakonissen aus Deutschland und dann in Deutschland zu Diakonissen ausgebildete Frauen und Mädchen aus brasilianischen Gemeinden arbeiteten. 1939 gründeten sie ein eigenes Diakonissenmutterhaus in São Leopoldo. Zur geistlichen Bildung der OASE-Gruppen über die lange Zeit vorherrschenden praktisch-diakonischen Aktivitäten hinaus trug die 1930 gegründete Zeitung "Der Bote für die evangelische Frauenwelt in Brasilien" bei.[45]

*Von 1945-1970: Die Konstituierung der "Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien" (IECLB)*

Nach dem Sieg der Alliierten über den Nationalsozialismus forderte eine Gruppe von Pfarrern der Riograndenser Synode dazu auf, die eigene Identität und die kirchlichen Aufgaben im brasilianischen Kontext theologisch zu reflektieren und, ähnlich wie es Niemöller für die deutsche Situation formuliert hatte, ein "klares, nüchternes und unumwundenes Bekenntnis unserer Schuld"[46] abzulegen. Um die Frage eines solchen Bekenntnisses wurde während zweier Synodaltagungen und bei theologischen Freizeiten im Jahre 1947/48 gerungen. Der durch die Theologie Karl Barths geprägte Pfarrer Schlieper forderte es mit dem Hinweis auf eine Dominanz deutschchristlichen Gedankengutes bei den Pfarrern und Synoden, in den Aufsätzen und Predigten, und nicht zuletzt wegen der Glückwünsche der Riograndenser Synode (RGS) zur Wahl von Reichsbischof Müller. Dabei räumte Schlieper durchaus ein, daß die theologische Tragweite und die politischen Hintergründe des Kirchenkampfs in Deutschland aus der Distanz des brasilianischen Kontextes nur bedingt wahrgenommen werden konnten.[47]

Eher ablehnend stand einem Schuldbekenntnis der Präsident der RGS, Dohms, gegenüber, ähnlich wie auch der Präsident der Synode von Santa Catarina. Dohms plädierte für einen Wechsel von einer ethnisch geprägten Identität in der evangelischen Kirche Brasiliens zu einer lutherisch-konfessionell

---

44 Vgl. DREHER, Deutschtum, S. 101f.

45 Siehe OASE, Guia, S. 8.

46 DREHER, Deutschtum, S. 223.

47 PRIEN, Identität, S. 217, zitiert Schlieper: "Zur theologischen Neubesinnung gehört...verantwortliche Bewältigung der Volkstumsproblematik vom Wort Gottes her, die sich bewußt ist, daß die Koordination von Volkstum und Evangelium bei den Vätern weniger in theologischen Erwägungen bestand als in ihrer Liebe und Zugehörigkeit zu beiden."

bestimmten, von Deutschland unabhängigen Kirche.[48] Schließlich stimmte Dohms doch einer Übernahme der BTE sowie einem Schuldgeständnis mit der Bitte um gegenseitige Vergebung zu.[49]

In der Folgezeit engagierte sich Dohms für die institutionelle Unabhängigkeit von Deutschland und das Zusammenwachsen aller vier Synoden zu einem "Bund der Synoden". Dieser legte 1949 als seine konfessionelle Grundlage die Bindung an die Heilige Schrift, die altkirchlichen ökumenischen Bekenntnisse und die lutherischen Bekenntnisschriften, vor allem CA und kleiner Katechismus, fest.

An die Stelle der ursprünglichen Bekenntnisvielfalt trat nun die Orientierung an der lutherischen Lehre, die sie jedoch nicht konfessionell exklusiv verstanden. Dohms benannte 1950 bei der 1. Generalversammlung des "Bundes der Synoden" vier Faktoren, die er für die weitere Entwicklung für wichtig hielt:

- Die Verpflichtung gegenüber dem brasilianischen Kontext, d.h. "Verkündigung des Evangeliums in diesem Land und die Mitverantwortung für die Gestaltung des politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens in seinem Volke".
- Die konfessionelle Orientierung an der CA und dem Kleinen Katechismus Luthers sowie der Zugehörigkeit zu der "Familie der von der Reformation Martin Luthers geprägten Kirchen".
- Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der im ÖRK vertretenen Kirchen und deren Orientierung am Evangelium Jesu Christi in der Heiligen Schrift als einzigem Maßstab ihres Dienstes und ihrer Lehre.
- Die Pflege der Glaubensverbundenheit mit der Mutterkirche EKD.[50]

Die EKD erkannte 1955 in einem Vertrag mit dem "Bund der Synoden" dessen volle rechtliche Selbständigkeit an. Die Aufnahme des Bundes der Synoden in den LWB 1950 verhinderten dagegen beinahe die konfessionellen Interessengegensätze innerhalb der EKD.[51] Sie gelang dann aber doch gleichzeitig mit der Aufnahme in den ÖRK, an dessen Gründungsversammlung Dohms 1948 als Gast teilgenommen hatte.[52]

Auf nationaler Ebene beteiligte sich der Bund der Synoden 1959 an einem interkonfessionellen Zusammenschluß der protestantischen Kirchen Brasiliens (Confederação Evangélica do Brasil), der eine Vertretungsfunktion für die protestantischen Kirchen gegenüber Staat und Verwaltung einnehmen sollte.[53] Er suchte das theologische Gespräch, insbesondere auch über ekklesiologische Fragen,

---

48 WIRTH, Kolonisation, S. 223f., weist darauf hin, daß diese konfessionelle Orientierung mit der Auffassung verbunden war, daß das Luthertum eine politisch neutrale Größe ist, das ein Leben unter jedem Regime ermöglicht, das Ordnung wahrt.

49 Vgl. DREHER, Deutschtum, S. 224. Dazu erklärte Schlieper 1948: "Die RGS wird also, wo anders sie nicht nachweisen kann, daß Barmen sich in seinen 6 Thesen zu Unrecht auf die Bekenntnisse der Reformation beruft, bereit sein müssen, diese Erklärung ebenfalls mit auf ihre Verantwortung zu nehmen, in der Form und Begrenzung, die ihr durch die Wirklichkeit ihrer Gemeinden auferlegt ist." (Zitiert bei PRIEN, Kirchwerdung, S. 522.)

50 DREHER, Deutschtum, S. 228.

51 Vgl. DREHER, História, S. 101; PRIEN, Kirchwerdung, S. 546-562. Der bayerische Landesbischof und Leitende Bischof der VELKD, Meiser, vermutete, daß der Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Niemöller, an der 1. Generalsynode des "Bundes der Synoden" teilnehmen wollte, um den Synodenbund zu einem unionistischen Bekenntnisstand zu überreden. Meiser forderte dagegen als Aufnahmevoraussetzung in den LWB ein endgültiges klares lutherisches Bekenntnis einer Kirche und nicht eines Kirchenbundes. Dies teilten er und andere bayerische Theologen dem LWB mit und plädierten für eine Verschiebung bzw. Ablehnung der Aufnahme in den LWB. Gegen den Vorwurf eines unklaren Bekenntnisstandes protestierten jedoch auch in Brasilien tätige Pfarrer aus Bayern. In einer Resolution aus Brasilien an den LWB hieß es: "Vor allem halten wir es nicht für richtig, daß von außen versucht wird, Verwirrung in unser Vorhaben hineinzutragen" (zitiert bei PRIEN, Kirchwerdung, S. 557).

52 Siehe DREHER, Deutschtum, S. 229.

53 Vgl. PRIEN, Kirchwerdung, S. 567.

mit jesuitischen Theologen aus der katholischen Kirche, mit der vorher gemeinsame Hilfsaktionen für die Hungernden in Europa durchgeführt worden waren.[54]

Eine große Bedeutung für die Entwicklung einer eigenständigen Theologie im brasilianischen Kontext hatte die Gründung einer eigenen kirchlichen Hochschule im Jahre 1946 in São Leopoldo, auch wenn dort zunächst der Einfluß deutscher Theologie dominierte.[55] Die vier Synoden strebten in dieser Zeit die überregionale Zusammenarbeit in übergemeindlichen Arbeitsgebieten wie kirchlicher Publizistik, Jugendarbeit, Indianermission, Sozialarbeit an der Peripherie der Großstädte, Erziehung und Diakonie an.[56]

Die kirchliche Frauenarbeit prägten in den 50er und 60er Jahren, insbesondere in der RGS, Anstöße zum gemeinsamen Bibelstudium in Frauengruppen. Sie gingen von einer hauptamtlichen Leiterin aus Deutschland aus, die auch die Erstellung jährlicher Arbeitshilfen mit Themenvorschlägen und Liedern für die kirchlichen Frauengruppen iniitierte. Sie motivierte zur Teilnahme am Weltgebetstag der Frauen. Dafür standen seit 1958 Gottesdienstordnungen in deutscher und portugiesischer Sprache zur Verfügung.[57]

Den Prozeß des Zusammenwachsens vom "Bund der Synoden" zur IECLB dokumentierte offiziell 1968 eine außerordentliche Kirchenversammlung, die Verfassung und Geschäftsordnung der IECLB verabschiedete. Dem gingen jahrelange Bemühungen um gemeinsame Regelungen und Ordnungen voraus, z.B. für das geistliche Amt und das kirchliche Leben, um ein gemeinsames portugiesisches Gesangbuch, eine portugiesische Agende und eine gesamtkirchliche Zeitung.[58] Die Basis der IECLB bildeten 1969 fast 650 000 Mitglieder in 1214 Gemeinden und 325 weiteren Predigtplätzen. Sie gehörten zu 199 Parochien, die Distrikten und dann vier Kirchenregionen zugeordnet waren. An deren Spitze stand jeweils ein Regionalpfarrer mit quasi bischöflichen Befugnissen. Als MitarbeiterInnen waren 1969 213 Pfarrer im Dienst der IECLB tätig, davon 19 in allgemeinkirchlichen Aufgaben, z.B. in der kirchlichen Zentralverwaltung in Porto Alegre, sowie 42 eingesegnete Diakonissen und 33 Jungschwestern.[59]

### *1970-1990: Die Neubestimmung der eigenen Identität in Auseinandersetzung mit der brasilianischen Realität*

Einen Wendepunkt in der Geschichte der IECLB stellte die 1970 kurzfristig erfolgte Verlegung der Vollversammlung des LWB vom Sitz der IECLB in Porto Alegre in den französischen Urlaubsort Evian dar. Der LWB begründete dies offiziell damit, daß die IECLB bis dahin zu der seit 1964 in Brasilien herrschenden Militärdiktatur geschwiegen habe und durch die Einladung an Präsident Medici zur Eröffnung der Vollversammlung sogar eine gewisse Akzeptanz signalisiert habe.[60] Bei

---

54 Siehe LAUFER, Kontakte, S. 64-68.

55 PRIEN, Kirchwerdung, S. 516, weist auf die Vorgeschichte der kirchlichen Hochschule hin. Sie begann 1919 und führte zunächst zur Errichtung eines "Proseminars", einer Art gymnasialer Oberstufe mit humanistischem Lehrplan, die auf ein Studium in Deutschland vorbereitete. Als in Brasilien einflußreiche deutsche Theologen werden Kähler, Althaus, Heim, Brunner, Barth und Thielicke genannt. Zur Geschichte der Theologischen Hochschule siehe FISCHER, Faculdade.

56 Siehe eine Beschreibung dieser Arbeitsgebiete bei FISCHER/JAHN, Rio, S. 14-58.

57 Vgl. FISCHER/JAHN, Rio, S. 13.

58 Vgl. PRIEN, Kirchwerdung, S. 592.

59 Vgl. FISCHER/JAHN, Rio, S. 13.

60 Siehe PRIEN, Kirchwerdung, S. 595; MÜLLER, Transferência, S. 129f.; WIRTH, Kolonisation, S. 13, verweist auf die detaillierte Untersuchung dieser Entscheidung bei KNIRCK-WISSMANN, Kontextualität.

der Mehrheit der IECLB-Mitglieder stieß die Entscheidung des LWB jedoch auf Unverständnis. Sie empfanden diese teilweise als kolonialistische Ignoranz gegenüber den bereits eingeleiteten Bemühungen um eine Positionsbestimmung der Diasporakirche im politischen Kontext. So nahm 1970 die Kirchenversammlung in Curitiba eine solche Klärung in einem dort verabschiedeten Dokument vor. Darin heißt es, daß die Verantwortung der Kirche nicht nur der Seele gilt, sondern den ganzen Menschen erfaßt, einschließlich der physischen, kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Aspekte seines Daseins, d.h. auch aller Fragen, die das Gemeinwohl betreffen. Unter Bezug auf Ez 33,7 betonte die Kirche ihre prophetisch-kritische Rolle gegenüber der Gesellschaft und den politischen Autoritäten, die sie an ihre Verantwortung und Verpflichtung zu gerechten Lösungen gesellschaftlicher Konflikte zu erinnern habe. Eine Gleichsetzung des Staates mit einer göttlichen Ordnung lehnte sie ab und wies damit die Doktrin der nationalen Sicherheit zurück, mit der das Militärregime seine Unrechtstaten zu rechtfertigen suchte.[61]

Weitere Studien und Diskussionen konkretisierten dieses kirchliche Rollenverständnis, z.B. hinsichtlich der Konsequenzen im Sinne einer innerkirchlichen Demokratisierung und Neuorientierung. 1973 legte die Kirche ein soziales Schuldbekenntnis ab und kündigte an, sich in Zukunft nicht nur an karitativen Aktionen, sondern auch an einer Veränderung der ungerechten Strukturen zu beteiligen. Sie forderte die Gemeinden dazu auf, die sozioökonomischen Probleme auf kommunaler und nationaler Ebene zu analysieren und Vorschläge für Gegenmaßnahmen zu entwickeln.[62] Die innerkirchliche Meinungsbildung sollte dadurch gefördert werden, daß von Kommissionen erstellte Dokumente auch ohne deren Akzeptanz durch den Kirchenrat veröffentlicht werden konnten.[63] Die Amtszeiten für kirchenleitende Ämter wurde deutlich verkürzt, um mehr Menschen daran zu beteiligen.[64] Um die gemeinsame Handlungsfähigkeit zu verstärken, sollte der Leitungsrat der IECLB (CD) jährlich ein gemeinsames Thema für die Gemeinden bestimmen.[65] 1970 wurde beschlossen, daß jeweils für den vierjährigen Wahlturnus einer Kirchenversammlung ein Prioritätenkatalog verabschiedet werden sollte.

Zwei Jahresthemen zu Beginn der 80er Jahre charakterisieren die Herausforderungen der IECLB in der Gegenwart. So wies das Thema von 1981 "Mann und Frau vereint in der Mission" darauf hin, daß zum einen das Geschlechterverhältnis innerhalb der lutherischen Gemeinden und zum anderen die Außenwirkung der sich teilweise als eine Art Club deutschabstämmiger Familien verstehenden Gemeinden theologisch zu reflektieren waren. Das Jahresthema von 1982 "Gottes Erde. Land für alle", machte auf die Probleme der bisherigen Agrarpolitik, die dramatische Situation von Kleinbauern und Landlosen sowie die ökologische Fragwürdigkeit des Umgangs mit Gottes Schöpfung aufmerksam. Mit ihren zu diesen Fragen entwickelten Überlegungen stieß die IECLB auch in der internationalen Ökumene auf Interesse. Diese nahm die kontextuelle Neuorientierung der IECLB-Arbeit mit Interesse wahr und unterstützte spezifische Projekte, z.B. die Indigena - Arbeit.

---

61 Siehe DREHER, Historia, S. 103.

62 Siehe PRIEN, Identität, S. 226.

63 Vgl. PRIEN, Kirchwerdung, S. 595.

64 Siehe SCHNEIDER, Caminhada, S. 149.

65 Vgl. SCHNEIDER, Caminhada, S. 146. 1986 wurde ein zweijähriger Thementurnus beschlossen. Siehe SCHNEIDER, Caminhada, S. 158.

Ein Partnerschaftsvertrag zwischen der IECLB und der ELKiB legte 1980 fest, daß in Zukunft ein gleichberechtigter Umgang mit wechselseitiger Unterstützung und Infragestellung das Miteinander prägen sollte.[66] Nicht zuletzt signalisierte die Abhaltung der Vollversammlung des LWB 1990 in der brasilianischen Stadt Curitiba ein Interesse der Weltökumene an der Entwicklung der IECLB. Hinsichtlich der innerbrasilianischen Ökumene beteiligte sich die IECLB in den 80er Jahren an dem Aufbau entsprechender Strukturen, wie z.B. dem nationalen Kirchenrat CONIC. Mit der katholischen Kirche kam es zu einer Kooperation in einzelnen Bereichen wie der Landpastoral- oder der Indigenaarbeit. Die auf kontextuelles Engagement ausgerichtete Konzeption der IECLB stieß jedoch nicht bei allen ihren Mitgliedern auf Zustimmung und Interesse. So wollte ein evangelikaler Flügel die Glaubensfragen stärker auf personalistische Kategorien und die traditionelle religiöse Sphäre beschränkt sehen, während eine andere Gruppe einen konfessionalistisch-exklusiven Kurs propagierte.[67] Dagegen plädierte die 1984 gegründete Gruppierung PPL (Pastoral Popular Luterano) für eine Form kirchlicher Arbeit, die ihren Schwerpunkt in einer Wiederaneignung der Bibel und der lutherischen Traditionen aus befreiungstheologischer Perspektive und im Rahmen einer ökumenischen Kooperation hat. Dies versuchte sie bei Seminaren und Treffen verschiedener Zielgruppen wie Frauen, Kleinbauern, Landlosen, Mitgliedern der Volksbewegungen in Gang zu setzen, wobei sie vor allem die Laien und Laiinen zu einer Reflexion und Neuorientierung ihrer Praxis anregen wollte.[68]

Der 1986 gewählte Präsident der IECLB, Brakemeier, sah am Ende der 80er Jahre die IECLB vor schwerwiegenden strukturellen Problemen stehen. Zum einen war die IECLB von der enormen Migrationsbewegung des brasilianischen Volkes betroffen, die auch einen Teil der Kirchenmitglieder an die Peripherie der Großstädte bzw. in die Neusiedlungsgebiete in der Amazonasregion führte. Dies bedeutete eine ungeheure Versprengung und Marginalisierung dieser Gemeindeglieder. Hinzu kam eine Veränderung der religiösen Mentalität und eine Infragestellung der selbstverständlichen Weitergabe der lutherischen Tradition von Generation zu Generation. Verarmung, Arbeitslosigkeit, Hunger und Krankheit führten zu einer Existenzweise, die manche Kirchenmitglieder keinen Platz mehr in den oft von einer mittelständischen Mentalität und lutherischen Arbeitsethik geprägten Gemeinden finden ließen.[69] Besonders deutlich wurden diese Spannungen oft in Diasporagroßstadtgemeinden spürbar, zu denen manchmal gleichzeitig deutschstämmige FavelabewohnerInnen und leitende Angestellte aus den Dependancen deutscher Unternehmen gehörten. Die traditionelle Organisationsstruktur der IECLB beruhte auf einer grundsätzlichen Autonomie der Parochien als kleinsten institutionellen Einheiten mit selbständiger Verantwortung, z.B. in finanziellen Fragen und der Anstellung aller ihrer MitarbeiterInnen. Eine solche parochiale Eigenverantwortung war aber in der Arbeit in den

---

66 Vgl. WIRTH, Kolonisation, S. 13. Es sei hier an folgende Stationen dieser Beziehungen erinnert: ab 1897 Aussendung von bayerischen Pfarrern durch den bayerischen Zweig des lutherischen Gotteskastens; ab Anfang des 20. Jahrhunderts Ausbildung bayerischer Missionare und Pfarrer im Neuendettelsauer Missionswerk für Brasilien; 1935 Beauftragung des bayerischen Bischofs Meiser mit der Betreuung der brasilianischen Kirche im Auftrag des lutherischen Weltkonvents (siehe PRIEN, Kirchwerdung, S. 545); 1950 Kritik Meisers und anderer bayerischer Theologen an dem angeblich unklaren Bekenntnisstand des "Bundes der Synoden" in dessen Aufnahmeantrag an den LWB.

67 Siehe WEHRMANN, Polarização, S. 125f.

68 Siehe WIRTH, Kolonisation, S. 13.

69 Vgl. BRAKEMEIER, Perspectivas, S. 176.

Neusiedlungsgebieten und Projekten mit spezifischen Zielgruppen, so z.B. mit Indigenas, Peripheriebewohnerinnen und Landlosen, auch langfristig nicht ereichbar.[70]

Der Veränderungsprozeß der IECLB in den letzten Jahrzehnten hatte auch Konsequenzen für die Partizipation der Frauen in der IECLB. So tauschten seit 1972 die Regionalkoordinatorinnen der OASE bei jährlichen Treffen ihre Erfahrungen aus und erarbeiteten gemeinsame Konzeptionen für Arbeitshilfen und Seminare. 1984 wurden neue Richtlinien für die OASE-Arbeit beschlossen, an der zu diesem Zeitpunkt 30 000 Mitglieder in 876 Gruppen mitwirkten. Neben der Pflege der geistlichen Gemeinschaft und dem diakonischen Engagement legten sie als weiteren Schwerpunkt der OASE-Arbeit fest, daß sie Frauen bei der Bewältigung ihrer individuellen Situation unterstützen und zur Übernahme von Verantwortung innerhalb der kirchlichen Macht- und Entscheidungsstrukturen motivieren sollte. Als ein Zeichen dafür galt die 1986 überraschend erfolgte Wahl von drei Frauen in den Leitungsrat der IECLB.[71] Neue Formen kirchlicher Frauenarbeit entstanden teilweise in ökumenischer Kooperation und manchmal auch parallel zu bestehenden OASE-Gruppen. Sie legten einen stärkeren Akzent auf die Bibellektüre im Zusammenhang einer Reflexion der eigenen Situation im sozioökonomischen Kontext.[72]

## 3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB

### 3.1. Der Einstieg in das Gemeindepfarramt

*Die Zulassung der ersten Frauen zum Theologiestudium an der kirchlichen Hochschule*

1952 immatrikulierte sich die erste Studentin an der 1946 gegründeten kirchlichen Hochschule in São Leopoldo. Wie zwei andere Frauen, die 1957 und 1962 dort mit dem Theologiestudium begannen, brach sie dieses jedoch nach einige Semestern ab, um einen Studienwechsel zu vollziehen.[73] Als erste Theologiestudentin mit dem Berufsziel Pastorin fing im Jahre 1966 Elisabeth Dietschi das Studium an. Die Urenkelin und Enkelin von in Deutschland ausgebildeten und in Brasilien tätigen Pfarrern hatte am Ende ihrer Schulzeit Interesse an der Theologie durch einen jungen Religionslehrer bekommen, der auch kritische Anfragen zuließ.[74] Ihr Großvater unterstützte den Studienwunsch, und weder die Leitung der kirchlichen Hochschule noch die Kirchen-

---

70 Die Expansion der IECLB-Struktur, ihr gleichzeitiges Verhaftetbleiben an ihren Ursprungskontext im Süden Brasiliens, wo immer noch etwa dreiviertel aller Parochien liegen, und die Notwendigkeit, an einem Wendepunkt ihrer Geschichte tragfähige Konzeptionen für die zukünftige Arbeit zu entwickeln, machen folgende Daten deutlich: Gegenüber 199 Parochien mit 1214 Gemeinden und 325 weiteren Predigtplätzen im Jahre 1969 existierten zwanzig Jahre später mehr als 50% mehr Parochien (324 Parochien mit 1651 Gemeinden und 501 Predigtstätten). Die Gesamtmitgliederzahl war jedoch nicht entsprechend gestiegen. Eine Mitgliedererhebung im Jahre 1987 machte deutlich, daß jeweils etwa die Hälfte der Mitglieder in einem städtischen bzw. ländlichen Milieu lebt. Die starke Bindung an die ethnische Zugehörigkeit herrschte weiter vor, denn es gaben 90% der Befragten an, deutscher Abstammung zu sein. 70% waren durch die Taufe zur IECLB gekommen, 7,5% durch Heirat und lediglich 1,5% durch eigenes, von familiären Gründen losgelöstes Glaubensbekenntnis. Als Familienstand gab jeweils knapp die Hälfte verheiratet bzw. ledig an. 5% waren verwitwet, 1% geschieden. 70% waren an ihrem Ursprungsort geblieben, 30% innerhalb von Brasilien migriert. 40% der Kirchenmitglieder waren unter 21 Jahren und 28% zwischen 22 und 40 Jahren. Siehe DROSTE, Estructura, S. 169f. sowie SCHNEIDER, Caminhada, S. 161.

71 Seihe SCHNEIDER, Caminhada, S. 157f.

72 Vgl die entsprechenden Angaben der Pastorinnen.

73 ACFSL: Immatrikulationsbuch der Theologischen Hochschule, eingesehen in São Leopoldo im Mai 1989, sowie Angaben des Zeitzeugen Martin DREHER bei einem Gespräch im Mai 1989.

74 Vgl. MOLTMANN-DIETSCHI, Augen, S. 114: "Wir lernten, daß Glaube es nicht nur mit dem Hinnehmen von ewigen Wahrheiten, sondern auch mit Fragen und Zweifeln zu tun hatte."

leitung der Riograndenser Synode, die ihren Sitz ebenfalls auf dem Spiegelberg in São Leopoldo hatte, erhoben Einwände.[75] Erleichternd wirkte sich aus, daß Elisabeth Dietschi weiterhin in ihrem Elternhaus wohnen konnte. Für ein mehrmonatiges Praktikum in den Semesterferien benötigte sie allerdings als Frau eine spezielle Einwilligung des Kirchenpräsidenten. Sie machte während ihrer selbständigen Urlaubsvertretung in einer abgeschiedenen Landgemeinde, in der sie auch Amtshandlungen übernahm, positive Erfahrungen mit der pastoralen Arbeit.[76] In selbstorganisierten Seminaren mit ihren männlichen Kommilitonen und Studenten eines katholischen Priesterseminars lernte sie ihre Erfahrungen in einen Bezug zur gesellschaftlichen und politischen Realität Brasiliens zu stellen und befreiungstheologisch zu reflektieren.[77] Im Verhältnis zu dieser theologischen Reflexion der politischen Situation zur Zeit der Militärdiktatur und auch aufgrund des guten Verhältnisses zu ihren männlichen Studienkollegen war für sie die Frage nach dem Geschlechterverhältnis sekundär.[78]

Als zweite Frau schloß 1974 Maria Luiza Rueckert ihr Studium mit dem kirchlichen Examen ab. Sie hatte bereits vor dem Studienbeginn frauendiskriminierende Tendenzen zu spüren bekommen, indem sie auf ihre Bewerbung bei der kirchlichen Hochschule zunächst eine abweisende Antwort erhielt. Nach einem Gespräch mit dem Leitenden Pfarrer der Synode von Santa Catarina, zu dem sie ihre Eltern und ihr Gemeindepfarrer begleiteten, die ihren Studienwunsch unterstützten, bekam sie die Genehmigung zum Studium. Allerdings wurde diese daran gebunden, daß sie ein gutes Benehmen zeigen mußte und keine Probleme verursachen durfte wie eine Kommilitonin, die ihr Studium aufgrund von Problemen mit den männlichen Kommilitonen abbrechen mußte. Ein Stipendium zur Bestreitung der Studienkosten, wie es die meisten ihrer Kollegen angeboten bekamen, erhielt Maria Luiza Rueckert erst, nachdem sie im ersten Studienjahr ihre Leistungsfähigkeit bewiesen hatte. Ab diesem Zeitpunkt motivierten sie auch die Professoren zum Studium. Vorher waren diese eher skeptisch, "weil man nicht wußte, was man mit der Frau nach dem Studium anfangen sollte"[79]. Maria Luiza Rueckert selbst strebte zuerst eine Tätigkeit im Bereich der Jugendarbeit an. Während des Studiums entwickelte sie durch Praktika in den Semesterferien und ein einjähriges Clinical Pastoral Training in den USA Interesse für ökumenische Arbeit, Frauenarbeit und Seelsorge.[80]

Anfang der 70er Jahre begannen dann weitere einzelne Frauen mit dem Theologiestudium an der kirchlichen Hochschule. Sie wurden nicht mit offenen geschlechtsspezifischen Beschränkungen konfrontiert, z.B. hinsichtlich des Stipendiums. Jedoch wurden sie auf die unklaren Berufsperspektiven hingewiesen und zu einer Überprüfung ihres Studienwunsches aufgefordert. So stellte der Rektor der Theologischen Fakultät in einem Antwortschreiben auf die Bewerbung um einen Studienplatz im Jahre 1970 die Situation der weiblichen Theologiestudierenden folgendermaßen dar: "Zur Zeit studieren zwei Theologinnen an der Fakultaet, die grundsaetzlich Studenten wie Studentinnen in gleicher Weise offensteht. Sie werden sich im Blick auf die 5-51/2 jaehrige Ausbildungszeit natuerlich Ihren

---

75 So Elisabeth MOLTMANN-DIETSCHI im Gespräch, Mai 1988.

76 Vgl. MOLTMANN-DIETSCHI, Augen, S. 116.

77 Vgl. MOLTMANN-DIETSCHI, Augen, S. 116.

78 Vgl. MOLTMANN-DIETSCHI, Augen, S. 116.

79 Interview mit Maria Luisa RUECKERT, Oktober 1989.

80 Interview mit Maria Luisa RUECKERT, Oktober 1989. Sie berichtete dort von Praktika u.a. in einer Geburtsklinik, einer Schule für behinderte Kinder, Besuchsdienst im Frauengefängnis, einem zweimonatigen Aufenthalt in einem Asyl für Waisenkinder, Alte und Behinderte.

Entschluss gruendlich ueberlegen und auch Gedanken ueber Ihren spaeteren Dienst in der Kirche machen muessen. Da die Leitung unserer Kirche sich noch nirgends offiziell ueber die Einsatzmoeglichkeiten von ausgebildeten Theologinnen (Pastorinnen) geaeussert hat, waere es sicher gut, wenn Sie einmal mit Ihrem Regionalpfarrer, Herrn Pastor Kunert, darueber spraechen. U.E. gaebe es Einsatzmoeglichkeiten sowohl in uebergemeindlichen Diensten (Jugendarbeit, Frauenhilfe, Krankenhausseelsorge, Evangelische Unterweisung, Sozialarbeit) wie in Stadtgemeinden genug."[81]

Erst ab 1973 immatrikulierten sich in manchen Jahren mehr als eine Theologiestudentin. Die meisten dieser Studienanfängerinnen hatten vorher intensiv am kirchlichen Leben teilgenommen. Manche interessierten sich explizit für die Theologie als Wissenschaft und Argumentationszusammenhang. Andere wollten sich damit vor allem eine berufliche Basis für eine Tätigkeit in einem speziellen kirchlichen Arbeitsfeld verschaffen, wie z.B. Jugendarbeit, Seelsorge, Frauenarbeit oder missionarische Arbeit. Einige hatten jedoch auch das Gemeindepfarramt als Berufsperspektive vor Augen.[82] Durch ihre Familie erhielt ein Teil von ihnen Unterstützung. Entscheidend war meist die Motivierung durch Personen, die im kirchlichen Dienst standen, sei es als Pfarrer, Pfarrfrau, Diakonissen, Religionslehrer oder auch die Begegnung mit einem Theologie studierenden Ehepaar. Die Professoren an der kirchlichen Hochschule akzeptierten die Theologiestudentinnen in diesen Jahren in der Regel gut. Ihre männlichen Studienkollegen diskriminierten sie dagegen häufig mit der Vermutung, daß die Studentinnen vor allem deshalb an die Fakultät gekommen seien, um sich einen Ehemann zu angeln.[83] Die Theologiestudentinnen bemühten sich dagegen, sich von ihnen abzugrenzen und ihre Leistungsfähigkeit zu beweisen. Ein freies und offenes Zusammenleben mit den männlichen Kommilitonen war kaum möglich. Zu einem engeren Zusammenhalt zwischen den weiblichen Studierenden kam es durch das gemeinsame Wohnen in einem speziellen Frauenflügel der Fakultät aufgrund des Engagements von Elsbeth Schuetz und Rita Panke.

Der Umzug der Studentinnen in Wohnräume innerhalb der Theologischen Fakultät veranlaßte 1972 das Kuratorium der kirchlichen Hochschule erstmals offiziell zur Reflexion über die Situation der weiblichen Theologiestudierenden. Es beschloß: "Solange es keine Möglichkeit einer eigenen Unterbringung für die weiblichen Studentinnen gibt, können nur 5 Studentinnen in einem speziellen Flügel des existierenden Gebäudes untergebracht werden."[84] 1973 äußerte dann das Kuratorium die Auffassung, daß keine geschlechtshierarchischen Beschränkungen bei der Auswahl der StudienanfängerInnen festgelegt werden sollten, sondern erst nach dem ersten Studienjahr eine Frauenquote wirksam werden sollte.[85] Als in den Jahren 1973 und 1974 je vier Theologiestudentinnen ihre Ausbildung begannen, von denen allerdings vier bereits nach kurzer Zeit das Studium abbrachen, über-

---

81 Sammlung PANKE/Oktober 1989: Antwortbrief von P. Dr. Harm Alpen - Rektor der Faculdade de Teologia/São Leopoldo an Frl. Rita Panke vom 25. Juni 1970.

82 Interviews 1989 mit Marianne BEYER-EHRAT, Elsbeth SCHUETZ-OLIVEIRA, Maria Luisa RUECKERT, Rita PANKE, Edna RAMINGER.

83 So berichtete Rita PANKE, die offensichtlich aufgrund ihres reiferen Alters - sie war etwa zehn Jahre älter als ihre Kommilitonen - etwas souveräner mit diesen sexistischen Angriffen umgehen konnte, daß sie versuchte, mit Witzen zu reagieren. So gab sie z.B. auf die Frage: "Wann heiratest Du?" zur Antwort: "Oh, die Hochzeit ist schon festgelegt. Sie wird am 30. Februar sein. Das Jahr könnt Ihr Euch aussuchen." Ihr Vorgehen kommentierte sie so: "Ich machte immer solche Witze, damit sie nicht weitermachen konnten. Ich sagte mir immer, ich werde mir nicht das Leben kaputtmachen mit solchen kleinen Sachen. Das Leben enthält viel schönere Dinge und ist nicht so begrenzt."

84 ACFSL:Akten des Kuratoriums, S. 50 (rechts) vom 10. November 1972.

85 ACFSL:Akten des Kuratoriums, S.61 (links), 12. Dezember 1973.

legte die Kirchenleitung, die Frauenquote auf 10% der Gesamtstudierendenzahl zu begrenzen.[86] Diese Regelung beruhte auf der Angst vor einer Fraueninvasion und der Unsicherheit über die Verwendungsmöglichkeit nach dem Studium. In der Praxis fand diese Frauenquote jedoch keine Anwendung, auch dann nicht, als in den 80er Jahren der Frauenanteil an der Theologischen Fakultät stark anstieg.[87]

*Der Übergang der ersten Theologinnen vom Studium ins Gemeindepfarramt*

Die Frage nach den Einsatzmöglichkeiten von Theologinnen im pastoralen Dienst der IECLB stellte sich erstmals konkret, als 1970 Elisabeth Dietschi als erste Frau das kirchliche Examen abgelegte. Die Kirchenleitung bot ihr eine Anstellung als überregionale Koordinatorin der Frauenhilfe OASE an. Elisabeth Dietschi wollte jedoch, nicht zuletzt aufgrund ihrer positiven Erfahungen während des Gemeindepraktikums, als Gemeindepfarrerin tätig werden. Dagegen wandte die Kirchenleitung ein: "Unsere Gemeinden sind noch nicht so weit."[88] Durch Vermittlung eines Theologieprofessors erhielt Elisabeth Dietschi ein Stipendium für einen Forschungsaufenthalt in Deutschland. Sie heiratete dort, und der Berliner Bischof Scharf ordinierte sie zur Westberliner Pastorin.[89] Während einer Beurlaubung vom Dienst in der Berliner Kirche arbeitete sie 1973 in Rio de Janeiro als Pastorin. Neben Predigt und Sakramentsverwaltung sowie Krankenbesuchen in Heimen und Religionsunterricht an einer schweizerisch-brasilianischen Schule engagierte sie sich in dieser Zeit in einer Favela. Sie widmete sich dort vor allem den Kindern und versuchte, eine Gruppe zur Fortführung ihrer Arbeit nach ihrem Weggang zu befähigen. Ihre Berufskonzeption war weiterhin von einem befreiungstheologischen Impetus und einem egalitären Geschlechterverhältnis geprägt.[90]

Die brasilianische Kirchenleitung beschäftigte sich Anfang der 70er Jahre angesichts des absehbaren Studienabschlusses weiterer Theologinnen mehrmals mit der Frage, wie sie examinierte Theologinnen im kirchlichen Dienst einsetzen könnte. Der damalige Pastor Presidente Gottschald schilderte diese Überlegungen im Rückblick so: "In den Diskussionen des Conselho Diretor ging es (wenn ich mich recht erinnere) weniger um biblische und theologische Erwägungen. Auch Rücksicht auf ökumenische Verbindungen spielten keine große Rolle. Im Vordergrund standen Fragen des Einsatzes der ausgebildeten Theologinnen. Da der Einsatz in übergemeindlichen Stellen und in (größeren) Stadtgemeinden nur beschränkt war, ging es vornehmlich um die Frage des Einsatzes in ländlichen Pfarreien mit abgelegenen (und nur mühsam zu erreichenden) Filialgemeinden und Predigtplätzen. Die konservative Mentalität der Presbyter und Gemeindeglieder (gerade in ländlichen Bezirken, wel-

---

86 So steht auf S. 66 (links) vom 22. November 1974 der Akten des Kuratoriums zum Tagesordnungspunkt 8 (Neuimmatrikultionen für 1975): "Es wurde an den Beschluß des CD erinnert, die Zahl der Matrikel der weiblichen Studentinnen auf 10% der allg. Zahl der Matrikel zu beschränken." (ACFSL).

87 So finden sich auch in den Kuratoriumsakten keine Hinweise auf die Anwendung dieser Regelung. Auf eine gewisse Aufgeschlossenheit des Lehrpersonals an der Theologischen Fakultät für Frauen in qualifizierten Tätigkeitsfeldern wies andererseits dessen grundsätzliche Offenheit für eine NT-Dozentin aus Deutschland für die Lehre an der Theologischen Fakultät Anfang der 70er Jahre hin (ACFSL:Akten des Kuratoriums, S. 44 links und rechts, vom 20. Dezember 1971).

88 MOLTMANN-DIETSCHI, Augen, S. 116.

89 So Elisabeth MOLTMANN-DIETSCHI im Gespräch/Mai 1988.

90 Vgl. JE, Pastora Elisabeth, S. 5 (übernommen aus dem Jornal do Brasil). Dort finden sich folgende Aussagen von Elisabeth Dietschi: Das Predigen beschreibt sie als "eine Form, den Menschen zu helfen, über die Umgebung, in der sie leben, zu reflektieren mit dem Evangelium als Horizont." Hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses betonte sie, daß es "keine qualitative Differenz der Rolle von Mann und Frau in der Kirche Jesu Christi" geben könne.

che die Mehrheit bildeten) spielte natürlich auch eine Rolle."[91] Einige Mitglieder der Kirchenleitung kamen aufgrund der guten Erfahrungen mit Theologinnen im Gemeindepraktikum zu einer positiven Bewertung der Übernahme von Gemeindepfarrämtern durch Theologinnen. Sie sahen darin eine Chance, daß die weiblichen Gemeindeglieder ein persönliches Gegenüber bekommen, das ihnen ähnlicher ist und mit dem sie leichtere Gesprächsmöglichkeiten haben. Dadurch werde diesen auch der Zugang zu Gott erleichtert und die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau besser erkennbar.[92]

Trotz dieser positiven Grundhaltung einzelner leitender Kirchenmitglieder und ihrer sehr erfolgreichen Gemeindepraktika 1973 und 1974, als sie volle Pfarramtsvertretung mit Sakramentsverwaltung übernommen hatte[93], bekam die Theologin Rita Panke nach ihrem Examen 1976 von der Kirchenleitung wiederum lediglich das Angebot, als übergemeindliche Koordinatorin der OASE zu arbeiten. Gegenüber Rita Pankes Wunsch nach einem Gemeindepfarramt wandte die Kirchenleitung ein, daß dies schwer zu realisieren sei. Rita Panke hinterfragte das ungleiche Vorgehen der Kirchenleitung hinsichtlich des Einsatzes von Männern und Frauen in übergemeindlichen Arbeitsfeldern.[94] Schließlich suchte der Leitungsrat der IECLB in einer zweistündigen Sitzung mit den Regionalpfarrern und dem Rektor der kirchlichen Hochschule nach einer geeigneten Gemeinde. Diese wurde dann jedoch nicht frei. Rita Panke ergriff daraufhin selbst die Initiative und erhielt von dem Regionalpfarrer ihrer Herkunftsregion die Auswahl unter 14 freien Pfarrstellen. Sie wählte eine Gemeinde in der Nähe ihres Elternhauses, um sich in Konflikten mit vertrauten Menschen beraten zu können. Als sie zum Vorstellungsgottesdienst alleine mit dem Auto anreiste, war die Gemeinde von ihrer Selbständigkeit überzeugt und wählte sie. So war Rita Panke ab 1.August 1976 als erste Gemeindepastorin der IECLB in einer Kleinstadtgemeinde tätig. Entgegen den Erwartungen der Gemeinde setzte sie durch, daß sie alleine im Pfarrhaus wohnte und ein für Gäste offenes Haus führte.[95] Entsprechend ihrer Konzeption für die Gemeindearbeit suchte sie nach weitgehender Kooperation mit den Gemeindegliedern. Der Schatzmeister der Gemeinde blieb für die finanziellen Belange verantwortlich und der Gemeindepräsident für die Koordination der Gemeindearbeit. Gleichzeitig suchte Rita Panke jedoch die ganze Gemeinde an der Entscheidungsfindung zu beteiligen. Sie blieb in dieser Gemeinde zehn

---

91 Sammlung NÜTZEL: Auszug eines Briefes von Pastor Gottschald an die Verfasserin vom 27. November 1989.

92 Vgl. JE,. Muros caem, S. 8. Dort wird folgende Äußerung von Dr. Henrique Bucher, Mitglied des Leitungsrates (CD) der IECLB, zitiert: "Ich habe es gefühlt, wie viele Mauern fallen müssen, wie viele Türen geöffnet werden müssen, damit Männer, Frauen, Jugendliche und Kinder einer Resonanz auf ihre Ängste bei dem anderen begegnen, ihre persönliche Identität in der anderen Person (ich spreche von Leitungspersönlichkeiten) gespiegelt fühlen und so schließlich einen Weg des Gesprächs mit einem ähnlichen Gegenüber und durch dieses das Gespräch mit Gott finden. Dieser Überfall zeigte, daß die Münze normalerweise zwei Gesichter hat. Wir haben die andere gesehen und meinen, daß sie geformt ist zur Ähnlichkeit mit Gott und so zum Bild Gottes."

93 Siehe SERRA-POST, Eine Pastorin bedient die evangelische Gemeinde von Ijui, S. 14, sowie JE, Muros caem. In diesem Artikel wurde betont, daß durch den Dienst der Pastorin insbesondere auch die Frauen angesprochen wurden. Jedoch hätten ihre klaren Erklärungen, ihre einfache Sprache ("als ob sie dabei Geschirr spülen würde") und die weniger "starken Drohungen" gegenüber den Gemeindegliedern auch die männlichen Gottesdienstbesucher von ihr eingenommen.

94 Interview mit Rita PANKE, Oktober 1989. Sie gibt aus der Erinnerung ihre Argumentation gegenüber der Kirchenleitung der IECLB so wieder: "Pastor Gottschald, ich denke, daß diese Arbeit wichtig ist in unserer Kirche. Nur, damit ich eine gute Orientierungsarbeit für andere machen kann, brauche ich Erfahrung in der Arbeit an der Basis. Deshalb möchte ich vor allem anderen erst eine Arbeit in der Gemeinde übernehmen. Danach kann ich an Spezialaufgaben denken."

95 Interview mit Rita PANKE, Oktober 1989.

Jahre als Gemeindepfarrerin tätig und wurde dort ordiniert. Vorher hatte die Gemeinde innerhalb weniger Jahre sechs Pfarrer aufgrund von Konflikten entlassen.[96]

Weniger Probleme sah die Kirchenleitung bei der Verwendung der Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren und in der Regel diesen in seine Pfarrstelle begleiteten oder dort ein eigenes Arbeitsfeld übernahmen. Als erste wählte Maria Luisa Rueckert diesen Weg. Nach dem Examen im Januar 1975 war sie zunächst einige Monate in der Seelsorge und Beratungsarbeit einer evangelischen Stiftung in Novo Hamburgo tätig, bis ihr Mann das kirchliche Examen ablegte und sie gemeinsam in eine Gemeinde gingen. Im August 1975 ließ sie sich bereits beurlauben, um mehr Zeit für die Kindererziehung zu haben.[97] Sie hielt prinzipiell die komplementäre Zusammenarbeit eines TheologInnenehepaares für ideal, sah jedoch angesichts der ungeregelten Arbeitszeiten im Pfarrberuf wenig Möglichkeiten, Beruf und Kinder zu vereinbaren, wenn beide Ehepartner im vollen Dienst stehen: "Ohne Kinder war es schwierig, mit Kindern unmöglich."[98] Sie engagierte sich ehrenamtlich in einer Schwangerengruppe und baute mit ihrem Ehemann eine ökumenische Gruppe von 70 Ehepaaren auf. Ihr besonderes Interesse galt weiterhin der ökumenischen Arbeit auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. So nahm sie z.B. an der 5.Vollversammlung des ÖRK in Nairobi, sowie der Jugend- und Frauenvorversammlung teil.[99]

Eine andere Theologin ging mit ihrem Mann nach dessen Examen in seine Gemeinde. Die Geburt des ersten Kindes verzögerte die Fertigstellung ihrer Abschlußarbeit. Die Gemeinde bot ihr jedoch eine Teilzeitstelle als Pfarrerin an, die sie übernahm. Mit ihrem Mann war sie in allen Arbeitszweigen tätig. Nach zwei Jahren hörte sie auf eigenen Wunsch auf, um sich ganz den Kindern zu widmen.[100]

Bei einem weiteren TheologInnenehepaar wartete hingegen der Ehemann nach seinem Examen, bis auch seine Frau ihr Studium abgeschlossen hatte, um gemeinsam in ein Projekt der IECLB in den Neusiedlungsgebieten am Rande des Amazonas zu gehen. Dort arbeiteten sie mit einem Agrartechniker und einer Krankenschwester als ein Team. Beide Ehepartner hatten eine volle Pfarrstelle und erhielten einen vollen Lohn. Nach vier Jahren legten beide ihr zweites Examen ab und wurden ordiniert. Später übernahmen sie zusammen eine Pfarrstelle, um mehr Zeit für die Kinder zu haben.[101]

Eine Theologin, deren Ehemann als selbständiger Unternehmer tätig war, wartete nach ihrem Examen 1978 einige Zeit auf eine Anstellung als Gemeindepastorin. Sie übernahm zweieinhalb Monate eine Vertretungstätigkeit und absolvierte eine Seelsorgeausbildung in Deutschland. Nach ihrer Rückkehr teilte sie der brasilianischen Kirchenleitung ihre Vorstellung über ihren künftigen Einsatzort mit. Er sollte im Umkreis von 100 km des Arbeitsortes ihres Ehemannes liegen, um beiden Ehepartnern eine Chance zur qualifizierten Berufstätigkeit und zur Begegnung als Ehepaar zu geben. Auf den Vorschlag der Kirchenregion hin bekam sie schließlich eine Gemeindepfarrstelle im Nachbarort der Betriebs ihres Ehemanns, die seit eineinhalb Jahren vakant war. Mehrere Pfarrer hatten sich um die Stelle beworben. Der Gemeinderat hatte sie jedoch abgelehnt, weil er einen Schwerpunkt in der Jugendarbeit vorsah. Die Gemeinde hatte zunächst einige Zweifel, ob eine Frau zum vollen Gemeinde-

---

96 Dies betonte Karl Gehring in VISÃO, Mulheres, S. 45.

97 Interview mit Maria Luisa RUECKERT, Oktober 1989.

98 VEJA, Opção, S. 44.

99 Interview mit Maria Luisa RÜCKERT, Oktober 1989.

100 Archiv des Jornal Evangélico (JE): Antwort von Elsbeth Schuetz-Oliveira auf eine Umfrage des JE im November 1987.

101 Interview mit Edna RAMINGER.

pfarramt fähig sei, einschließlich der Versorgung von Filialen im Landesinneren. Nachdem Marianne Beyer-Ehrat während einer Probewoche jedoch die Pfarramtsvertretung des abwesenden Gemeindepfarrers übernommen hatte, überwand sie die Vorbehalte, und die Gemeindeversammlung akzeptierte sie.[102] Nach ihrer Wahl legten sie die beiden Pastoratsgebiete klar fest. Ihr sehr erfahrener Pastoratskollege respektierte das selbständige Handeln seiner Kollegin, die dadurch die Chance erhielt, ihre Anfangsschwierigkeiten selbst zu bewältigen. Im Laufe der Zeit akzeptierten sie auch einige zunächst sehr skeptische Gemeindeglieder.[103]

*Die Reaktionen auf die Arbeit der ersten Gemeindepastorinnen*

Die ersten öffentlichen Reaktionen auf die Arbeit der ersten Theologinnen im Gemeindepfarramt fanden sich in fünf Artikeln der Jubiläumsausgabe der Kirchenzeitung der IECLB 1980 sowie in zwei etwa gleichzeitig erscheinenden Artikeln brasilianischer Wochenmagazine.[104] Vor allem letztere hoben das feminine Aussehen und die weiblichen bzw. menschlichen Qualitäten der Theologinnen hervor: ihre Hobbys, ihr Interesse für Kino, Politik, Gesellschaft, Kunst und gutes Essen.[105] Die Kirchenleitung der IECLB bezeichnete in dieser Zeit die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB als "spontan und natürlich".[106] Es habe kaum Polemiken oder abweichende Positionen gegenüber einer Befürwortung der Arbeit der ersten Theologinnen gegeben. Die hohe Akzeptanz der ersten ordinierten Gemeindepastorin Rita Panke habe praktisch alles entschieden. Prinzipiell seien Theologinnen für jede Arbeit geeignet, teilweise seien sie sogar eine Konkurrenz für ihre männlichen Kollegen. Spezifische Richtlinien für Frauen im Pfarramt habe es nie gegeben. Auch in den neuen Richtlinien für den Dienst im Pfarramt, die Ende 1980 in Kraft treten sollten, seien solche Regelungen nicht vorgesehen. Die IECLB gehe "einfach von der Tatsache aus, daß Pastorinnen existieren"[107]. Die einzige geschlechtsspezifische Regelung sei, daß Theologinnen bei der Geburt eines Kindes den arbeitsrechtlich vorgesehenen Schwangerschaftsurlaub von 90 Tagen erhalten.[108] Ihr Weg ins Pfarramt sei der gleiche wie bei Männern: Auswahlprüfung

---

102 Marianne BEYER-EHRAT schilderte im Interview 1989 den Beweis ihrer "Leistungsfähigkeit" für die Gemeinde in der Vertretungswoche so: "Bei dieser Gelegenheit passierten viele Dinge in der Gemeinde während dieser Woche. Ich hielt Gottesdienste, Beerdigungen, Hochzeiten und teilte das Abendmahl aus. Für den Samstag dieser Woche waren vier Trauungen am Nachmittag vorgesehen. Dazu kamen dann noch an demselben Samstag zwei Beerdigungen. Danach hatte die Gemeinde keine Zweifel mehr. Die Gemeindeleitung begleitete diese Amtshandlungen. Am Sonntag war dann der Gottesdienst für die ganze Gemeinde, und jedenfalls die Gemeindeleitung hatte dann die Sicherheit, daß ich all das Geforderte konnte. So wurde ich auch von der Versammlung der Gemeinde akzeptiert."

103 Interview mit Marianne BEYER-EHRAT.

104 Vgl. JE, Chamado, S. 6f.; JE, Comunidades, S. 7; JE, Servir, S. 6f.; JE, Deus, S. 7. In den Wochenmagazinen waren folgende Artikel: VEJA, Opção; VISÃO, Mulheres.

105 Letzteres wurde auch schon in dem 1973 ursprünglich in der brasilianischen Tageszeitung Jornal do Brasil erschienenen Bericht über die verheiratete Pastorin Elisabeth Moltmann-Dietschi hervorgehoben. Auch deren Familiensinn wurde dort lobend erwähnt. Anfang der 80er Jahre fand besonders die Kleidung der alleinstehenden Pastorin Rita Panke Aufmerksamkeit, die als feminin und geschmackvoll bewertet wurde. So hieß es z.B. in JE, Sexo, S. 6f.: "Bekleidet mit einem weißen Blazer, lila Rock, kombiniert mit einer gemusterten Bluse, ebenfalls lila Untergrund, sagt Rita, daß sie nicht auf charmantes Auftreten abzielt." VEJA, Opção, S. 44, schildert das Erscheinungsbild von Rita Panke folgendermaßen: "Leichtes Make-up, Schuhe mit hohen Absätzen, gepflegte Frisur."

106 So der Pastor presidente und der Personalreferent der IECLB Augusto Ernesto Kunert und Martin Bluemel, in JE, Chamado, S. 6.

107 Ebd.

108 Das Regulamento do Ministério Pastoral wurde am 24.10.1980 durch ein außerordentliches Konzil beschlossen und nach einer Endredaktion am 3.4.1981 verabschiedet. Rechtskräftig wurde es durch die Veröffentlichung im Boletim Informativo des CD der IECLB vom 29. April 1981, Nr. 70, S. 1-16. Dort hieß es in § 4 des Artikels 39, der die Be-

für die Aufnahme an der Theologischen Fakultät, Theologiestudium, Examen, zwei Jahre praktische Arbeit in einer Gemeinde, Abschlußarbeit, Prüfung durch eine Kommission des Leitungsrates der IECLB.[109]

Ein Pastor der IECLB hob erneut die spezifische theologische Qualität der Theologinnenarbeit hervor, in der er einen "Ruf Gottes" sah, dem sich die Kirche nicht entziehen könne, sondern ihn positiv aufgreifen müsse.[110] Ein anderer Pastor und Mitglied der Kirchenleitung wies etwas nüchterner darauf hin, daß es sich weniger um eine spontane Eingebung handle, sondern vielmehr um eine verspätete Auswirkung eines weltweiten Trends, der nun auch in den lutherischen Kirchen wirksam werde. Die Verzögerung im brasilianischen Kontext hänge mit der allgemeinen Dominanz des Machismo in der brasilianischen Gesellschaft zusammen.[111]

Die Gemeindeglieder reagierten mehrheitlich positiv auf die Pastorinnenarbeit. Manche akzeptierten sie eher als gleichwertigen Ersatz für fehlende Pastoren. Nur wenige ältere Gemeindeglieder lehnten sie aufgrund des traditionell maskulinen Pfarrerbildes ab. Jugendliche und Frauen zeigten dagegen vielfach große Offenheit.[112] Die Kirchenleitung schickte die Theologinnen teilweise sogar als Attraktionen zu Gottesdiensten, kirchlichen Veranstaltungen, ökumenischen Ereignissen und politischen Veranstaltungen auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene, um die Modernisierung der lutherischen Kirche leibhaftig zu verkörpern bzw. um durch den Neuigkeitseffekt eine größere TeilnehmerInnenzahl zu erzielen.[113]

Biblisch-theologische Einwände wurden kaum geäußert, auch nicht von Gemeindegliedern. Allgemein herrschte die Auffassung vor, daß sich die aktuelle Gesellschaft von der patriarchalen Gesellschaft zur Zeit Jesu unterscheide. Jesus selbst habe bereits Frauen aus ihrer Unterdrückung befreit und ihre Gotteskindschaft bestätigt. Auch bei Paulus stehe die Gleichheit der Menschen im Zentrum seiner Theologie. Paulus spreche die Frauen als Träger des Geistes an und berichte von ihrem Predigen. Aus 1.Kor 14,34f. ein absolutes Redeverbot für Frauen herauszulesen, sei deshalb mit der paulinischen Theologie nicht vereinbar und auch nicht für die Gegenwart als biblische Weisung akzeptabel.[114] Die lutherische Ekklesiologie baue sich hingegen von 1.Petr. 2,9 her und dem Priestertum

---

urlaubung von PastorInnen im Falle einer schweren oder langwierigen Krankheit zum Thema hatte: "Die Pastorin hat das Recht auf Beurlaubung für eine Zeitspanne von 90 Tagen bei der Geburt eines Kindes. Während dieser Beurlaubung bleibt sie mit der Gemeinde oder Institution verbunden. Im Bedarfsfall entscheidet die Kirchenleitung über eine Vertretung und übernimmt die Kosten für diese."(S.13.) Die Richtlinien sind bis auf die eben genannten Paragraphen durchgängig in männlicher Sprache formuliert. Die Schlußanordnungen in Artikel 51 weisen darauf hin, daß sie sowohl für Pastoren als auch für Pastorinnen und alle anderen MitarbeiterInnen gelten sollen, die pastorale Funktionen innerhalb der IECLB übernehmen (S. 16.)

109 Diesen geschlechtsunspezifischen Weg stellte Pastor Gehring in VISÃO, Mulheres, S. 45, dar.

110 So Pastor Frenzel, in: JE, Chamado, S. 6f.

111 So Pastor Gehring, in: VISÃO, Mulheres, S. 45.

112 Vgl. JE; Servir, S. 6.

113 Letzteres gab eine Gemeinde in Porto Alegre offen zu, die zwar keine Pastorin festanstellen wollte, jedoch für deren vorübergehenden Einsatz plädierte, um wieder mehr Gemeindeglieder zum Gottesdienst zu locken. JE, Servir, S. 6. Vgl. auch folgende Darstellung der Pastorin Rita PANKE über diese Zeit: “Nachdem ich im Pfarramt von der Gemeinde voll akzeptiert wurde, erhielt ich plötzlich, auch auf Anregung der Kirchenleitung, von überall her Einladungen in den Distrikt, in den Nachbardistrikt, in die Region, um Gottesdienste zu halten. Überall sollte so gezeigt werden, daß unsere Kirche jetzt auch Pastorinnen hat. Bis ich plötzlich dachte: "Ich muß aufpassen, daß ich nicht die Prostituierte der Kirche werde, in dem Sinne ´Prostituierte´, daß ich als Frau mich zum Objekt machen lasse. Es gab zu dieser Zeit kein Konzil, keinen Kongreß der OASE, wo sie nicht wollten, daß ich hinkäme."

114 Siehe JE, Deus, S. 7.

aller Gläubigen auf. Eine Diskriminierung der Frauen im pastoralen Amt sei theologisch nicht legitim.[115]

Die Kirchenleitung sah die spezifischen Probleme der Frauen im pastoralen Amt vor allem als solche von "praktischer Natur" an, wobei sich in der näheren Bestimmung durchaus geschlechtshierarchische anthropologische und ekklesiologische Positionen zeigten. Der Rektor der Theologischen Fakultät in São Leopoldo wies auf die Tradition männlicher Dominanz im Sprach- und Leitungsstil des Pfarrberufs der IECLB hin, die dem gesellschaftlichen Modell dominanter Männerrede entspreche.[116] Auch aufgrund ihrer biologischen Konstitution verfügten die Frauen über genügend physische Fähigkeiten, die geographisch und zahlenmäßig großen Parochien mit bis zu 20 Filialgemeinden und damit verbundener Reisetätigkeit zu versorgen.[117]

Ein besonderes Problem sei ihr Verhältnis zu ihren männlichen Kollegen, das teilweise in einem unkomplizierten gleichwertigen Miteinander[118], teilweise jedoch auch in fundamentalistischen Äußerungen und Witzen bestand, die die Theologinnen als Sexobjekt herabwürdigten oder als Konkurrenz ansahen.[119] So hatten manche männlichen Kollegen die Befürchtung, die Theologinnen würden - wie gesellschaftlich üblich - für weniger Geld arbeiten und sich dadurch negativ auf den Kampf der Pastoren um eine Erhöhung ihres Gehaltes auswirken.[120] Eine Zuspitzung der Konkurrenzprobleme sah die Kirchenleitung auf TheologInnenehepaare zukommen, wenn unter Umständen die Ehefrau aufgrund des Auftretens und der klareren Sprache besser akzeptiert werde als ihr Mann: "In unserem machistischen Erbe - welcher Mann wird solch eine Situation ertragen?"[121] Sie benannte auch das finanzielle Problem, daß nur wenige Gemeinden finanziell in der Lage wären, zwei Pastorate zu bezahlen, auch wenn es unter Umständen für die Gemeindearbeit günstig sein könnte, wenn sie in gelingender Kooperation ihre unterschiedlichen Fähigkeiten nützen würden.[122]

---

115 So Pastor Gehring, in: VISÃO, Mulheres, S. 45.

116 Siehe JE, Chamado, S. 6.

117 So Pastor Kunert in JE, Chamado, S. 6.

118 So berichtete z.B. Marianne BEYER-EHRAT im Interview von guten Erfahrungen im Pfarrkonvent, in dem sie von ihrem ehemaligen Gemeindepfarrer Unterstützung erhielt. Edna RAMINGER erlebte das Verhalten ihrer Kollegen in den Neusiedlungsgebieten der Amazonasregion als weniger diskriminierend im Vergleich zu den traditionellen Gemeinden im Süden. Pastor Kunert berichtete ähnliches von Rita Panke: "Auf Pfarrkonferenzen und beim letzten Pfarrkonvent bewegte sie sich gleich mit ihnen. Sie führte Dialoge, diskutierte und wurde ohne Diskriminierungen oder Unterschiede akzeptiert, als Gleiche unter Gleichen akzeptiert." JE, Chamado, S.6.

119 Rita PANKE selbst berichtete im Interview über unterschiedliche Reaktionen ihrer Kollegen, die zwischen Kooperation, Solidarität, Konkurrenz, Neid, Paternalismus, Diffamierung und Diskriminierung changierten: "Manchmal war es ziemlich hart. Immer gab es polemische Situationen. Einige Kollegen unterstützten mich völlig und gaben mir Kraft, während andere Kollegen den Fortschritt fürchteten und mich auf diese Art und Weise kritisierten: ´Du hast nicht die Kräfte, um das durchzuhalten.´ Sie übernahmen den Diskurs für mich. Ohne mich vorher zu befragen, wußten sie schon, was mit mir passieren würde. Z.B. als die Diskussion aufkam, ob ich nicht Distriktspfarrer werden konnte, sagte einer: ´Du hast nicht die physische Fähigkeit.´ Ohne zu fragen, was ich dazu sagen wollte, entschied er schon für mich. Oder einer meinte: ´Paß auf, Deine Gemeinde wird Dich entlassen, weil Du zu viel reist. Du repräsentierst zu viel die Kirche bei größeren Ereignissen.´ Aber hinter all diesem steckte ihre Unfähigkeit, zu akzeptieren, daß ich eine Person war, die fähig war, die Kirche zu repräsentieren bei größeren Ereignissen. Und deshalb kamen diese Anklagen. Ein anderer Teil der Kollegen akzeptierte mich gut und unterstützte mich. Sie sagten: ´Rita, geh vorwärts. Du hast viel beizutragen für uns alle hier.´ Und wenn ich verärgert war, dann kamen sie her zu mir, setzten sich und halfen mir, die Frage ganz rational zu reflektieren, weil ich im ersten Moment immer sehr emotional war. Da setzten sie sich mit mir zusammen hin und reflektierten mit mir, bis zu welchem Punkt ich diese Reaktionen ernst nehmen sollte und welche ich nicht beachten sollte."

120 JE, Chamado, S. 6: "Die Pastorin wird, um ihre Stelle zu bekommen, sich sagen: Ich gebe mich mit dem Minimum zufrieden, während sie, die Pastoren, für Lohnerhöhungen kämpfen."

121 So Pastor Bluemel, in JE, Chamado, S. 6.

122 So Pastor Piske, in JE, Chamado, S. 6.

Hinsichtlich der Vereinbarkeit von Berufs- und Familienarbeit äußerte die Kirchenleitung die Auffassung, daß die Situation der Theologinnen der von Frauen in anderen Berufen vergleichbar sei. Die Theologinnen müßten selbst entscheiden, ob sie sich mehr den Kindern oder mehr der pastoralen Arbeit widmen wollten. Die Entscheidung müßten sie im Dialog mit ihrem Ehemann und dem jeweiligen Gemeindevorstand treffen. "Sie soll ihre Kinder wertschätzen und die Arbeit berücksichtigen, ohne zuzulassen, daß sie ihre Kinder beeinträchtigt."[123] Von den Theologinnen selbst wurde diese Vereinbarkeit unterschiedlich eingeschätzt und praktiziert, aber in jedem Fall als schwierig empfunden.[124]

Die gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen und die Diskussionen auch in den anderen Kirchen förderten die Entwicklung in der IECLB. So überlegte selbst eine der größten Pfingstkirchen Brasiliens Anfang der 80er Jahre, das Pfarramt für Frauen zu öffnen, da sie diese als grundsätzlich dem Reich Gottes näherstehend einschätzte. Die methodistische Kirche ordinierte die Theologinnen zunächst nicht, sondern regelte mit speziellen Richtlinien ihre Arbeit. Gegenüber alleinstehenden Theologinnen herrschte dort ein gewisser Paternalismus, und der Einsatz von TheologInnenehepaaren galt als spezifisches Problem. Ein Ehepaar erstritt sich jedoch den Anspruch auf zwei Stellen vor einem Kirchengericht aufgrund der vorherigen Zusage der Kirche.[125] In der katholischen Kirche gab es hingegen wenig Bewegung zur Öffnung des sakramentalen Amtes für Frauen, obwohl angesichts des Priestermangels in immer mehr Gemeinden Nonnen pastorale Tätigkeiten wie Taufen, Bestätigung der Heirat, Verteilung der konsekrierten Hostien, Leitung der Messe übernahmen. Dem Priester blieb aber die eucharistische Wandlung vorbehalten. Eine Öffnung des sakramentalen Amtes für Frauen scheiterte an der Haltung Roms.[126] In den afrobrasilianischen Religionen Ubanda und Candomble waren es hingegen etwa zu 60% Frauen, die die kultischen Feiern leiteten. Sie begründeten dies damit, daß die Rolle der Frau in der Gesellschaft sie zu größerer spiritueller Sensibilität führe, die sie an die Familienmitglieder weitergeben können.[127]

Die IECLB hielt an der positiven Einstellung gegenüber den Theologinnen grundsätzlich fest. Sie rief die Theologinnen, deren Zahl an der Fakultät jedes Jahr anstieg, dazu auf, ihren Ort im Pastorat zu finden. Auch die Diakonissen unterstützten diese Entwicklung.[128] Die Kirchenleitung formulierte als Perspektive für die weitere Entwicklung und den Umgang mit den bisherigen Problemen: "Indes die angeschnittenen Probleme stellen nicht theologische oder grundsätzliche Einwendungen gegenüber dem weiblichen Pfarramt dar. Es handelt sich um praktische Fragen, mit deren Lösung alle beschäftigt sein müssen, denn es gibt Platz für Frauen wie für Männer im Pastorat."[129]

---

123 So Pastor Kunert, in JE, Chamado, S. 6.

124 Vgl. VEJA, Opção, S. 82.

125 Vgl. JE, Comunidades, S. 6f.

126 Vgl. VISÃO, Mulheres, S. 43.

127 Siehe VISÃO, Mulheres, S. 46.

128 Vgl. JE, Sexo, S. 7.

129 JE, Chamado, S. 7.

### 3.2. Die Suche nach alternativen Formen des pastoralen Amtes

*Der Zusammenschluß der Theologinnen der IECLB*

Seit Ende der 70er Jahre war es an der Theologischen Hochschule in São Leopoldo unübersehbar, daß ein wachsender Teil der Theologiestudierenden weiblichen Geschlechts war.[130] Trotzdem gingen die sexistischen Belästigungen durch manche männliche Studienkollegen weiter, die die Kommilitoninnen vor allem als Heiratskandidatinnen ansahen. Die Professoren wiesen hingegen nur die Theologiestudentinnen auf die möglichen Konsequenzen sexueller Beziehungen an der Fakultät hin.[131]

Aufgrund dieser Erfahrungen begannen die Theologiestudentinnen 1978, sich als Frauengruppe zu treffen. 1979 beschloß eine Gruppe von fünf Frauen, eine Frauenwohngemeinschaft außerhalb der Fakultät zu gründen, um einen Freiraum für eine selbstbestimmte Lebenspraxis und die Reflexion ihrer Frauensituation zu haben.[132] Ihre Kommilitonen und die meisten Professoren an der Fakultät reagierten darauf mit Polemik und Unverständnis. Sie bezeichneten die Frauen als "Hexen" oder "Lesben" und vermuteten, daß sie in ihrer Wohngemeinschaft einen "Freiraum für ungestörten Sex mit Männern" haben wollten. Diese Interpretation des Geschlechterverhältnisses bewirkte bei den Studentinnen eine Lähmung ihrer emotionalen Ausdrucksmöglichkeiten.[133] Die Kirchenleitung ging davon aus, daß den Theologiestudentinnen Vorbilder für ihre zukünftige Praxis fehlten. So regte die kirchliche Hochschule 1981 an, daß Studentinnen die Praxis der bereits im kirchlichen Dienst stehenden Pastorinnen kennenlernen sollten. Einige Studentinnen fuhren daraufhin an einem Wochenende zu der Gemeinde, in der Rita Panke als Pastorin tätig war.[134]

Die Theologiestudentinnen selbst organisierten Treffen zwischen den Pastorinnen und den Studentinnen, die der LWB finanziell und die Kirchenleitung der IECLB moralisch sowie durch die Weitergabe der Geldmittel unterstützten. Bei einem dieser Treffen wurde deutlich, daß bei den Theologinnen der IECLB unterschiedliche Vorstellungen über die Geschlechterdifferenz und deren Relevanz für die Theologinnenarbeit anzutreffen waren.

So vertrat die ledige Pastorin Rita Panke ein egalitäres Geschlechterverhältnis und äußerte die Auffassung, daß eine Theologin wie ein Theologe jede pastorale Arbeit übernehmen könne, bis hin zur Seelsorge in einem Bordell oder Überlandfahrten mit Reifenwechsel.[135] Die verheiratete und beurlaubte Pastorin Maria Luisa Rueckert ging dagegen von einem komplementären Geschlechterverhältnis aus und sah eine Kooperation zwischen Mann und Frau im Pastorat als ideal an.[136] Die Theolo-

---

130 ACFSL: Immatrikulationen von Frauen: 1977: 7; 1978:5; 1979: 8.

131 So berichteten mehrere Theologinnen in den Interviews, daß die Studentinnen des ersten Semesters zur Professorenversammlung eingeladen wurden und dort über ihr Moralleben gesprochen wurde. Die Theologiestudentinnen seien darüber sehr schockiert gewesen und hätten sich gefragt: Wozu diese Veranstaltung und warum nur für die Frauen?

132 LAMB, Freiheit, S. 27: "Wir sagten, wir sind aus dem Gemeinschaftshaus von Frauen und Männern ausgezogen, weil wir dort zu eingeschränkt sind und uns zusammentun müssen, um über unsere eigenen Interessen besser nachdenken zu können."

133 JARSCHEL, Reflexões, S. 144: "Eine engere Beziehung zu einem Studenten zu haben, wurde als Bestätigung des Vorurteils hinsichtlich der Frauen interpretiert. Es wurde viel Energie in diesen Konflikt vergeudet, der im Grunde nicht mehr ist als die Frucht sexueller Unterdrückung."

134 Interview mit Regene LAMB.

135 Siehe JE, Sexo, S. 6f.

136 VISÃO, Mulheres, S. 44, zitiert Maria Luiza Rueckert: "Es gibt Dinge, die der Mann nicht sieht und die die Frau leichter bemerkt. In bestimmten Situationen zeigt der Mann größere Wirksamkeit."

giestudentinnen wiederum, die sich zu einer Frauengruppe zusammengeschlossen hatten, kritisierten beide Konzeptionen wegen ihrer Orientierung am Mann als Maßstab für die Bestimmung der Frau. Sie wollten gemeinsam mit der feministischen Bewegung eine Arbeit, die sich die Befreiung und Selbstbestimmung der Frau und aller anderen Unterdrückten in allen Lebenslagen zum Ziel setzte.[137] Andere Theologiestudentinnen kritisierten dagegen den geschlechtsseparatistischen Ansatz der Frauengruppe und betonten, daß sie keinerlei Probleme mit Männern hätten.

Die Frauengruppe an der Theologischen Fakultät traf sich einmal wöchentlich, um über die Rolle der Frau angesichts von Machismo und Klassenherrschaft in der brasilianischen Gesellschaft, in der IECLB und in der Theologischen Fakultät zu sprechen. Sie suchten nach einer angemessenen Hermeneutik, um die Rolle der Frau in der Bibel zu entdecken und diese in Kirche, Theologie und Gesellschaft genauer zu bestimmen. Sie arbeiteten zum Teil in autonomen Seminaren. Zum Teil erhielten sie die Möglichkeit, durch die Kooperation eines Professors in offiziell anerkannten Veranstaltungen, die sie selbst vorbereiteten, ihre Fragen zu bearbeiten. In Seminararbeiten stellten sie eigene Forschungen an zu Themen, wie z.B. "Jesus und die Frauen", "Die Frau in der Bibel" oder "Die Rolle der Frau in den verschiedenen Religionen zur Zeit Jesu."[138] Eine gewisse Unterstützung leistete auch die deutsche Gastprofessorin Marie Veit, die 1979 vier Wochen lang in São Leopoldo lebte und auch die Frauen-WG besuchte.[139] Ein weiterer Gegenstand der Kritik von seiten der Frauengruppe war die traditionelle kirchliche Frauenarbeit in den OASE-Gruppen. Die Frauengruppe forderte, daß auch andere Gruppen Berücksichtigung finden sollten, in denen lutherische Frauen mit anderer Methodik und Zielsetzung arbeiteten.[140]

*Probleme von Theologinnen in alternativen pastoralen Arbeitsfeldern*

Bereits Mitte der 70er Jahre hatten einige Studierende an der Theologischen Fakultät die Idee entwickelt, pastorale Arbeitsfelder außerhalb der traditionellen Gemeinden und den dafür vorgesehenen Anstellungsformen einzurichten. Als Vorbereitung darauf sollte auch das inzwischen eingerichtete sechs- bis siebenmonatige Praktikum im Hauptstudium in einem alternativen Arbeitsfeld und gegebenenfalls in ökumenischer Kooperation mit anderen Kirchen stattfinden können. Die Kirchenleitung akzeptierte diese Initiative aufgrund deren theologischer Begründung, daß pastorale Arbeit nicht ausschließlich mit dem Ziel der Bildung von IECLB-Gemeinden erfolgen könne, sondern auch darin bestehen müsse, im authentischen und evangeliumsgemäßen Zusammenleben mit Marginalisierten die Verkündigung des Evangeliums zu befördern.[141]

Zur ersten Gruppe von Theologiestudierenden, die ein solches Praktikum außerhalb der traditionellen Gemeinden durchführten, gehörte die Theologiestudentin Lori Altmann, die in einem Projekt von Taizéschwestern mit einem Indigenas-Volk zusammenlebte. Ihre positiven Praktikumserfahrungen vertiefte sie in ihrem Hauptstudium, in dem sie sich mit Konzeptionen befreiungstheologischer

---

137 Vgl. JE, Sexo, S. 6f.

138 SLAGM: Sonja H. Jauregui, Historico do Movimento das Mulheres na IECLB, Caderno doe Encontros das pastoras, Catequistas e Estudantes 2/ 1988, S. 6f.

139 ACFSL: Kuratoriumsakten, S. 96 (links) sowie Haidi JARSCHEL im Interview.

140 Diese Kritik wurde z.B. auch in dem Brief laut, den die Frauengruppe der Fakultät an die Organisationskommission eines Treffens lutherischer Frauen am 30.8.1982 sandte (SLAGM).

141 Siehe das Protokoll einer entsprechenden Diskussion in einer Versammlung des Conselho Diretor da IECLB, des Conselho Curador da Faculdade de Teologia und des Corpo Docente da Faculdade de Teologia am 14. April 1977 (ACFSL, S. 84).

missionarischer Arbeit mit Indigenas-Völkern beschäftigte. 1979 ging sie dann kurz vor dem Abschluß ihres Theologiestudiums mit ihrem kirchlich examinierten Ehemann Roberto Zwetsch gemeinsam in die Amazonasregion, um dort mit dem Volk der Surui zu leben und zu arbeiten. Der Vertrag zwischen der staatlichen Indigenabehörde FUNAI und der IECLB legte fest, daß das TheologInnenehepaar gemeinsam den Bereich der Ausbildung übernehmen sollte. Lori Altmann sollte dabei aufgrund ihres Erststudiums als Lehrerin angestellt werden und Roberto Zwetsch als Pastor.

Aufgrund eines Konfliktes mit der staatlichen Indigenabehörde FUNAI, in dem sie zugunsten der Indigenas Partei ergriffen, wies die FUNAI bereits nach kurzer Zeit Lori Altmann und Roberto Zwetsch aus dem Gebiet der Surui aus.[142] Daraufhin sollte das TheologInnenehepaar zu dem Indigenas-Volk der Kulina im Bundesland Acre gesandt werden. Lori Altmann und Roberto Zwetsch legten dafür dem Leitungsrat der IECLB am 4.August 1980 einen Vorschlag für eine Dienstordnung vor, in der sie die Ziele und Methodologie ihrer gemeinsamen Arbeit sowie ihr Anstellungsverhältnis entsprechend dem vorherigen Vertrag für die Arbeit mit den Surui formulierten.[143] Ihren festen Wohnsitz sollten sie in der Indigenassiedlung Maraouna haben. Sie wollten sich durch das Lernen der Sprache und das Kennenlernen der Bräuche und Kultur integrieren, um dann die Indigenas-Gemeinschaft bei ihren speziellen Problemen im Kontakt mit der nationalen Gesellschaft zu unterstützen. Langfristig wollten sie, ausgehend von ihren Erfahrungen im Zusammenleben mit dem Volk der Kulinas, die Beziehung zwischen Evangeliumsverkündigung und indianischem Volk theologisch reflektieren. Ihre Beziehung zur IECLB sollte zum einen darin bestehen, daß sie Kontakt zu den Teams der IECLB in der Amazonasregion halten und an deren Treffen einmal jährlich teilnehmen wollten. Zum anderen sollten sie kontinuierlich den Kontakt mit dem Missionsreferenten der IECLB halten, der in Zusammenarbeit mit dem CIMI für die Planung und Koordination der missionarischen Arbeit der IECLB mit den Indigena-Völkern zuständig war. Das TheologInnenehepaar sollte ihm über die Aktivitäten und Ziele seiner Arbeit berichten und Rechenschaft über die Mittel ablegen, die für seine Arbeit bestimmt waren. Außerdem wollten sie sich an der Bewußtseinsbildung der brasilianischen Bevölkerung und insbesondere der Gemeinden der IECLB über ihre Verpflichtung als missionarische Kirche beteiligen.

Zu einem Konflikt zwischen Lori Altmann und dem Missionsreferenten der IECLB kam es im September 1980, als dieser eigenmächtig Punkt 13 der Dienstordnung änderte, in dem ursprünglich vorgesehen war: "Das Ehepaar soll entsprechend den Regelungen der IECLB entlohnt werden." In der Ende September 1980 dem TheologInnennehepaar zur Unterschrift vorgelegten Fassung war hingegen nur von der Existenz eines Pastorats bei dem Volk der Kulinas die Rede.[144] Lori Altmann bat daraufhin in mehreren Briefen von September 1980 bis 1981 um die Wiederzulassung als Mitarbeiterin der IECLB in der Funktion einer Lehrerin für die Indigenasarbeit, wie dies auch in ihrem vom Leitungsrat der IECLB im September 1980 akzeptierten Arbeitsvorschlag vorgesehen war. Das TheologInnenehepaar betonte in seinen Briefen an die Kirchenleitung, daß es sich bei der Arbeit mit Indigenas um eine neue Arbeitsform handele, die im Erprobungsstadium sei und nicht mit dem Maßstab für die Errichtung von ein oder zwei Pastoraten in traditionellen Gemeinden gemessen werden könne. Beide Ehepartner hätten sich lange Jahre für diese Arbeit vorbereitet und sich entsprechende

---

142 Zum Hintergrund und Verlauf dieses Konflikts siehe BRANDT, Glut, S. 21-29.

143 Vgl. SLAGM: Ordem de serviço: para o trabalho missionário entre os índios Kulina de Alto Purus, no Estado do Acre, a cargo de casal de missionários da IECLB, Pastor Roberto E. Zwetsch e Pastora colaboradora Lori Altmann.

144 SLAGM: Brief des CIMI aus dem Jahre 1984.

Kenntnisse in der Missionstheologie, Anthropologie, Linguistik und Arzneikunde verschafft. Die finanzielle Einstufung sei sekundär. Primär gehe es um den theologischen Aspekt, daß für sie die Kirche der Ort sei, an dem sie selbst das Evangelium empfangen habe und es ihr deshalb wichtig sei, daß diese sie für die Mission sende, so daß ihr Zusammenleben mit den Indigenas keine private Initiative sei, sondern als relevant für die Entwicklung der IECLB betrachtet werde.[145]

Der Missionsreferent suchte seine Entscheidung damit zu rechtfertigen, daß der Leitungsrat keine Anstellung von Lehrerinnen als kirchlichen Mitarbeiterinnen vorsehe und daß Lori Altmann deshalb in ihrer "Qualität als Ehefrau Robertos"[146] zugelassen werde. Diese Situation würde sich ändern, wenn sie ihr Theologiestudium abschließe. Nachdem Lori Altmann diese Bedingung nach einem sechsmonatigen Aufenthalt in São Leopoldo, in Begleitung ihrer sechsmonatigen Tochter, erfüllt hatte, teilte ihr jedoch der Missionsreferent mit, daß das Examen nur theoretisch zur Übernahme eines Pastorats befähige. Falls sie daran denke, einen Antrag auf die Einrichtung eines zweiten Arbeitsfeldes zu stellen, sollte sie "berücksichtigen, daß in der Geschichte der IECLB immer auch bezüglich des Unterhalts in Betracht gezogen wurde, daß sich die Ehefrau des Pastors mit der durch das Ehepaar übernommenen Arbeit identifiziert"[147].

Auch zwei andere Theologinnen, die an der Peripherie zweier brasilianischer Großstädte ein alternatives pastorales Arbeitsfeld übernahmen, hatten Schwierigkeiten mit der Anerkennung ihrer Arbeit durch die IECLB. So zögerte die Kirchenleitung die offizielle Sendung der alleinstehenden Theologin Ana Maria Koch längere Zeit hinaus. Die Basis ihrer Arbeit waren nicht - wie offiziell vorgesehen - eine finanziell autarke Anzahl lutherischer Familien, sondern drei miteinander im Konflikt stehende Gruppierungen mit unterschiedlichen Vorstellungen. Zum einen gab es eine Kinderkrippe, die mit finanziellen Mitteln aus Deutschland eingerichtet worden war und die inzwischen fundamentalistisch geprägte MitarbeiterInnen leiteten. Das Gemeindezentrum nutzten die Volksbewegungen des Viertels und Menschen unterschiedlicher religiöser Herkunft. Eine dritte Gruppe bildeten einige lutherische Familien, die vom Land an die Peripherie Porto Alegres gezogen waren und weder über eine funktionsfähige Gemeindeleitung noch über Gelder zur Bezahlung kirchlicher MitarbeiterInnen verfügten. Nach einigen Monaten unbezahlter Arbeit wurde Ana Maria Koch schließlich 1981 offiziell in ihre Arbeit eingeführt, und es gelang ihr, sowohl für das Gemeindezentrum ein eigenständiges Leitungsgremium zu schaffen, um den Kontakt zu den Volksbewegungen langfristig auf mehr Personen zu verteilen, als auch eine arbeitsfähige Gemeindeleitung zu wählen. An dieser wurde auch die Krippenleitung beteiligt, um den Konflikt zwischen Gemeinde und Krippe zu entschärfen und Raum für die Entwicklung eigener Konzepte mit der Gemeindegruppe zu gewinnen. Für letztere konnte sich Ana Maria Koch nicht an dem Standard des für eine IECLB-Gemeinde Üblichen orientieren. Statt dessen versuchte sie, die Fähigkeiten, Bedürfnisse und Wünsche der PeripheriebewohnerInnen so weit wie möglich zu berücksichtigen. Sie suchte nach einer ökumenischen Gottesdienstarbeit, stellte mit einer Frauengruppe zusammen Kinderkleider her und verkaufte sie, um Geld für die Frauen selbst und einen Kirchenbau zu erwirtschaften. In ihrer KonfirmandInnenarbeit hatte sie sich darauf einzustellen, daß die

---

145 SLAGM: Brief von Roberto Zwetsch und Lori Altmann an die Regionalpfarrer und das Generalsekretariat der IECLB vom 15.4.1981.

146 SLAGM: Brief von Missionssekretär Burger an Lori Altmann vom 4.6.1981.

147 SLAGM: Brief des Missionsreferenten der IECLB Burger an die "Theologiestudentin Lori Altmann" vom 29.9.1982.

Mehrzahl AnalphabetInnen waren und manche das erste Mal gemeinschaftliches Handeln kennernlernten. Ana Maria Koch verstand ihr Pastorat in Analogie zum Zug Moses durch die Wüste. Zentral waren für sie das Ausharrungsvermögen und der Erinnern an die Perspektive der Veränderung.[148]

Die Theologin Marga Rothe sah die Notwendigkeit für eine ähnliche Arbeit an der Peripherie Belems, der Hauptstadt des Bundesstaates Para. Sie lehnte es ab, für eine kleine Gruppe lutherischer Familien eine "Supermarktkirche" aufrechtzuerhalten, wo kirchliche Amtshandlungen bei Bedarf abgeholt werden können. Im Anschluß an ihr Theologiestudium an der staatlichen Universität in Belem wandte sie sich an die IECLB und fragte nach einer Unterstützung ihres Arbeitsvorhabens. Die IECLB sah eine gewisse Möglichkeit, sie als Pastorin in Belem einzusetzen. Sie hielt jedoch eine Überprüfung der theologischen Kenntnisse in einem Kolloquium für notwendig, da das Theologiestudium an der staatlichen Universität Belems vor allem die katholische Kirche bestimmte. So befragten im Januar 1981 vier Theologen Marga Rothe und kamen zu dem Ergebnis, daß sie viel gelebte Theologie vorzuweisen hatte, daß ihr aber Kenntnisse in systematischer Theologie und bezüglich der Bekenntnisschriften fehlten. Sie beschlossen, daß eine Kommission einen Studienplan ausarbeiten und ein theologischer Mentor sie begleiten sollte. Das Pfarramt in Belem konnte sie sofort in der Qualität einer "Hilfspastorin" übernehmen. Dazu wurde sie in der Karwoche 1981 offiziell eingeführt.[149] Als erst am Jahresende 1981 Studienplan und Bibliographie für Marga Rothe vorlagen, war inzwischen der vorgesehene Mentor in ein neues Arbeitsfeld weggegangen. Der Leitungsrat der IECLB wollte daraufhin Marga Rothe ohne Angabe eines konkreten neues Ortes versetzen, um ihre theologische Ausbildung abzuschließen. Der Distriktsrat setzte sich jedoch für ihren Verbleib in Belem ein. Sie selbst lehnte es ab, aus Belem fortzugehen, wenn nicht die Kontinuität ihrer dortigen Arbeit durch Einarbeitung einer anderen Person geklärt wäre, "weil das gegen alles gesprochen hätte, was ich in der Bibel, den Bekenntnisschriften und deren Interpretation für die Realität heute studiert hatte"[150]. Die Kirchenleitung suspendierte sie daraufhin vom Dienst. Marga Rothe blieb jedoch in der Peripheriearbeit Belems tätig.

*Die Beteiligung der Theologinnen an der Entwicklung "neuer Formen des Pastorats"*

Aufgrund der Konflikte um die Anerkennung der Arbeit Lori Altmanns verfaßten Ende 1982 die Theologiestudentinnen in São Leopoldo einen offenen Brief an die Leitung der IECLB. Mehr als hundert Personen unterschrieben ihn, darunter auch viele IECLB-Pastorinnen. Sie begründeten ihre Forderung nach Anerkennung der Arbeit Lori Altmanns damit, daß die IECLB bei ihrem 13. Generalkonzil die Arbeit mit den Indigenas-Völkern zu einer ihrer Prioritäten erklärt habe und deshalb auch diejenigen unterstützen solle, die sich in diesem Arbeitsfeld engagieren. Aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung des Volkes der Kulina sei für eine missionarische Arbeit im Sinne des Pastorats der Konvivenz, das im solidarischen Zusammenleben mit den Indige-

148 Interview mit Ana Maria KOCH 1989 sowie Sammlung KOCH: Ana Maria Koch, Relatório para Exame Pró-Ministério.

149 Marga ROTHE sagte im Interview zu dieser Bezeichnung als "pastora auxiliadora", zu deutsch: "Hilfspfarrerin": "Niemals bekam ich zu wissen, wer es war, dem ich ´half´. Es war mehr Pastora colaboradora."

150 Interview mit Marga ROTHE.

nas den Respekt vor deren Kultur ausdrücken soll, die Mitarbeit einer Pastorin und eines Pastors nötig.[151]

Der Rektor der Theologischen Fakultät analysierte die bei den Auseinandersetzungen um die Anstellung Lori Altmanns aufgetretene Problematik der IECLB. Diese sei zu einer Reflexion und Verbesserung ihrer Ordnungen herausgefordert, "angesichts einer Ausweitung des missionarischen Feldes, der Vielfalt der Regelungen und legitimen Optionen, wie der Realität des weiblichen Pastorats"[152]. An dieser Reflexion und dem Entwerfen neuer Regelungen, z.B. hinsichtlich einer andersartigen Entlohnung in solchen Arbeitsfeldern, sollte die Kirchenleitung die betroffenen Personen beteiligen, wie z.B. die Frauengruppe an der Fakultät. Vorausgehen müßte solchen Neuregelungen, z.B. hinsichtlich einer andersartigen Entlohnung in solchen Arbeitsfeldern, eine Reflexion über das missionarische oder pastorale Amt und über dessen Auswirkungen auf deren rechtliche Gestalt. Auf das Engagement auch weiterer Professoren der Theologischen Fakultät hin setzte die Kirchenleitung im März 1983 eine entsprechende Kommission ein. In ihr saßen Vertreter der Kirchenleitung, Professoren an der Fakultät, eine Vertreterin der Pastorinnen und mehrere Theologiestudentinnen aus der Frauengruppe, so daß das Geschlechterverhältnis relativ ausgeglichen war.

Die Kirchenleitung sah besonders in der Arbeit von TheologInnenehepaaren ein Problem. Die Garantie von deren Lohn und Versorgungsleistungen durch eine Gemeinde waren nach dem bisherigen Modus die Voraussetzung für die Anerkennung ihrer pastoralen Arbeit. Die Theologinnen traten sowohl für eine Veränderung der pastoralen Arbeit als auch für Regelungen der Subsistenz- und Versorgungsansprüche ein. Sie plädierten für die Möglichkeit einer pastoralen Arbeit, die vom Arbeitsfeld, z.B. an der Peripherie der Großstädte oder mit Indigenas-Völkern, geprägt war und in der die Lebensform der Pastorinnen stärker den Lebensbedingungen der Menschen angepaßt war, mit denen sie arbeiteten.

Durch Umverteilung des Geldes, Stellenteilung und Teilzeitarbeit sollten mehr Theologinnen die Möglichkeit erhalten, in alternativen Arbeitsfeldern und verschiedenen Arbeitsformen tätig zu werden. Für TheologInnenehepaare sollte die Stellenteilung möglich sein. Da es nach der brasilianischen Verfassung unmöglich war, daß der Mann versorgungsmäßig von der Frau abhängig war, war nur die umgekehrte Lösung möglich, da der kirchliche Versorgungsanspruch FERAP als unteilbar galt.

Bereits für die Junisitzung des Leitungsrates der IECLB 1983 legte die Kommission einen Vorschlag für "neue Formen des Pastorats" in der IECLB vor. Das pastorale Amt konnten sowohl ein Team von Pastoren und Pastorinnen als auch TheologInnenehepaare in Parochien oder Arbeitsfeldern mit nur einem Pastorat und in missionarischen Arbeitsfeldern "unter Entlohnungsbedingungen verschieden von dem aktuell vorgesehenen Schema" ausüben.[153]

Für die Regelung der Versorgungsleistungen in Form verschiedener Beiträge zu staatlichen und zur kirchlichen Versorgungskasse wurden konkrete Vorschläge beigelegt. In der Vorstellung des Vorschlags hoben sie dessen Intention hervor, daß das missionarische Handeln Priorität haben sollte, das sich im Leiden des brasilianischen Volkes inkarniert. Dorthin sollten auch finanzielle Mittel fließen, statt weiterhin die Errichtung von Pastoraten an die Existenz parochialer Strukturen zu binden.

---

151 SLAGM: Brief von Theologiestudentinnen an die Kirchenleitung der IECLB, die Regionalpfarrer und den Missionssekretär vom 22.11.1982.

152 SLAGM: Brief von Altmann, Rektor der Theologischen Fakultät, an den Leitungsrat der IECLB und die Regionalpfarrer der IECLB vom 30.11.1982.

153 SLAGM, C.23: Vorschlag der Kommission.

Der Leitungsrat beschloß die Anerkennung der drei von der Kommission vorgeschlagenen "neuen Formen des Pastorats" und fügte als vierte Form hinzu: "Pastorin verheiratet mit Nichtpastor". Er beauftragte den Beirat für Vorsorge und Versicherungsfragen sowie die permanente Verfassungskommission mit der Ausarbeitung der nötigen Regelungen für die Zahlung bzw. Aufteilung der Versorgungsbeiträge und bevollmächtigte das Generalsekretariat dazu, provisorisch von Fall zu Fall dringend klärungsbedürftige Situationen zu regeln.

Folgende Regelungen wurden vorgesehen: Ein Team in einem Pastorat sollte sich die verfügbare Subsistenz zu gleichen Teilen teilen und die Beiträge der MitarbeiterInnen zur staatlichen Sozialversicherung INPS und der kirchlichen Kasse FERAP der speziellen Situation angemessen leisten. Bei einem PastorInnenehepaar in einem Pastorat sollte sich der Pastor in das FERAP-Schema integrieren und die Pastorin über einen Mindestlohn in der INPS versichert sein. Es sollten jedoch auch andere Vorstellungen über Vorsorgeleistungen weiter diskutiert werden. Bei der Arbeit im missionarischen Feld und "unter Entlohnungsbedingungen verschieden vom aktuell vorgesehenen Schema" sollte der Beitrag zur staatlichen Sozialversicherung entsprechend der empfangenen Bezahlung geleistet und der Beitrag der Mitarbeiter zur FERAP entsprechend der besonderen Situation gezahlt werden. Den Arbeitgeberanteil des FERAP sollte im missionarischen Feld die Instanz zahlen, die am intensivsten mit diesem Arbeitsfeld befaßt war.[154]

Der Vizepräsident der IECLB, Pastor Brakemeier, beschrieb in seiner Stellungnahme zum Beschluß des Leitungsrates die Notwendigkeit, verschiedene Formen des Amtes zu zulassen, statt daß die Kirchenleitung ständig individuelle Fälle löse. Die Tragweite und Herausforderung des Beschlusses liege in der Verleihung des Titels Pastor/Pastorin unabhängig von der Existenz eines schon vorher konstituierten Pastorates mit den herkömmlichen Rechten eines Pfarramtes. Die Kirche könne jetzt auch Pastoren zur Konstituierung eines Pastorats senden. Es sei jetzt Aufgabe der Pastorinnen und Pastoren mit einer alternativen Arbeitskonzeption, sich auf die Herausforderungen und Risiken, die das Gesetz eröffne, einzulassen.[155]

*Verzögerungen und Probleme bei der Anstellung von Theologinnen gemäß den neuen Formen des Pastorats*

Im Juli 1983 informierte der Missionssekretär der IECLB eine Reihe potentiell Betroffener über den Beschluß des Leitungsrates der IECLB, insbesondere auch über die Möglichkeit, dringende individuelle Fälle vor einer genauen Regelung der Versorgungszahlungen durch das Generalsekretariat der IECLB zu lösen.[156] Eine entsprechende Bitte Lori Altmanns im Juli 1983 vertröstete er allerdings und forderte sie dazu auf, einen eigenen Vorschlag einzureichen. Er stellte ihr in Aussicht, eventuelle Kosten für ihre pastorale Arbeit durch einen Sonderhaushalt nachträglich zu erstatten. Gleichzeitig teilte er ihr mit, daß für einen männlichen Kollegen in der Peripheriearbeit ein solches Verfahren bereits eingeleitet sei.

Lori Altmann reichte im August 1983 einen Vorschlag ein, wonach sie von der IECLB zwei Mindestlöhne und den Sozialversicherungsbeitrag monatlich erhalten sollte. Nach einem persönlichen Kontakt mit der Kirchenleitung sandte sie die entsprechenden Formulare für die Zahlung der Sozial-

154 SLAGM, C.23: Vorschlag der Kommission.

155 Vgl. JE, Igreja, S. 1.

156 SLAGM: Brief vom Missionssekretär der IECLB, Helmut Burger, an Verschiedene, u.a. Roberto Zwetsch, Marianne Beyer-Ehrat, Marga Rothe vom 5.7.1983.

versicherung ein. Der Personalreferent teilte ihr jedoch im Mai 1984 mit, daß ihr Antrag auf Zahlung der Sozialversicherung durch die IECLB abgelehnt worden sei.[157]

In einer Analyse des Umgangs der Kirchenleitung mit der Arbeit Lori Altmanns und der allgemeinen Verzögerung bei der Konkretisierung der neuen Formen des Pastorats hob der Präsident der Indianermission, Pastor Gierus, drei Faktoren als Hauptursachen hervor. Zum einen führe die Insensibilität der existierenden Strukturen bei der Kirchenleitung zur Angst vor neuen Erfahrungen außerhalb des traditionellen Schemas. Zum zweiten existiere eine komplizierte Bürokratie mit unklaren Kompetenzen und einer Distanz zum Alltag der Basis. Dies habe im Falle Lori Altmanns sich so ausgewirkt, daß der Missionssekretär ihr jahrelang Hoffnung auf eine individuelle Lösung machte, während der Personalsekretär ihr nach vier Jahren Hoffnung, Korrespondenz und Reisen mitteilte, daß alles umsonst gewesen war. Es sei unklar, ob die Sekretäre eigene Entscheidungen träfen oder aber den Weisungen der Kirchenleitung folgten. Die Ursache für die Verzögerungen der "kalten Bürokratie ohne Seelsorge" sah er in dem dritten Faktor, der diskriminierenden Haltung der Kirchenleitung gegenüber Frauen. Die Kirchenleitung könne sich diese nur auf Kirchenbänken sitzend oder zuhause mit den Töpfen hantierend vorstellen. So sei es bisher nur dann zu neuen Schritten der Regelung der Pastorinnenarbeit gekommen, wenn sich die direkt Betroffenen massiv für eine Verbesserung ihrer beruflichen Situation eingesetzt hatten und Unterstützung in der kirchlichen Öffentlichkeit erhalten hätten.[158]

Eine weitere Öffentlichkeitsaktion starteten im Herbst 1984 an der Theologischen Fakultät Studierende, DozentInnen und Angestellte von neuem für eine Anerkennung der von Lori Altmann geleisteten Arbeit entsprechend den neuen Regelungen des Pastorats. Der Missionssekretär der IECLB schrieb daraufhin an fünf Theologinnen einen Brief, darunter Lori Altmann und andere, die schon jahrelang im Dienst der IECLB standen, in dem er sie um die Vorlage eines Arbeitskonzeptes und der Zustimmung des Preysbyteriums bat. Die Regelung von Lohn und Versicherung sollte hingegen weiterhin ausgeblendet sein.[159] Auch im Falle Lori Altmanns plädierte der Regionalpfarrer, der sich als Vermittler eingeschaltet hatte, für eine Trennung der kirchlichen Anerkennung ihrer Arbeit von deren finanziellen und versorgungsrechtlichen Absicherung.[160] Ihre Dienststellung sei nicht die einer Pastora colaboradora, wie es oft in den Briefen der Kirchenleitung an Lori Altmann geheißen hatte, sondern lediglich die einer examinierten Theologin, die die Kirche unter Vorlage ihrer Arbeitskonzeption um die Entsendung bitten muß.[161]

Lori Altmann weigerte sich zunächst, diese Einstufung zu akzeptieren und einen individuellen Arbeitsvorschlag zu erstellen. Sie begründete dies damit, daß die vier Jahre vorher mit ihrem Mann erstellte Arbeitskonzeption der Kirchenleitung bekannt sei und sie keine neuen Arbeitsbereiche übernehmen könne, wenn weiterhin nur ein Arbeitsfeld für die Arbeit mit den Kulina vorgesehen war. Später schickte sie dann doch einen Arbeitsvorschlag an den Regionalpfarrer mit einer Darstellung ihrer geschlechtsspezifische Arbeitsfelder mit den Kulina-Frauen. Sie hoffte, dadurch eine Anerken-

---

157 Siehe die Darstellung dieser Konfliktphase im Brief des Präsidenten des COMIN (Conselho de Missão entre Índios), Pastor Gierus, an den CD vom 31.8.1984 zum Thema: Bitte um Wiederzulassung der Pa. col. Lori Altmann (SLAGM).

158 Ebd.

159 SLAGM: Brief von IECLB-Missionssekretär Burger an die ordinierten Pastorinnen Edna Raminger und die Pastoras colaboradoras Lori Altmann, Marion Freitag, Marli Lutz und Haidi Jarschel vom 15.10.1984.

160 SLAGM: Brief von Regionalpfarrer Rudi Kich an die Bel. theol. Lori Altmann vom 22.10.1984.

161 Ebd.

nung ihrer Arbeit und damit eine Komplettierung der von ihr vorab geleisteten Zahlungen an die Sozialversicherung durch die Kirchenleitung zu erreichen, damit diese nicht hinfällig wurden.[162] Erst im Frühjahr 1985 erkannte die Kirchenleitung die Arbeit Lori Altmanns offiziell als pastorale Arbeit in der Arbeitsform "Pastorenehepaar in einem Pastorat" an.[163] Der Personalreferent betonte, daß mit dieser Anerkennung weder die Zahlung von Lohn noch von Sozialversicherungsbeiträgen verbunden sei. Das Ehepaar sollte gegebenenfalls selbst zwei INPS-Beiträge einzahlen. Dies bewertete der Vorstand der dem Arbeitsfeld bei den Kulinas nächstgelegenen Gemeinde der IECLB als Ausstehen eines gerechten Umgangs mit den Pastorinnen in der IECLB.[164]

Auch die Arbeit Marga Rothes erkannte die Kirchenleitung nicht als vollwertige pastorale Arbeit an. Sie erkundigte sich daraufhin nach den Bedingungen für das zweite Examen. Die Antwort lautete, daß sie vor einer Akzeptanz als Kandidatin für das zweite kirchliche Examen vier schriftliche Arbeiten abliefern müsse. Eine davon sollte die IECLB zum Thema haben. In einer anderen sollte sie sich mit dem Verhältnis von Rechtfertigung und Glaube bei Luther beschäftigen. Darüber hinaus sollte sie zwei Predigten schicken. Außerdem sollte ihre eheliche Situation geklärt werden, und sie sollte ein mehrmonatiges Gemeindepraktikum in einer traditionellen Gemeinde im Süden Brasiliens durchführen, wie dies Theologiestudierende in ihrem Studium abzuleisten hatten. Marga Rothe, die selbst bereits mehrfach Mentorin für solche Praktika gewesen war, wandte sich gegen diese Entscheidung. Sie wies daraufhin, daß für sie als alleinerziehende Mutter dreier Söhne ein Gemeindepraktikum nur in den Schulferien möglich wäre. Die Kirchenleitung schlug eine sehr konservative Gemeinde als Praktikumsort vor. Letztlich machte Marga Rothe in einer Gemeinde in São Paulo diese Praktikumsphase und konnte dann 1987 ihr zweites Examen ablegen. Im Februar 1988 wurde sie unter großer ökumenischer Anteilnahme in Belem ordiniert. Die Gründe für die verschleppte Anerkennung ihrer Arbeit sah sie in ihrer "evangelischen Option", "sich denjenigen zuzuwenden, die von der Gesellschaft so behandelt werden, als ob sie nicht an ihr partizipieren würden."[165]

Auch bei anderen Theologinnen zeigten sich die Schwierigkeiten der IECLB, die Theologinnenarbeit außerhalb des traditionellen Schemas anzuerkennen. Dabei verknüpften sich das Problem der Akzeptanz einer pastoralen Praxis in missionarischen Projekten und eine geschlechtshierarchische Diskriminierung. So arbeitete die Theologin Gladis Gassen nach ihrem Examen 1985 einen Projektvorschlag für ein Pastorat aus, das sich vor allem mit den Umständen der Gesundheit bzw. Krankheit von Frauen auseinandersetzen sollte. Dieses Arbeitskonzept akzeptierte die Kirchenleitung im Oktober 1987. Erst jetzt konnte Gladis Gassen sich eine Gemeinde suchen, in der sie ein Teilzeitpastorat

---

162 SLAGM: Brief von Lori Altmann an den Regionalpfarrer Rudi Kich vom 27.2.1985.

163 SLAGM: Brief des Missionssekretärs der IECLB, Burger, an die Theologische Fakultät vom 25.3.1985, in dem er die Entscheidung der Versammlung des Leitungsrates der IECLB vom 22./23.3.1985 mitteilte.

164 SLAGM: Brief des Präsidenten der IECLB-Parochie Rio Branco an den Missionsreferenten Pastor Rui Bernard (undatiert): "Unsere Meinung ist, daß jeder Arbeiter für seine Arbeit Bezahlung empfangen muß, aber dies ist durch die neue Regelung nicht möglich, und wir halten es für gerecht, daß die Pa. col. Lori Altmann wenigstens ihr INPS durch die Mittel des Projektes übernommen bekommt. Es wäre nicht gerecht, daß eine Familie mit vier Personen nur von einem Lohn eines Pfarrers 2 INPS abzuziehen hätte für den Ehemann und die Ehefrau. Daß sich dies nur im Moment so darstellt und glaubend, daß wir mitarbeiten, daß die IECLB ein gerechtes Vorgehen in Bezug auf die Situation der weiblichen Pastorinnen in unserer Kirche entwickelt, verbleiben wir in Erwartung einer Antwort."

165 Marga ROTHE im Interview 1989 sowie: JE, Ordenação, S. 5: "Die Ordination der ersten Pastorin ist ein Resultat von viel Kampf."

mit ihrer Projektarbeit verbinden konnte. Die ersten offiziellen Zuschüsse für das Projekt kamen 1988, so daß die Theologin über drei Jahre in einer ungeklärten Situation agierte.[166]

Zwei andere Theologinnen sah die Kirchenleitung primär als Frauen ihrer Ehemänner und nur sekundär als qualifizierte Arbeit suchende Arbeitskräfte an. Die eine von ihnen benannte die Kirchenleitung nach ihrem Examen 1985 zunächst nicht für die Übernahme einer Pfarrstelle, da die Scheidung ihres zukünftigen Ehemannes noch nicht rechtsgültig war. Nachdem sie zwei traditionelle Gemeinden aufgrund ihres Geschlechts ablehnten und ein ökumenisches Projekt an der Peripherie Porto Alegres nicht zustande kam, übernahm sie in der ersten Hälfte des Jahres 1986 vertretungsweise Sekretariatsarbeiten in der Hauptgemeinde Porto Alegres. Die Kirchenleitung wies ihren Vorschlag zurück, unter Inkaufnahme einer zeitweisen Trennung von ihrem Ehemann eine freie Pfarrstelle anzunehmen, bis befriedigende Lebens- und Arbeitsumstände für beide Ehepartner erreichbar wären. Gleichzeitig unterstützte sie nicht die Bemühungen der Theologin um eine freie Pfarrstelle im Großraum Porto Alegres, wo inzwischen ihr Ehemann eine Anstellung gefunden hatte. Bei zwei Bewerbungsverfahren unterlag Rosana Fuhrmann den männlichen Konkurrenten, die schon vorher den Gemeinden bekannt waren. Sie kam aufgrund dieser Erfahrungen zu der Einschätzung, daß die Rede von der Gleichheit der Geschlechter ein "Fetisch der Gleichheit der Ungleichen" sei, da sie die historische Ungleichheit der Geschlechter, ihrer Lebens- und Arbeitsräume nicht berücksichtige. So erscheine die Anstellung von Frauen im Pfarramt immer noch mehr als Verwegenheit, denn daß ihre Berufung ernst genommen werde. Ausschlaggebend seien immer noch die patriarchalischen kirchlichen Strukturen und die diskriminierenden Vorstellungen ihrer männlichen Kollegen, die z.B. die Meinung verbreiteten, daß dem Inhalt weiblicher Rede keine Aufmerksamkeit geschenkt werde, sondern daß die Pastorinnen am Altar vielmehr die Männer in Versuchung fallen ließen. Diese Situation hielt sie nur durch das öffentliche und solidarische Engagement der Theologinnen selbst für veränderbar. Dazu rief sie ihre Berufskolleginnen auf.[167]

Eine andere Theologin war nach ihrem Examen in eine Gemeinde im Amazonasgebiet gegangen, in der ihr Ehemann schon vier Jahre arbeitete. Das Presbyterium hatte einer Kooperation des Ehepaares im Pastorat zugestimmt. Die Theologin war zunächst mehrere Jahre ohne Lohn und offizielle Anerkennung ihrer Arbeit tätig, bis sie durch eine radikale Veränderung der innerfamiliären Arbeitsteilung ihre Rolle mit ihrem Mann für gewisse Zeit tauschte. Später hatten sie zwei voneinander unabhängige Arbeitsbereiche. Ihre Bemühungen um Anerkennung ihrer Arbeit stießen zunächst überall auf Widerstand und Unverständnis. Der Vertreter der Kirchenleitung erinnerte sie daran, daß seine Mutter immer umsonst mitgearbeitet und niemals etwas im Tausch dafür erhalten hätte. Er fragte die Theologin, warum sie es nicht genauso mache. Die Gemeinde boykottierte die Absicht des Ehepaares, sich die berufliche und die häusliche Arbeit zu teilen, indem sie beharrlich nach dem Pastor als Gesprächspartner verlangte und die Pastorin in die Rolle derjenigen drängte, die für die Bewirtung zu sorgen hatte. Die berufliche Arbeit der Pastorin sah sie dagegen als "freiwilliges mutiges Engagement" an, das die Gemeinde jedoch zu nichts verpflichtete, auch nicht zu Lohn- oder Versicherungszahlungen. Gegenüber der Arbeit ihres Mannes erschienen ihre Aktivitäten zweitrangig. Wenn sie mehrere Male eine Gemeinde besuchte, fragte sie diese: "Der Pastor wollte nicht kommen?" Auch die

---

166 So Gladis GASSEN im Interview sowie in: ZH, Pioneiras, S. 3.

167 SLAGM: Brief von Rosana Fuhrmann an die Frauen der Theologischen Fakultät vom 17.6.1986 mit der Anlage: Brief von Rosana Fuhrmann an den Regionalrat in São Leopoldo vom 9. Juni 1986.

Kollegen schätzten ihre Arbeit als zweitrangig bzw. nichtexistent ein, wenn sie sich bei ihr nach dem Gelingen der Gemeindearbeit ihres Mannes und dem Wohlergehen der Gemeindemitglieder erkundigten.[168]

*Zwei Beispiele der Arbeit von Pastorinnen in missionarischen Projekten als Konkretisierungen der neuen Formen des Pastorats*

Ihren Ansatz eines Pastorats der Konvivenz formulierte Lori Altmann bezüglich der Indigenasvölker so: "Das Pastorat der Konvivenz ist ein Prozeß missionarischer Neuerziehung, in der sich der Missionar in die Welt zu stellen sucht, ausgehend von der Perspektive des Volkes, dem er sich verpflichtet, und er zieht aus dieser Position alle Konsequenzen (Phil 2,5ff.). Dieses Pastorat bringt einen ganzen Prozeß des Sich-Einlassens auf ein anderes Volk mit sich. Durch diesen Prozeß geht die Kirche dazu über, als eine geschwisterliche Gemeinschaft zu erscheinen und nicht als eine Zwangsinstitution. Sie erhält mehr Glaubwürdigkeit. Solch eine missionarische Praxis weckt die Neugier der indianischen Völker, erneuert ihr Interesse für das befreiende Evangelium. Das Evangelium kann zu einer Entdeckung in der Form und in dem Moment werden, in dem das Volk es wählt. Es ist dann nicht etwas von außen Aufgesetztes. Es wird zu einem gemeinsamen Weg von Leiden und Kämpfen mit ihnen, begleitet von einem fruchtbaren und geschwisterlichen Dialog."[169]

Als Perspektive ihrer Arbeit formulierte sie das ökumenische Zusammenleben der verschiedenen Völker, Religionen und Konfessionen in einem Haus bei respektvoller Anerkennung der jeweils anderen. In dem kontinuierlichen Zusammenleben sah sie die privilegierte Chance, das Leiden, Leben und die Hoffnung eines anderen Volkes kennenzulernen. Die Rückwirkung auf die in der missionarischen Arbeit Tätigen beschrieb sie als eine Art Kulturschock und gesellschaftliche Schizophrenie, weil sie zugunsten der Befreiung der Indigenas gegen das kämpfen mußten, was sie selbst verkörperten, das Herrschaftsprojekt des Zentrums. Gleichzeitig bot dies jedoch auch die Chance zu einer Infragestellung der Normen und Werte der Dominanzgesellschaft.[170] Dabei habe das Zusammenleben mit den Indigenasvölkern eine klare Grenze, insofern die MissionarInnen ein Gegenüber, andere bleiben, auch wenn sie eine reziproke symmetrische Beziehung suchen. Sie werden zu KollaborateurInnen der Unterdrückten in deren Projekt und unterstützen diese bei dessen Verwirklichung und dem Widerstand gegen die Vernichtungstendenzen der Dominanzkultur.

Die Schritte des Vorgehens im Pastorat der Konvivenz benannte Lori Altmann so: Zunächst erfolgt eine Annäherung an den Kontext der anderen, zu denen die Beziehung gesucht wird und mit denen Formen der Verständigung ausprobiert werden. In einem zweiten Schritt wird deren Kampf unterstützt sowie gegebenenfalls ihnen Hilfe für den Zusammenschluß mit anderen Gruppen angeboten.[171]

Lori Altmann schilderte diesen Prozeß aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen so, daß sie zunächst die Kultur, Sprache, Geschichte, Lebensweise und aktuelle Situation des Indigenas-Volkes Kulina kennenzulernen suchte. Entsprechend der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung des Indigenas-Volkes nahm sie an der Erledigung der produktiven und reproduktiven Arbeiten der Kulina-Frauen teil, an

---

168 So Marli LUTZ im Interview und LUTZ, Geschichte.

169 ALTMANN, Convivência, S. 47.

170 Dies machte Lori ALTMANN im Interview am Beispiel der anderen Lebensformen der Indigenas-Völker deutlich. Vgl. NÜTZEL, Konvivenz , S. 98-100.

171 Vgl. ALTMANN, Convivência, S. 42f.

der Feldarbeit, der Herstellung von Lebensmitteln, Kleidern, Schmuck, Haushaltsartikeln, Reinigung des Hauses, des Siedlungsgebietes und der Betreuung der minderjährigen Kinder. In einem zweiten Schritt vermittelte sie auf Bitten der Kulinas diesen die Fähigkeit zu lesen, zu schreiben und zu rechnen, um der Ausbeutung der Kulinas durch die KolonisatorInnen, die diese Fähigkeiten beherrschten, Schranken zu setzen. Sie wurde zur Mentorin bereits alphabetisierter Kulinas und erstellte für diese Arbeit didaktische Materialien.

In einem dritten Schritt entwickelte sie eine Tätigkeit im Gesundheitsbereich angesichts der hohen Sterblichkeit vor allem der Kinder. Zum einen wurden Immunisierungsimpfungen gegen eingeschleppte Krankheiten durchgeführt Zum anderen suchten sie die lokalen Mittel und präventive Maßnahmen anzuwenden. Ziel war eine Verbesserung der Selbstbestimmung und der Überlebensbedingungen der Kulinas. Einen weiteren Schwerpunkt ihrer Arbeit bildete die Unterstützung der Kulinas bei ihrem Zusammenschluß mit anderen Organisationen und Indigena-Völkern bei dem Kampf für die Erhaltung ihrer Lebenswelt. Ein fünfter Aspekt war schließlich die Weitergabe und theologische Reflexion der in sieben Jahren Konvivenz erworbenen Erfahrungen an Gemeindeglieder der IECLB, die nationale und internationale Öffentlichkeit.[172]

Lori Altmann beschrieb die Wirkung dieses intensiven Zusammenlebens auf ihre theologische Reflexion so, daß sie nicht in eine Glaubenskrise geraten sei, sondern das Auftauchen von Widersprüchen habe sie zu einer Klärung ihrer Motivation und Hoffnung als Christin und zu einer erneuten Auseinandersetzung mit Luther herausgefordert. So habe sie einen engen Zusammenhang zwischen der Lebensrealität des Kulina-Volkes und der Kreuzestheologie Luthers entdeckt. Luthers Überzeugung, daß sich das Kreuz im täglichen Dienst am Nächsten und in der Geschichte von neuem ereigne und Gott gerade auch im Verborgenen, Geringen, im Gekreuzigten offenbar werde, ergebe eine Perspektive der Hoffnung auch für die Indigena-Völker angesichts der Alltagsrealität des Kreuzes in Form von Massakern, Krankheiten, Landraub, Verlust von Religion und Kultur. In dieser Schwäche gelte es die Stärke zu erkennen und die Indigenas-Völker als prophetischen Rest des Volkes Israel, des Gottesknechts zu verstehen, an dem die Widersprüche der Gesellschaft offenbar werden.[173]

Eine ähnlich menschlich und theologisch verändernde Erfahrung im Pastorat der Konvivenz machte die Theologin Haidi Jarschel an der Peripherie São Paulos. Sie erlebte den Alltag des Peripheriestadtteils Maua, dessen EinwohnerInnen sich innerhalb von zwei Jahrzehnten auf 300 000 nahezu verzwanzigfachten, als von Verarmung, Entfremdung, Hunger, Ausbeutung und Vertreibung geprägt. Dies beraube vor allem Frauen und Kinder ihrer Lebenschancen. Sie sah diese Situation im Zusammenhang mit der brasilianischen Politik der Industrialisierung durch ausländisches Kapital und der Landflucht in die Metropolen während der Militärdiktatur. Angesichts dieser Realität sah sie ihre erste Aufgabe als Pastorin darin, sich der Mentalität der Menschen anzunähern, die meist aus dem Nordosten Brasiliens an den Stadtrand gekommen waren, und sie für die Mitarbeit im Gemeindezentrum zu gewinnen. Der Schwerpunkt der dortigen Arbeit sollte angesichts des Fehlens von Schulen und Vorschulen für die Mehrheit der Kinder in einer systematischen pädagogischen Arbeit liegen, die von der Befreiungspädagogik Paulo Freires inspiriert war. Sie bemühte sich um Zusammenarbeit mit gesellschaftlichen Bewegungen und der katholischen

---

172 Vgl. ALTMANN, Convivência, S. 48f. sowie SLAGM: Brief Lori Altmanns an den Regionalpfarrer Rudi Kich, Rio Branco, vom 27. Februar 1985.

173 Vgl. ALTMANN, Convivência, S. 40f.

Kirche mit dem Ziel eines fruchtbaren ökumenischen Dialogs. Teilweise kam es jedoch zu Konflikten mit der katholischen Kirche aufgrund der stark auf die eigene Kirche zentrierten Struktur. Mit den Frauenbewegungen des Stadtteils entwickelte sie eine gute Kooperation. Gemeinsam versuchten sie die Lebenssituation hinsichtlich der Aspekte Gesundheit, Krippe, Bewußtwerdung des Wertes der Frauen und der Notwendigkeit des Protestes gegen Diskriminierung zu verbessern. Für die Gestaltung des Lebens im Gemeindezentrum wurde eine selbständige Koordinationsgruppe aus dem Kreis der dort Beteiligten gewählt. Dies führte bei einigen Mitgliedern der IECLB-Parochie zu Irritationen, als deren Ableger das Projekt ursprünglich entstanden war.

Auch Haidi Jarschel hob in der theologischen Reflexion ihrer pastoralen Arbeit hervor, daß bestimmte Aspekte der Theologie Luthers dort neue Aktualität gewannen. Zentral war für sie Luthers Satz: "Allein die Erfahrung macht einen Theologen." Wie Luther einen Widerspruch zwischen der Unterdrückung des eigenen Körpers und der Befreiungsbotschaft der Bibel gespürt habe, so auch das lateinamerikanische Volk angesichts seiner strukturellen Unterdrückung. Ein zweites gemeinsames Moment sei die Täuschung des Volkes durch eine hierarchisch strukturierte Kirche, die ihre Macht dazu verwende, dem Volk die Bibel vorzuenthalten. Dem gegenüber gehe es wie zu Luthers Zeiten darum, daß das Volk die Möglichkeit zu einer selbständigen Aneignung der Bibel erhalte und seine Situation im Lichte der Bibel verarbeite, z.B. indem es in Liedern befreiende Perspektiven entwickle und die Verheißungen biblischer Texte, wie z.B. die Offenbarung der Weisheit Gottes an die Geringsten (Mt 11,25) oder die Fleischwerdung des Wortes Gottes (Joh 1,14) wieder lebendig werden lasse. Die Bibel, das Volk und die aktuelle Situation würden so in eine kreative Dialektik des Geistes treten. Es werde darin lebendig, was es heiße, daß der Geist Gottes wirkt, wo er will, daß er die Pläne der Mächtigen zunichte macht, die Geschichte anarchisiert und eine Begegnung mit Gott möglich macht, ohne daß theologisch vorgesehene Reihenfolgen des Geschehens zwischen Kreuz, Handeln, Befreiung und Gnade jeweils eingehalten wurden.

Ein wesentliches Moment dieser Arbeit sei das gemeinsame Erkunden des Konfliktes und die Entscheidung, aus dieser Situation herauszuwollen. Wenn dies als solidarischer Prozeß geschehe, fange damit das Ende der Entfremdung an. Es komme zur Bewußtwerdung und einem Vorgeschmack der Befreiung. Vertraute theologische Begriffe und Lebensvollzüge der Gemeinde erfahren so neue inhaltliche Füllungen und insbesondere das eucharistische Leben gewinne eine neue Qualität.

An die Stelle eines Abendmahls im Sinne einer "lutherischen Beerdigungsfeier" werden Brot und Wein geteilt als Partizipation am Risiko des Kreuzes und an der Freude der Auferstehung. Es werde zur Feier des Lebens, in der die Hoffnung für den Kampf gestärkt werde. Als Gemeinde des Glaubens in dieser Realität zu leben, bedeute den Zusammenschluß derjenigen, die mit ihrer befreienden Praxis den gekreuzigten und auferstandenen Christus bekennen. Dieser sei analog zum leidenden Gottesknecht als der Rest im Exil zu betrachten, da nur wenige "noch nicht den Kopf der herrschenden Klasse, die Vorstellungen und Verhaltensweisen derjenigen haben, die unterdrücken. Wenige sind diejenigen, die Hoffnungen auf eine geteilte Erde haben und die auf ihre Kraft vertrauen, obwohl sie Schwache sind. Das Volk hier sieht nur das gefolterte Gesicht Gottes und vergiftet sich durch Hoffnungslosigkeit, durch die Vorstellung einer isolierten individualistischen Überwindung des Todes. Das Leben hier ist so hektisch, gewaltsam und programmiert, daß es fast keinen Raum gibt, wo der Geist wehen kann."[174]

---

174 Sammlung JARSCHEL: Jarschel, Pró-Ministério, S. 16.

Die Herausforderungen und Aufgaben in diesem Kontext für sie als Pastorin formulierte sie ähnlich wie Lori Altmann. Am Anfang stehe die persönliche Teilnahme am Alltagskontext, das Aufspüren der dort vorhandenen Konflikte. Diese gelte es mit den dort lebenden Menschen zu interpretieren und mit ihnen nach Veränderungsmöglichkeiten und solidarischen KooperationspartnerInnen zu suchen. Einen weiteren Schritt sah auch Haidi Jarschel darin, ihre Erfahrungen an die Mitglieder der IECLB weiterzugeben, um den eigenen spezifischen Beitrag als lutherische Kirche im brasilianischen Kontext zu bestimmen. Sehr intensiv erlebte sie die Wirkung des Peripheriealltags auf die eigene Person und ihre Intellektualität: "Die konstanten Konflikte anarchisierten meine seit der Kindheit aufgesetzten germanischen Werte, meine begrenzte Art und Weise, Kirche zu erleben und das Volk zu sehen. Im Kulturschock lernte ich vor allem anderen, Mensch zu sein, lachen und weinen zu können und mich nicht schuldig oder schlecht zu fühlen. Zwischen diesem leidenden Volk lernte ich gemeinsam im Kreis zu spielen, Gefühle zu zeigen, ohne den Hanswurst spielen zu müssen, der zum Lachen bringt und die anderen vergnügt. Ich lernte, daß das Leben so viele Wunder hat und so unbegrenzt ist, daß die Wissenschaft nicht die Fähigkeit hat, es zu erfassen und zu erklären. Ich lernte, daß ich es nötig hatte, mich anstecken zu lassen durch diesen scheinbaren ´Blödsinn´, um frei zu sein und ihn verstehen zu können."[175]

Als besondere Herausforderung sah sie es an, sich mit den befreienden und unterdrückerischen Elementen der Lebensrealität auseinanderzusetzen und den Reichtum der afrobrasilianischen Kultur zu entdecken. Hinsichtlich der bisherigen unterdrückenden und entfremdenden Interpretationen christlicher Elemente wie Taufe, Kreuz, Eucharistie gelte es neue theologische Vorstellungen zu entwickeln, die von einer befreienden Beziehung zwischen Glaube und Leben ausgingen. Bei dem Versuch, diese Erfahrungen in die lutherische Gemeinde im Sinne einer Evangelisierung von der Peripherie zurückzubringen, erlebte sie schwierige Momente der Einsamkeit und spürte einen Widerspruch zwischen dem progressiven Sprachgebrauch beim Generalkonzil der IECLB 1974 und der tatsächlichen Bereitschaft, ein neues Verständnis und eine neue Praxis der missionarischen Arbeit zu entwickeln, das einen Blick auf die Bedürfnisse des brasilianischen Kontextes richtet. Der Versuch, den missionarischen Geist mit dem Volk auszutauschen, sei nur auf wenige Personen beschränkt. Gerade die lutherische Kirche sei jedoch zu einem speziellen Beitrag in der Auseinandersetzung herausgefordert angesichts der auf Tausch und Begünstigung ausgerichteten traditionellen katholischen Religiosität und der Pfingstkirchen, die feste moralische Gesetze auferlegten.[176]

*Die Entwicklung der Berufspraxis der Theologinnen bis 1986*

Bei dem ersten offiziellen Treffen der Theologinnen der IECLB 1986 wurden Differenzen zwischen den Erfahrungen in den jeweiligen Arbeitsfeldern und ihren Vorstellungen über die Relevanz der Geschlechterdifferenz für die Praxis und den jeweiligen Prioritäten für die zukünftige Entwicklung der Theologinnenarbeit deutlich. So berichtete die Pastorin Marianne Beyer-Ehrat von ihrer guten Akzeptanz durch Gemeindeglieder und männliche Kollegen in ihrem traditionellen Gemeindepfarramt für 1350 lutherische Familien im Süden Brasiliens. Sie habe bewiesen, daß sie zu der gleichen Arbeit fähig sei wie ihre männlichen Kollegen.[177] Die pastorale Mitarbeiterin an

---

175 Sammlung JARSCHEL: Jarschel, Pró-Ministério, S. 17.

176 Siehe Sammlung JARSCHEL: Jarschel, Pró-Ministério, S. 18.

177 Siehe JE, Obreiras, S. 6. Dort wird folgende Äußerung Marianne Beyer-Ehrats zitiert: "In dem Moment, wo die Frau ihre Arbeit vorweisen kann, fallen diese Schranken automatisch."

der Peripherie Porto Alegres, Ana Maria Koch, betonte: "Die Kirche muß auf den politischen Moment antworten, den Brasilien gerade erlebt, und gerade wir als Frauen müssen uns stärker zur Verteidigung von Minderheiten einsetzen, zu denen wir auch gehören."[178]

Unterschiedlicher Auffassung waren die Theologinnen auch hinsichtlich des Umgangs mit dem sexistischen Verhalten von Pastoren in der Kirche, die sie als "Kuh an der Krippe" behandelten. So plädierten die einen dafür, daß Frauen die Gelegenheiten nutzen sollten, wo sie Präsenz markieren und Raum erobern könnten. Einige jüngere Theologinnen wiesen die Idee solcher Kompetenzbeweise zurück und forderten die Frauen dazu auf, sich nicht von Männern benutzen zu lassen und sich auf ihre Verschiedenheit als Frauen zu besinnen. Angesichts der strukturellen Diskriminierungen auf verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Ebenen sei eine Anpassung an die männlichen Strukturen nicht angemessen. Perspektive müsse eine tiefgreifende Erneuerung der pastoralen Arbeit sein. In der traditionellen Gemeindearbeit gelte es das Bild und die Realität des dominanten und autoritären Pastors zu überwinden und mit den Gemeindegliedern nach Möglichkeiten einer Verbindung des Kampfes um bessere Lebensbedingungen, des gemeinschaftlichen Lebens und Glaubens zu suchen. Die Pastorinnen, die im Pastorat der Konvivenz an der Seite der Unterdrückten arbeiten wollten, benötigten dafür eine genaue Kenntnis der soziokulturellen Situation als Ausgangspunkt ihres pastoralen Handelns, das auch dominante Werte in Frage stellen und kritisieren müßte.[179]

Bis zum Jahre 1986 war inzwischen die Zahl der IECLB-Theologinnen in pastoralen Praxisfeldern auf 27 examinierte Pastorinnen gestiegen. Sie arbeiteten etwa je zur Hälfte in traditionellen Gemeinden und in missionarischen Arbeitsfeldern. So waren 1986 14 Theologinnen in Gemeinden und 13 in missionarischen Arbeitsfeldern.[180] An der Theologischen Fakultät studierten zu dieser Zeit 42 Frauen, die damit 14% aller Theologiestudierenden darstellten[181], während sie an der Gesamtzahl der PastorInnen erst einen Anteil von knapp 6% hatten.[182] Das größte Hindernis für eine befriedigende Berufsausübung stellten für die Theologinnen weiterhin ihre männlichen Kollegen dar, die teilweise die Pastorinnen an dem Eintritt in die pastorale Arbeit zu hindern suchten, indem sie die Gemeinden über die Existenz von Pastorinnen nicht informierten, und die ihre Existenz an der Theologischen Fakultät in Frage stellten, indem sie ihnen als alternativen Berufsweg Gemeindeassistentin oder Diakonisse vorschlugen.[183] Die Gemeinden, in denen ursprünglich die Kirchenleitung ein Hindernis für die Theologinnenarbeit gesehen hatte, äußerten sich teilweise begeistert angesichts des demokratischen und partizipatorischen Leitungsstils der Gemeindepastorinnen und deren starker Bereitschaft zur Arbeitsteilung und dem Austragen von Konflikten. Die Beteiligung der Frauen am Gemeindeleben und das Gemeinschaftsgefühl in der ganzen Gemeinde wuchsen in der Regel. So wurde eine der Prioritäten der IECLB für die Gestaltung des kirchlichen Lebens in die Realität umgesetzt.[184]

Als frauenspezifisches kirchenrechtliches Problem sah die Kirchenleitung zum einen den Status der Theologinnen als "autonome" Selbständige an, die keinen Anspruch auf Entlohnung während der Geburt bzw. der 90 Tage Mutterschaftsurlaub hatten. Außerdem wirkten sich die Lebensformen der

---

178 Ebd.

179 Ebd.

180 Vgl. ZH, Pioneiras, S. 32.

181 Vgl. ZH, Desafio, S. 32.

182 Vgl. ZH, Igreja, S. 33, gibt 465 aktive Pfarrer in der IECLB an.

183 Vgl. ZH, Desafio, S. 32.

184 Vgl. JARSCHEL, Reflexões, S. 146.

Theologinnen problematisch auf ihre universale Einsatzmöglichkeit aus. Besonders in Gemeinden im Landesinneren war nur schwer ein Arbeitsplatz für einen Ehemann mit anderem Beruf zu finden.[185] Hinsichtlich der theologischen Qualität der Theologinnenarbeit hielt die Mehrheit der Kirchenleitung weiterhin am Gleichheitsdiskurs fest. Die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau in der Schöpfungsgeschichte sollte sich auch in den kirchlichen Strukturen zeigen. Frauen seien genauso fähig wie Männer zur Übernahme von Leitungspositionen. Um diese Offenheit der IECLB für Frauen in Leitungspositionen praktisch zu demonstrieren, wurden bei der Wahl des Leitungsrates der IECLB fünf Frauen auf drei Titular- und zwei Stellvertreterplätze der sieben freien Plätze gewählt.[186] Die bisherige Vorherrschaft der Männer sei auf kulturelle und kontextuelle Faktoren zurückzuführen. Es sei jetzt auch Aufgabe der Männer, den Frauen Raum zu geben, sich zu artikulieren und sich zu beteiligen. Einzelne Stimmen begründeten stärker in einem geschlechtsspezifischen Diskurs, der die besondere Sensibilität von Frauen für politische und gesellschaftliche Fragen betonte, die besondere Qualifikation von Frauen für ein spezielles Engagement in der Gemeinde.

Die Theologinnen selbst sahen vor allem in Ruth, Deborah, Rachel, Maria und Jael biblische Vorbilder als Frauen, die sich im Zentrum der Konflikte jeweils für den Kampf der Verzweifelten engagiert hatten. Sie plädierten für eine Infragestellung der patriarchalen Strukturen und Denkmuster in Kirche und Theologie, inklusive der Bibel mit einer Hermeneutik des Verdachts gegenüber den dort anzutreffenden patriarchalischen Denkmustern. Ausgangspunkt sei die Parteilichkeit Gottes für die Unterdrückten. Infolgedessen müsse zwischen den Frauen der Ober- und der Unterschicht unterschieden werden, wenn sie ihre pastorale Arbeit in ökumenischer und feministisch-befreiungstheologischer Perspektive gestalten wollten.[187]

### 3.3. Die feministisch-befreiungstheologische Reflexion der pastoralen Arbeit

*Überlegungen zu einer feministisch-befreiungstheologischen Neukonzeption der Theologinnenarbeit*

Nach den ersten kollektiven Reflexionen der Pastorinnen und Theologiestudentinnen in den Jahren 1983 und 1984[188] versammelten sich diese zusammen mit den Katechetinnen der IECLB ab 1987 jeweils einmal pro Jahr, um ihre Erfahrungen auszutauschen und auf dem Hintergrund von Analysen der Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft feministisch-theologische Reflexionen und Perspektiven für die Arbeit insbesondere mit den Frauen in ihrem jeweiligen Arbeitsfeld zu entwickeln. Zur Analyse jeweils spezifischer Aspekte der Frauensituation luden sie sich Gesellschaftswissenschaftlerinnen, z.B. eine Juristin, eine Soziologin oder eine Psychologin, sowie einmal eine nicaraguanische Gastdozentin an der Theologischen Fakultät ein. Sie beschäftigten sich sowohl mit den Diskriminierungen von Frauen durch die verschiedenen Formen von Gewalt und im ökonomischen Bereich als auch mit den Initiativen von Frauen zur Veränderung dieser Realität,

---

185 Daß dieses Problem aber nicht prinzipiell geschlechtsspezifisch war, sondern sich auch manche männliche Theologen gegen das universale Verfügungsrecht der Kirchenleitung sperrten, hatte die Kirchenleitung bereits am 14. April 1977 bei einer Versammlung des Leitungsrates der IECLB, des Kuratoriums und des Lehrkörpers der Theologischen Fakultät festgestellt. So heißt es in den Kuratoriumsakten S. 86 links: “Pastor Baeske: 1. Das Fehlen der Verfügbarkeit bei einem Teil der Kandidaten zu gehen, wohin die Kirche sendet. 2. Problem der Braut (Ehefrau). Es gibt Pastoren, die bereit sind, dorthin zu gehen, wohin sie gesandt werden, aber durch die Ehefrau verhindert werden." (ACFSL).

186 Siehe ZH, Igreja, S. 32.

187 Vgl. ZH, Pioneiras, S. 32.

188 Siehe SLAGM: Protokolle.

z.B. bei Wohnungsbesetzungen und Protestaktionen.[189] Die Voraussetzungen für ein spezifisches Engagement der Frauen sahen sie in der umfassenden Realitätswahrnehmung von Frauen durch deren Teilnahme an verschiedenen Lebensbereichen, in denen sie existentiell mit Leben und Tod konfrontiert wurden.

Sie entwarfen eine umfassende Konzeption von Veränderung, die sowohl die ökonomische Ebene (Sicherung des Überlebens) als auch die soziokulturelle Ebene (Aufhebung der Unterdrükkung) einschloß. In ihren Augen existierte eine Parallelle zwischen der Dominanz machistischer, autoritärer, rassistischer und unterdrückerischer, mit der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Strukturen beschäftigter Mechanismen und Strukturen in Gesellschaft und Kirche.[190] Entsprechend der befreiungstheologischen Methodik vollzogen sie nach der Situationsanalyse eine feministisch-theologische Reflexion, in der sie ihr Augenmerk vor allem auf biblische Frauengestalten wie Hanna und Judith richteten, die eine Hoffnung für das Volk Gottes verkörperten und ein mutiges eigenständiges Verhalten mit Bezug auf die gesellschaftliche Situation zeigten. Sie beschäftigten sich auch mit Texten wie Richter 19, in denen die Gewalt gegen Frauen angesprochen wird, oder mit Lukas 10, wo Konflikte zwischen Frauen thematisiert werden.[191] Zentral war für sie die "Verpflichtung gegenüber der Befreiung von Frauen, die präsent sein muß in unserer ganzen Theologie, in unserer ganzen Praxis."[192] Sie wurden konfrontiert mit dem jahrhundertelangen Ausüben des Pfarramtes durch Männer. Dies wirkte sich bis in die theologische Reflexion des Amtes in der Gegenwart aus.[193]

Um dazu ein Gegengewicht zu bilden, hatten mehrere Theologinnen die Idee eines ökumenischen Pastorates der Frau entwickelt, das die Arbeit der Pastorinnen den Gemeinden nahebringen sollte. Es sollte vor allem Laiinen ansprechen, die sich mit der bisherigen Frauenarbeit der Kirche nicht anfreunden konnten, aber auch traditionelle Frauengruppen, die Interesse an feministisch-theologischer Arbeit hatten. Die Theologinnen waren der Ansicht, daß die Zeit des Jammerns und Klagens, Pastorin in dieser Kirche zu sein, vorbei sein sollte. Die Theologinnen wollten mit den Theologinnen anderer Kirchen ein ökumenisches feministisch-theologisches Konzept für eine intelligente, kreative, dynamische und partizipative Arbeit der Theologinnen entwerfen.

*Die Kritik an den frauendiskriminierenden Arbeitsbedingungen für Pastorinnen der IECLB*

In den Jahren 1987 bis 1989 strebten die Theologinnen vor allem in drei Aspekten eine Verbesserung der geschlechtsspezifischen Arbeitsbedingungen an, damit die veränderten gerechteren kirchlichen Strukturen Zeugnis vom Evangelium ablegen konnten.[194]

Der erste Aspekt war nach wie vor die Bezahlung und Vertretung während des Mutterschaftsurlaubs, der den Pastorinnen als Selbständige gemäß ihres arbeitsrechtlichen Status nicht zustand. Die Kirchenleitung war nur im Bedarfsfall zur Bezahlung und Organisierung einer Vertretung bereit. Die

---

189 Siehe SlAGM: Caderno 2/1988; Caderno 3/1989, S.10f.; JE, Violencia, S. 12.

190 Siehe SLAGM: Caderno 1/1987: Purper, A Mulher na Conjuntura Brasileira, S. 6-8.

191 Siehe SLAGM: Caderno 1/1987, S. 12 Ri 19; Caderno 2 /1988, S. 12; Caderno 3 /1989. S. 12.

192 JE, Libertação, S. 5.

193 Siehe JE, Partizipação, S. 12.

194 SLAGM: Caderno 1/1987, S. 11. Diese Forderung war auch in dem Brief enthalten, der von dem Treffen der Pastorinnen, Studentinnen und Katechetinnen im Jahre 1987 als Ergebnis ihres Treffens am 5.5.1987 an den Leitungsrat der IECLB geschickt wurde.

Theologinnen wiederum drängten auf eine überregionale Finanzierungsquelle, um nicht die Gemeinden zu benachteiligen, die Theologinnen beschäftigten. Ihrer Meinung nach sollten sowohl der Mutterschaftsurlaub als auch die bezahlte Vertretung in die Richtlinien für das geistliche Amt als reguläres Vorgehen aufgenommen werden.[195]

Der zweite Aspekt, der bei den Theologinnen kritische Resonanz fand, war der Paragraph der Richtlinien, in dem eine christliche Musterfamilie als Lebensform im Pfarramt vorgesehen war. Die Theologinnen wandten sich gegen diese Festlegungen angesichts der Konflikte in der Praxis, wenn z.B. die Versuche nach einer gerechteren innerfamiliären Arbeitsteilung im Widerspruch zum traditionellen Frauenbild standen oder die alleinerziehende Mutter nicht als Pastorin akzeptiert wurde, während ledige Väter unbehelligt blieben.[196] Auch die Androhung dienstrechtlicher Konsequenzen bei Scheidung standen für sie im Widerspruch zur gering ausgebildeten Rücksicht der Kirchenleitung bei der Entscheidung auf die beruflichen Verpflichtungen des Ehepartners und die daraus erwachsenden Konflikte für die familiäre Situation.[197]

Die Situation von TheologInnenehepaaren stellte in dieser Hinsicht einen speziellen Konfliktfall dar, da den TheologInnen oft sowohl die offizielle Anerkennung ihrer Arbeit als auch die finanzielle Entgeltung und sozialversicherungsrechtliche Absicherung fehlten. Nachdem es inzwischen üblich geworden war, daß TheologInnenehepaare in der Regel nur noch ein Pastorat angeboten bekamen und nach der brasilianischen Verfassung der Mann nicht von der Frau finanziell abhängig sein konnte, war in der Regel der Mann voll angestellt und in der kirchlichen Versicherung FERAP versichert, während die Theologinnen oft nur über einen Mindestlohn in der staatlichen Sozialversicherung INPS völlig unzureichend abgesichert wurden. Nachdem die Kaufkraft der Pfarrgehälter infolge der ökonomischen Krise Brasiliens inzwischen sich drastisch verringert hatte, wurde es für manche TheologInnenehepaare bereits schwierig, das Schulgeld für ihre Kinder zu bestreiten. Die Kirchenleitung behandelte ihre Arbeitsverhältnisse in Form individueller Fall-zu-Fall-Entscheidungen. Einige Theologinnen bekamen übergemeindliche Arbeitsfelder als Teil- oder Vollzeitbeschäftigte zum Gemeindepfarramt ihres Ehemannes dazu. Insgesamt wurde diese Vorgehensweise jedoch als unzureichend bezeichnet und kritisiert, daß die Theologinnen im Status abhängiger Bittstellerinnen gegenüber der Kirchenleitung blieben. Sie forderten eine transparente, allgemeingültige und adäquate Lösung für alle Fälle.[198] Wenn keine Erweiterung der Entlohnung möglich sei, sollte zumindest ein Vertrag zwischen dem Ehepaar und der Gemeinde abgeschlossen werden, daß jeder Ehepartner jeweils die Hälfte des Lohns erhalte.[199]

Als dringend veränderungswürdig stuften sie auch die Praxis der Kirchenleitung der IECLB ein, daß das Weihnachtsgeld der EKD stets an den Ehemann als Familienoberhaupt ging, während der Rest nur noch als abhängige Familienmitglieder behandelt wurde. Selbst eine Pastorin, die Stelleninhaberin war, zählte lediglich als Ehefrau. Auch Briefe, die die gemeinsame Berufsausübung des TheologInnenehepaares betrafen, addressierte die Kirchenleitung oft nur an den Ehemann.

---

195 Vgl. Ebd. sowie Caderno 2/1988, S. 14 (SLAGM).

196 Siehe SLAGM: Caderno 3/1989, S. 11f.

197 Ebd.

198 Vgl. SLAGM: Caderno 3/ 1989, S. 26.

199 Vgl. SLAGM: Caderno 3, 1989, S. 15.

*Beispiele einer insbesondere auf Frauen ausgerichteten Pastorinnenarbeit*

Die Theologin Gladis Gassen entwickelte die Idee eines Pastorats der Frauengesundheit. Grundlage sollte die Untersuchung dreier verschiedener Gruppen von Frauen (Hausfrauen, Hausangestellte, Fabrikarbeiterinnen) aus lutherischen Gemeinden in unterschiedlichen sozioökomischen Kontexten sein. Damit wollte sie Daten über die Lebensrealität der Frauen sowie eine genaue Kenntnis gewinnen, in welcher Situation und zu welchen Tageszeiten diese Schmerzen hatten und in welcher Beziehung diese zu anderen Konflikten und Gewaltverhältnissen standen, mit denen sie konfrontiert waren. Ziel ihres Projekts war, daß die Kirche sich mit der Realität dieser Frauen, ihren Nöten und Problemen beschäftigte, um nach Möglichkeiten einer solidarischen Unterstützung in den Gemeinden zu suchen und mit den Frauen Ansätze aufzuspüren, wie sie ihre Situation überwinden oder verbessern könnten. In einem Frauenzentrum wollte sie andere Formen der Gesundheitsvorsorge und Behandlung anbieten, z.B. mit Tees und alternativen Mitteln, damit die Frauen mehr Selbstbestimmung und Kenntnisse über den eigenen Körper entwickelten. Dazu sollten auch Gruppen in Kooperation mit Ärztinnen stattfinden, in denen gemeinsames Lernen statt individuelles Behandeltwerden stattfinden sollte.[200]

Ein biblisch-theologisches Paradigma für diese Arbeit war die Geschichte der gekrümmten Frau, die ihre Heilung durch die Bitte an Jesus einleitete, obwohl sie damit religiöse und gesellschaftliche Tabus ihrer Zeit brach. Sie sollte als Inspiration für die "gekrümmten Frauen" in der Gegenwart wirken, die durch unermüdliche Arbeit und den schweigenden Dienst in den Gemeinden gebeugt werden. Ihre Ideen für eine feministisch-theologische Frauenarbeit trug Gladis Gassen bei Vorträgen und Bibelarbeiten auch in die traditionelle Frauenarbeit OASE hinein. Hier machte sie, z.B. anhand der Begegnung der samaritanischen Frau mit Jesus, deutlich, daß sich Jesus den am meisten Benachteiligten und Leidenden seiner Epoche zugewandt hatte. Als solche seien in der brasilianischen Gesellschaft der Gegenwart vor allem die indianischen und schwarzen Frauen, die Prostituierten, die Geschiedenen und die Alkoholikerinnen ins Auge zu fassen.[201]

Der Veränderung der traditionellen Frauenhilfsarbeit OASE widmete sich ab Mitte der 80er Jahre als regionale Orientatorin und Orientierungspastorin vor allem die Pastorin Rita Panke, die vorher lange Jahre als Gemeindepfarrerin tätig gewesen war. Ihre Aufgabe war es, an den Programmen der OASE-Distrikte teilzunehmen, selbst Treffen, Freizeiten und Programme für OASE-Veranstaltungen vorzubereiten und durchzuführen sowie verschiedene OASE-Gruppen zu besuchen und bei der Ausarbeitung von Projekten und Plänen zu helfen. Ihre Leitfrage lautete: "Was ist die spezifische Mission der christlichen Frau in dem Kontext, in dem sie lebt?"[202] Sie ging entsprechend dem befreiungstheologischen Dreischritt Sehen, Urteilen, Handeln vor und bewirkte, daß manche Gemeinden und Distrikte die Konzepte der OASE-Arbeit neu überdachten. Ein besonderer Schwerpunkt ihrer Arbeit lag in der Ausbildung von Leitungspersonen, damit mehr Frauen selbständig ihre Gaben und Fähigkeiten in die kirchliche Arbeit einbringen konnten entsprechend

---

200 Vgl. Interview mit Gladis GASSEN.

201 Vgl. JE, Hora. Dort äußerte Gladis Gassen: "Jetzt ist die Stunde, daß Frauen Räume im Haus, außerhalb des Hauses, in der Kirche, in der Arbeit, in der Erziehung, in der Gesellschaft, in der Politik, in den Kommunikationsmedien, an jedem Ort besetzen. Jetzt ist die Stunde, daß Frauen sich organisieren, nicht mehr als unsichtbare Mitarbeiterinnen, sondern als Frauen, die sich ihres Potentials bewußt sind. Jetzt ist die Stunde, daß Frauen den Kopf heben, die Augen vom Boden erheben, eine die andere ansieht und das Gesicht ihrer Gefährtinnen als Signal von etwas Neuem sucht."

202 Sammlung PANKE: Vortrag von Rita Panke, A Mulher na Igreja hojé, 1989, S. 1.

der lutherischen Ekklesiologie vom Priestertum aller Gläubigen. Die OASE-Gruppen sollten weniger Serviceclubs zur Pflege elitärer Frauengemeinschaften in den Gemeinden sein, die mit ihrem Engagement die Ausstattung der Gemeinden perfektionierten. Statt dessen sollten sie ihre Arbeit stärker auf die Arbeit mit weniger Privilegierten und ärmeren Frauen ausrichten und mit diesen Gruppen bilden. So stellte sie an die OASE-Frauen die Frage: "Wie können Frauen der OASE ihr Zeugnis in Worten und Taten zusammen mit anderen Frauen geben, an Kinder, Jugendliche, Heranwachsende, gerade Verheiratete, alleinstehende Mütter, ungerecht behandelte Personen, Marginalisierte?"[203] Rita Panke hielt dafür eine Mentalitätsveränderung für nötig, die sich nicht durch einen magischen Vorgang, sondern nur durch langfristige Bewußtseinsarbeit vollziehen könne. Als Ziel gab sie an, "die neue Frau zu entdecken, ausgehend vom Evangelium Jesu Christi und ihren Fähigkeiten und Herausforderungen zugunsten einer gerechteren, brüderlicheren und menschlicheren Welt."[204] Sie beschrieb die Haltung der Kirche gegenüber den Frauen als einen Veränderungsprozeß. Die Kirche als Institution werde zur Anpassung an die Gesellschaft gedrängt. Inzwischen seien die Frauen auf allen Ebenen der Kirche vertreten, oft allerdings in zweitrangigen Funktionen. Teilweise beruhe dies aber auch darauf, daß sie selbst keinen Mut zu Leitungspositionen und zur Durchsetzung anderer Rollenbilder hätten. Das Evangelium Jesu Christi und sein Handeln fordere jedoch die Frauen und die Kirche zum Hinterfragen von Mythen, zum Durchbrechen von Tabus und zum Ausprobieren neuer Lebensformen heraus.[205]

Die beiden Theologinnen Regene Lamb und Marli Lutz begannen in den 80er Jahren in den Neusiedlungsgebieten der Amazonasregion mit einer feministisch-befreiungstheologischen Option ihre pastorale Arbeit mit Frauen, die aus dem Südwesten zugewandert waren. Das Leben dieser Frauen war durch Armut und harte Arbeit bei Rodungen und Landbau gemeinsam mit den männlichen Familienmitgliedern sowie zusätzlich durch die ihnen zufallende Haus- und Erziehungsarbeit bestimmt. Sie litten oft unter Einsamkeit aufgrund der vereinzelten Wohnsituation. Manche verfügten über geringe Portugiesischkenntnisse und kaum eine über eigenes Geld. Die Kirche verstärkte diese Situation, indem sie die Frauen als unentgeltliche Arbeitskräfte, z.B. zum Putzen der Kirche, ausnutzte. Ein erstes Ziel der Arbeit der Pastorinnen war es, die Frauen zum Sprechen zu bringen, um dann einen Aufklärungs- und Bewußtseinsbildungsprozeß ausgehend von deren konkreten Problemen zu beginnen, z.B. von der Gesundheitsfrage aus. Ein wichtiges Mittel war für sie die biblische Lektüre, wo sie befreiende Frauentraditionen neu zu entdecken suchten, ohne die Bibel von neuem zu sakralisieren. Die diskriminierenden Strukturen wollten sie nicht verschweigen.[206]

---

203 Sammlung PANKE: Vortrag von Rita Panke, A Mulher na Igreja hojé, 1989.

204 Vgl. Sammlung PANKE: Rita Panke, Relatório de atividade de Orientadora Regional e Pastora Orientadora Regional da OASE RE IV, 20. September 1989.

205 Vgl. Sammlung PANKE: Vortrag von Rita Panke, A Mulher na Igreja hojé, 1989.

206 LAMB, Freiheit, S. 32f., gab ein Beispiel für die Fragen, die bei dieser Art Bibelarbeit mit Frauen an der Basis angewandt wurden: 1. Wie ist es mit den armen Frauen in der Bibel? Wie ist es mit den Frauen, die um ihr Leben kämpfen? Wie haben die Frauen damals Geschichte gemacht? 2. Wie haben die Frauen der Bibel sich der Situation der Unterdrückung gestellt? Wie haben sie Wege gefunden, trotzdem Geschichte zu machen? 3. Wie kommen im Zentrum der Bibel Frauen vor? Wie feiern wir Frauen heute? Welchen Raum haben wir?

*Die Entwicklung der Praxis der Theologinnen in den 80er Jahren und deren Einschätzung durch die Kirchenleitung*

Die Zahl der Theologinnen im Dienst der IECLB stieg bis Ende der 80er Jahre auf 36 an. Davon arbeiteten acht als ordinierte Theologinnen und 27 als Hilfspastorinnen (pastoras colaboradoras). Eine ordinierte Pastorin war beurlaubt.[207] Infolge des Anstiegs der Gesamtzahl der pastoralen MitarbeiterInnen der IECLB blieb jedoch die Frauenquote bei knapp 7%.[208] Unter den Theologiestudierenden war dagegen etwa die Hälfte Frauen.[209]

Unter den 35 Theologinnen im aktiven Dienst waren zwei zu Studienaufenthalten außerhalb Brasiliens (USA, BRD) und eine innerhalb Brasiliens delegiert. Mindestens sechs der Theologinnen teilten sich mit ihrem Ehemann eine Pfarrstelle und etwa zehn von ihnen waren in neuen Formen des Pastorats an der Peripherie der Großstädte, im Gesundheitsbereich, in Kooperation mit Volksbewegungen, Indigena-Völkern und Betroffenen von Staudammprojekten tätig.[210] Die große Mehrheit von ihnen war sehr jung, mehr als die Hälfte unter 30 Jahren.[211] Mehr als achtzig Prozent der Theologinnen waren verheiratet und eine Theologin war geschieden. Ein Viertel von ihnen hatte keine Kinder.[212] Insgesamt war der prozentuale Anteil der Theologinnen an Arbeitsverhältnissen entsprechend der neuen Formen des Pastorats und bei Ergänzungsstudiengängen etwa doppelt so hoch wie der ihrer männlichen Kollegen. Etwa die Hälfte der Theologinnen war in den traditionellen IECLB-Regionen in den südlichen Bundesstaaten Brasiliens tätig.[213]

Der Personalreferent der IECLB, Pastor Hasenack, äußerte die Auffassung, daß die städtischen Gemeinden die Theologinnen schneller akzeptierten als die traditionellen ländlichen Gemeinden. Als noch unproblematischer habe sich ihre Mitarbeit in Neusiedlungsgebieten und anderen neuen kirchlichen Arbeitsfeldern erwiesen, wo eine völlige Neustrukturierung des Gemeindelebens unter völlig selbstverständlicher Beteiligung der Theologinnen stattfand. Als weiteren positiven Faktor für den Einstieg der Theologinnen ins pastorale Amt habe sich der Pfarrermangel in der IECLB ausgewirkt. Besonders gute Aufnahme habe die Theologinnenarbeit bei den Frauen in den Gemeinden gefunden, die dadurch einen Anstoß bekamen, sich mit der Beteiligung der Frauen in der Kirche zu beschäftigen.

---

207 Vgl. ANUÁRIO EVANGÉLICO 1990, Stand Ende 1989 PfarrerInnenverzeichnis.

208 Vgl. RELATÓRIO DA PRESIDÊNCIA, XVI Concílio Geral, Brusque S.C. 18. a 23 de outobro 1988, (ohne Orts- und Jahresangabe), S. 30: Die Gesamtzahl der PastorInnen der IECLB stieg von 280 im Jahre 1970 über 344 im Jahre 1980 auf 493 im Jahre 1988.

209 ACFSL: Immatrikulationsakten und Statistikübersicht der Theologischen Hochschule. Nach einer gewissen Flaute an weiblichen Theologiestudiumsanfängerinnen in den Jahren 1983 bis 1985 stieg ab 1986 ihre Zahl wieder an und betrug bis 1989 zwischen 11 und 21 pro Jahrgang. Nachdem gleichzeitig die Zahl der männlichen Studienanfänger zurückging, kam es zu einer Veränderung der Proportionen des Geschlechterverhältnisses von 5 Männern zu einer Frau im Jahre 1985 auf 2,5 Männer zu einer Frau im Jahre 1989. Auch bei den Studienabgängerinnen war eine Erhöhung festzustellen: 1992 waren bereits 46 Pastorinnen bei einer Gesamtzahl von 523 PastorInnen der IECLB tätig und steigerten damit den Frauenanteil auf knapp 9%. (Siehe Angaben JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 9.)

210 Gespräch mit dem Personalreferenten der IECLB, Pastor HASENACK, am 27. 3. 1989, sowie eigene Recherchen.

211 Vgl. JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 15: 80% waren unter 36 Jahren, 43,5% sogar unter 30 Jahren. Damit entsprachen sie etwa dem Durchschnittsalter ihrer männlichen Kollegen, das 34,8 Jahre betrug (RELATORIO DA PRESIDENCIA 1988, S. 30).

212 Angaben aus JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 19, Stand 1989.

213 ANUÁRIO EVANGÉLICO 1989 gab an, daß allein 15 Theologinnen in Rio Grande do Sul tätig waren und 5 in Santa Catarina. In den restlichen Bundesstaaten Brasiliens waren die Theologinnen entweder alleine oder höchstens noch mit einer weiteren Berufskollegin tätig.

Die männlichen Kollegen betrachteten die Pastorinnen dagegen oft als unerwünschte Konkurrenz, an deren Kompetenz sie zweifelten.[214] Manche Gemeinden bevorzugten die Anstellung eines TheologInnenehepaares gegenüber der Beschäftigung einer einzelnen Theologin oder eines Theologen, da sie dadurch zwei Arbeitskräfte für einen Lohn erhielten. In der Regel sei in diesem Fall der Mann über die kirchliche Versorgungskasse FERAP voll abgesichert, während die Frau lediglich über einen Mindestlohn in der staatlichen Versicherung versichert sei, der in der Regel freiwillig von der Gemeinde übernommen werde. Nach Auffassung Hasenacks war diese Form der innerfamiliären geschlechtsspezifischen Arbeits- und Versicherungsteilung vor allem für die Berufsanfängerjahre geeignet. Später sollten beide Ehepartner nach Möglichkeit ein eigenes Pastorat übernehmen. Dann könnten sich auch die Frauen voll versichern.[215] Wie die dafür nötigen kirchlichen Strukturen allerdings geschaffen werden könnten, deren Fehlen bisher offiziell immer als Grund für die Beschränkung eines TheologInnenehepaares auf ein Pastorat benannt worden war, blieb unklar.

*Die teilweise Berücksichtigung der Forderungen der Theologinnen bei der Überarbeitung der IECLB-Richtlinien für das pastorale Amt*

Ende der 80er Jahre stellte die Kirchenleitung erste Überlegungen hinsichtlich einer Überarbeitung der Richtlinien der IECLB für das pastorale Amt an, da sie seit Beginn der 80er Jahre eine Reihe von Zusatzregelungen, wie z.B. die "neuen Formen des Amtes", beschlossen hatte, ohne daß diese in einem klaren rechtlichen Verhältnis zu den allgemeinen Richtlinien für das pastorale Amt standen. Die Überarbeitung geschah in Form eines ausführlichen Diskussionsprozesses, für den die Kirchenleitung zunächst Vorschläge vorlegte, die vor allem die Art der Dienstes und die Beurlaubung betrafen. Die Disktrikte nahmen bei den Distriktskonzilen 1988/1989 Stellung und verfaßten Voten an die Kirchenleitung, aus denen diese einen Vorschlag für die Endabstimmung erarbeitete.

Frauenspezifische Aspekte kamen in dem Kirchenleitungsentwurf zum einen dadurch zur Sprache, daß dieser in inklusiver Sprache abgefaßt wurde, wobei aufgrund der Rückmeldungen diese Sprachform auf den Eingangsteil beschränkt blieb, in dem festgestellt wurde, daß in der IECLB sowohl Pastorinnen als auch Pastoren im Amt waren, die im folgenden der Terminus "Pastor" gemeinsam bezeichnete.[216] Hinsichtlich des Mutterschaftsurlaubs erreichten die Theologinnen, daß dieser nicht mehr im Unterabschnitt "Beurlaubung bei schwerer Krankheit" geregelt wurde, sondern eine eigene Richtlinie formuliert wurde. Der Distriktsrat und nicht mehr die Kirchenleitung entschied, ob eine Vertretung nötig war. Die Bezahlung übernahm die Kirchenleitung, allerdings je nach Einzelfall. Auch andere Forderungen der Theologinnen fanden teilweise in den neuen Richtlinien Niederschlag.[217] So zog die Kirchenleitung einen neuen Artikel über die Zugangsbedingungen zum Pfarramt aufgrund der Ablehnung der Distrikte wieder zurück, in dem das familiäre, private und gesellschaftliche Verhalten des Pfarrers als Kriterium benannt war. Die Theologinnen plädierten für eine klare Trennung von Beruf und Privatleben statt einer weiteren Ausdehnung der Kontrollen des Privatlebens.

---

214 Gespräch mit dem Personalreferenten der IECLB, Pastor HASENACK, am 27.3.1989.

215 Ebd.

216 Sammlung NÜTZEL: Antworten der Kirchendistrikte auf den ihnen zugegangenen Entwurf für eine Neuformulierung der Richtlinien des pastoralen Amtes.

217 Regulamento do Ministério Pastoral: Art. 40, Anexo II.

Als neue Bestimmung, die insbesondere auch die Theologinnen betraf, wurde in die Richtlinien folgende Regelung aufgenommen: Artikel 8 unterschied erstmals hinsichtlich des Status der Theologinnen offiziell zwischen definitiv im Pfarramt befindlichen und solchen TheologInnen, die als mitarbeitende oder HilfspastorInnen bei ihrer Arbeit von einem Mentor begleitet wurden. Art. 11 benannte erstmals auch andere Tätigkeitsfelder von Theologinnen außerhalb der Gemeinde, Parochien und Leitungsfunktionen, so z.B. den Schulbereich, in dem zwei Theologinnen tätig waren. Aufgrund der Initiative zweier Theologinnen fiel die von der Kirchenleitung vorgeschlagene Aufnahme der Arbeitsfeldes "Militärseelsorge" weg. In den Artikeln 13 und 14 nahm sie die Bestimmungen über die "neuen Formen des Pastorats" in die offiziellen Richtlinien der IECLB über das Pastorat auf sowie zusätzliche Regelungen für das Teilzeitpfarramt, das nicht mit anderen entlohnten oder nichtentlohnten Tätigkeiten verbunden werden durfte. Eine vertragsförmige Abmachung zwischen den für das Arbeitsfeld zuständigen Organen und den TheologInnen sollte formuliert werden, die der Leitungsrat der IECLB bestätigen sollte. Die Beurlaubungsfrist sollte von sieben auf drei Jahre verkürzt werden. Sie sollte außerdem jedes Jahr vom neuem beantragt werden. Beim Überschreiten dieser Frist wurde ein Kolloquium durch ein vom Leitungsrat der IECLB zu bestellendes Gremium vorgesehen, das die theologische Kompetenz überprüfen sollte.

*Die Partizipation der IECLB-Theologinnen an der ökumenischen Suche der Pastorinnen Lateinamerikas nach einer feministisch-befreiungstheologischen Konzeption ihrer Arbeit*

Neben den Theologinnentreffen der IECLB wurden für die Reflexion der Theologinnen Ende der 80er Jahre auch ökumenische Pastorinnentreffen auf nationaler, kontinentaler und internationaler Ebene wichtig. So fanden interkonfessionelle Theologinnentreffen 1988 auf brasilianischer und 1989 auf lateinamerikanischer Ebene statt. 1990 trafen sich dann auf Einladung des lutherischen Weltbundes die lutherischen Pastorinnen Lateinamerikas. Bei diesem Treffen zeigte sich, daß teilweise erhebliche Differenzen innerhalb eines Landes existierten, aber auch eine Übereinstimmung in den strukturellen Problemen quer durch die Konfessionen und Länder bestand. Viele Theologinnen formulierten als Option für ihre eigene Arbeit, daß sich ihr Pastorat in dem Zusammenleben mit den Marginalisierten realisieren sollte statt in der traditionellen Struktur von Einwanderungsgemeinden. Viele der Theologinnen hatten mit ihrer Kirchenleitung Konflikte im Hinblick auf ihre Arbeitsbedingungen. In einer ganzen Reihe der protestantischen Kirchen Lateinamerikas hatten Frauen noch immer nicht den Zugang zum vollen Pfarramt. Teilweise war ihnen die Sakramentsverwaltung untersagt. Oft existierten geschlechtshierarchische Lohndiskriminierungen, insbesondere für Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren.[218] Praktisch alle Theologinnen hatten Probleme mit der Verbindung von Beruf und Privatleben. Die alleinstehenden Theologinnen fühlten sich oft im beruflichen Bereich zu sehr ausgenutzt. Pastorinnen, deren Ehemänner einen anderen Beruf hatten, sahen sich vor die Entscheidung gestellt, welcher der beiden Ehepartner seinen Beruf aufgeben mußte.[219]

Die Kontextbestimmungen unterschieden sich bei den einzelnen Theologinnentreffen, je nachdem welche Dimensionen berücksichtigt wurden. So wies eine Soziologin bei dem brasilianischen Theologinnentreffen 1988 auf den engen Zusammenhang zur brasilianischen Frauenbewegung und den politischen Widerstandsbewegungen für die Beendigung der Diktatur hin, aus der sich das Engage-

218 Vgl. CLAI, Encontro Latinamericano, S. 3.

219 Vgl. CLAI, Encontro Latinamericano, S. 3.

ment der Frauen für eine Befreiung aus den Unterdrückungsstrukturen in allen Lebensverhältnissen (Geschlecht, Rasse, Klasse) ergeben sollte. Die Probleme der Frauen sollten weiterhin als gesellschaftliche Probleme und nicht nur von den Frauen im Rahmen neu eingerichteter Institutionen wie Frauenräte und Frauenpolizeistationen behandelt werden. Bei dem interkonfessionellen Treffen der lateinamerikanischen Pastorinnen 1989 sahen diese die Lebenssituation der Frauen in Lateinamerika vor allem durch die Migrationssituation vom Land in die Stadt bestimmt. Damit verknüpft sei der Zerfall der traditionellen patriarchalischen Familienstruktur und die deutliche Zunahme auch der Beteiligung der Ehefrauen an der ökonomischen Produktion, die vielfach zur Überforderung der Frau durch die widersprüchlichen Rollenanforderungen führe. Bei dem Treffen der lutherischen Pastorinnen Lateinamerikas 1990 analysierten diese die sozialen, politischen und ökonomischen Probleme Lateinamerikas vor allem im Zusammenhang mit den weltweiten Veränderungsprozessen durch die Einigung Europas und die Hegemonie Europas.

Die Konsequenzen, die die Theologinnen für ihre eigene pastorale Arbeit als Frauen zogen, bestanden zum einen in einem Plädoyer für eine bewußte Parteilichkeit bei der Auswahl der Adressatinnen ihrer Arbeit. Sie entschieden sich, Landfrauen, Tagelöhnerinnen und Indianerinnen sowie andere Marginalisierte, wie z.B. Kinder, in ihrer Arbeit stärker zu berücksichtigen. Als Ziel und Methodik ihrer Arbeit hoben sie die Bewußtseinsbildung als Dienst am lateinamerikanischen Volk hervor.[220] Sie wollten eine flexible Arbeit leisten, die offen für die Überraschungen des Alltags und die Erfahrungen wechselseitiger Unterstützung sowie gemeinsame Entscheidungen sein sollte. Eine neue Vision des Amtes sollte Gestalt gewinnen, die weder klerikal noch rassistisch sein sollte, sondern einen Freiraum für die verschiedenen Formen des Amtes bieten sollte. Der Leitungsstil sollte dialogisch sein, Raum für Initiativen und Fehler der Pastorinnen lassen, die sich von dem Image der Allesköннerinnen verabschieden wollten.[221]

Die Möglichkeit zu einem spezifisch lutherischen Beitrag in der ökumenischen Diskussion über das Pastorat sahen die Theologinnen in der Erinnerung und Neuinterpretation einiger charakteristischer Aspekte lutherischer Theologie. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen sei nicht mit einem Kirchenverständnis vereinbar, in dem der Pfarrer die zentrale Größe darstelle. Die Erinnerung an Luthers Erfahrung, daß die Gerechtigkeit Gottes den Menschen durch den Glauben und die Gnade Gottes zukomme, könne die Frauen davon befreien, sich durch rastlose Arbeit, falsche Demut gegenüber autoritären Unterdrückern und unbezahlte Dienstleistungen in der Gemeinde die Zuwendung Gottes verdienen zu wollen. Statt dessen könnten sie in der kreativen unbequemen Freiheit des Geistes Gottes leben, die Gott schenkt.[222]

Neben kirchenstrukturellen und kirchenrechtlichen Veränderungen hielten sie auch Neuinterpretationen im symbolisch-theologischen Bereich für notwendig. Die Veränderung des autoritären Pfarrerbildes erfordere auch eine Revision der Vorstellung Gottes als Vater und des allgemeinen gesellschaftlichen Diskurses über Gleichheit bzw. Ungleichheit der Geschlechter. Die volle Akzeptanz der Theologinnen hänge auch mit der Veränderung der symbolischen Struktur in Gesellschaft, Kirche und Theologie zusammen.[223] Grundsätzlich sei es wichtig, die Situation der Theologinnen weiterhin

---

220 Vgl. CLAI, Encontro Latinamericano, S. 5.

221 Siehe CLAI, Encontro Latinamericano, S. 64.

222 Vgl. MUSSKOPF, Latinamerican, S. 26f.

223 Vgl. CLAI, Encontro Brasileiro, S. 58f.

in Verbindung zu bringen mit den soziologischen, psychologischen und theologischen Aspekten der Frauenfrage.[224]

## 4. Die subjektive Reflexion der brasilianischen Theologinnen - Auswertung der Interviews mit Theologinnen der IECLB

### 4.1. Vorbemerkungen

Die Auswahl der Interviewpartnerinnen erfolgte nach den gleichen Prinzipien wie in den anderen beiden Kirchen. Als Grundgesamtheit wurden die 36 im Jahre 1989 im Dienstverhältnis der IECLB stehenden Theologinnen angenommen, inklusive einer beurlaubten Pastorin. Die Auswahl von 22 Interviewpartnerinnen erfolgte mit dem Ziel, einerseits einen möglichst repräsentativen Überblick zu gewinnen, andererseits auch minoritäre Spezifika und Abweichungen zu berücksichtigen.

Als Datenquellen wurden zur Feststellung der Verteilungshäufigkeit bestimmter Kriterien bei der Grundgesamtheit folgende Unterlagen verwendet:

- Anuário Evangélico (Evang. Jahrbuch) der IECLB für das Jahr 1989;
- Angaben zur persönlichen Situation der Theologinnen, wie sie in einer IECLB-Untersuchung zur Situation der Theologinnen im Jahre 1989 erhoben wurden;
- Angaben des Personalreferenten der IECLB, Pastor Hasenack, im Jahre 1989.

Als Kriterien für die repräsentative Auswahl wurden die Frage nach dem Anstellungsstatus, dem Alter, der Lebensform und der gegenwärtig bzw. der hauptsächlich ausgeübten Pastoratsform zugrunde gelegt.[225] Unter diesen Gesichtspunkten ist für das Verhältnis der 22 ausgewählten Theologinnen zur Grundgesamtheit von 36 Theologinnen folgendes festzustellen:

An der Befragung nahmen fünf von acht ordinierten "Pastoras" und 18 von 28 nichtordinierten "Pastoras colaboradoras" teil. Die Altersstruktur der IECLB-Theologinnen sah im Jahre 1989 laut IECLB-Untersuchung so aus, daß die Hälfte unter 30 Jahren und 80% unter 36 Jahren waren. Von den Interviewpartnerinnen waren neun Theologinnen Jahrgang 1959 und jünger (fast 45%), acht Theologinnen waren in den Jahren 1953 bis 1958 (etwa 35%) geboren worden und vier Theologinnen (etwa 20%) waren älter als 36 Jahre. Damit entsprach der Altersdurchschnitt der Interviewpartnerinnen bei der Untersuchung weitgehend der Altersverteilung der Gesamtgrundheit.

Die Lebensform war bei fast 80% der befragten Theologinnen die Ehe. Knapp 20% der Theologinnen waren ledig. Eine Pastorin war geschieden.[226] Etwa ein Drittel der befragten Theologinnen hatte keine Kinder. Damit lag deren Anteil bei meiner Befragung etwas höher als es auf den Durchschnitt der IECLB-Theologinnen zutraf, von denen nur ein Viertel keine Kinder hatte.[227]

Abweichend vom Durchschnitt der Gesamtgrundheit ist auch die regionale Verteilung der befragten Theologinnen. Fast 50% aller Theologinnen waren 1989 in dem südlichen Bundesstaat Rio Grande do Sul tätig, aber nur ein Drittel der befragten Pastorinnen. Statt dessen bezog ich in die Befragung

---

224 Siehe CLAI, Encontro Brasileiro, S. 61.

225 Letzteres bezieht sich auf Lori Altmann, die zum Zeitpunkt der Befragung an einer wissenschaftlichen Auswertung ihrer Erfahrungen mit dem Volk der Kulina arbeitete, sich in ihren Äußerungen jedoch auf diese zurückliegende Praxisphase bezog.

226 Vgl. die Zahlen der IECLB-Untersuchung bei JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 15: 82,6% aller IECLB-Theologinnen waren verheiratet.

227 Vgl. JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 15: 26,1% der Pastorinnen hatten keine Kinder.

auch einzelne Regionen ein, in denen nur eine oder zwei Theologinnen tätig waren. Hinsichtlich der Arbeitsform wählte ich eine größere Anzahl von Pastorinnen in den neuen Formen des Pastorats aus als es der durchschnittlichen Verteilung entsprochen hätte. Dabei muß allerdings berücksichtigt werden, daß unterschiedliche Kriterien im Gebrauch waren, ob eine "neue Form des Pastorats" durch ein alternatives Arbeitsfeld oder durch eine besondere Anstellungsregelung bzw. beides bestimmt wurde. Von den befragten Theologinnen waren zehn in der Gemeindearbeit tätig, davon neun in Landgemeinden. Zwei arbeiteten in den Neusiedlungsgebieten im Amazonasgebiet, davon eine in der Leitungsposition einer Distriktspfarrerin. Fünf Theologinnen arbeiteten an der Peripherie brasilianischer Großstädte, zwei mit Indianerinnen und je eine im Gesundheitsbereich und mit den Betroffenen von Staudammprojekten. Drei Theologinnenstellen fielen in die Kategorie allgemeinkirchlicher Dienst. Dabei waren zwei Theologinnen als Schulpastorinnen tätig und eine als überregionale OASE-Koordinatorin.

Entsprechend der Unterscheidung verschiedener Phasen der Theologinnengeschichte und den damit verbundenen Optionen für bestimmte Formen des Pastorats teilte ich die 22 Theologinnen vier "Generationen" zu. Diese bestimmte ich folgendermaßen - wobei diese Einteilung wie auch die bisher aufgeführten Aspekte bei der Auswertung der Interviews nur dann explizit benannt werden sollen, wenn sich daraus signifikante Unterschiede zwischen den Auffassungen verschiedener Generationen zeigten.

Die fünf Theologinnen der “ersten Generation” legten bis einschließlich 1978 ihr erstes theologisches Examen ab und plädierten zu diesem Zeitpunkt für die Übernahme eines Gemeindepfarramtes bzw. im Falle der Heirat eines Berufskollegen für die bezahlte oder unbezahlte Mitarbeit im Gemeindepfarramt mit ihrem Ehemann. Zur “zweiten Generation” werden sechs der befragten Theologinnen gerechnet, die als Pionierinnen in den neuen Arbeitsfeldern und Arbeitsformen der IECLB gearbeitet haben. Sie legten ihr Examen in den Jahren 1978 bis 1985 ab. Die sechs Theologinnen, die als erste für eine feministisch-theologische Reflexion des Pastorats sowie von Kirche und Gesellschaft eintraten und in den Jahren 1983 bis 1985 ihr erstes Examen ablegten, bilden die “dritte Generation”. Die “vierte Generation” bestand aus sieben jungen Theologinnen, die in den Jahren 1987 bis 1989 ihr erstes Examen ablegten und wie die Theologinnen der dritten Generation teilweise in Gemeinden und teilweise in neuen Formen des Pastorats und allgemeinkirchlicher Arbeit tätig waren. Die Lebensform "TheologInnenehepaar" traf für 13 der befragten Pastorinnen zu. Allerdings hatte dies jeweils unterschiedliche Konsequenzen für die Regelung ihrer Arbeitsform.

Die Interviews führte ich im Laufe des Jahres 1989 durch, teilweise im Laufe mehrwöchiger Praktika bei einzelnen Pastorinnen, teilweise im Rahmen eines Besuches in der Wohnung der Pastorinnen, einige wenige auch am Rande eines Pastorinnentreffens. Ich zeichnete die in der Regel zwei- bis dreistündigen Interviews auf Kassetten auf und transkribierte sie anschließend.

Interessanterweise hatten sich die Theologinnen der IECLB parallel zu meiner Untersuchung selbst zu einer Erhebung ihrer Berufssituation entschlossen, die ebenfalls im Jahre 1989 durchgeführt wurde und die auf der Auswertung schriftlicher Antworten von elf Theologinnen beruhte. Sie wurde 1992 veröffentlicht. Wo sich die dortigen Fragestellungen mit meinen berührten, setzte ich sie zu meinen Ergebnissen ins Verhältnis. Einen Schwerpunkt bildete dort allerdings die Frage nach der Qualität der Ausbildung an der EST und dem Bedürfnis der Theologinnen nach Weiterbildungsmöglichkeiten.

### 4.2. Die Arbeitssituation der Theologinnen

*Arbeitsformen und Arbeitsinhalte*

Von den zehn befragten Theologinnen, die in IECLB-Parochien tätig waren, versorgten lediglich zwei selbständig eine Parochie, während die anderen acht zusammen mit ihren Ehemännern in der gleichen Parochie tätig waren. Auffällig ist, daß nur eine der allein agierenden Pastorinnen den gottesdienstlichen Bereich und die Arbeit im Zusammenhang mit Amtshandlungen als wichtigen Arbeitsbereich hervorhob. Dagegen gaben bis auf eine Theologin alle befragten Gemeindepastorinnen folgende vier Arbeitsfelder an: Arbeit mit Jugendlichen und Frauen, Konfirmandenunterricht sowie Ausbildung von LaiInnen für die Abhaltung der Sonntagsschule bzw. deren Durchführung durch die Pastorinnen selbst. Etwa die Hälfte der Pastorinnen führte außerdem an, daß Besuche von Gemeindegliedern und Bibelstunden eine wichtige Rolle in ihrer Arbeit spielten. Als außerordentliche bzw. spezifische Aktivitäten im Gemeindepfarramt benannten drei Theologinnen das Engagement im Gesundheitsbereich, ökumenische und feministische Bibelkurse sowie fünf Theologinnen die Beschäftigung mit Problemen im Landwirtschaftsbereich, sei es als Kooperation mit der Landarbeitergewerkschaft, als Vermittlerin bei Landbesetzungen von Landlosen oder als Unterstützung von Kleinbauernorganisationen. Hinzu kamen bei einzelnen Theologinnen auch z.B. juristische Beratungsdienste für die Gemeindeglieder, das Engagement in der Menschenrechtsarbeit, in der Umweltbewegung und Solidaritätsarbeit für indianische Völker im Amazonasbereich. Auffällig ist, daß die Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, in der Regel mehr Gewicht auf solche spezifischen Tätigkeitsfelder neben der traditionellen Gemeindearbeit legten und oft zwei bis drei derartige Engagements eingingen.

Von den befragten Pastorinnen, die sich alternative pastorale Arbeitsfelder gesucht hatten, waren mehrere in der Peripheriearbeit brasilianischer Großstädte tätig und legten dort verschiedene Schwerpunkte. So suchte die eine Pastorin vor allem die Zusammenarbeit mit Menschenrechtsorganisationen und anderen Volksbewegungen sowie nichtkirchlichen Institutionen und Personen. Sie hatte innerhalb ihres Peripherieprojektes eine sehr dezentralisierte Arbeit in Teams aufgebaut, die sich zu den Bereichen Erziehung, Gesundheit und Volkskunst gebildet hatten. Eine andere Pastorin legte den Schwerpunkt auf eine von der Befreiungspädagogik Paulo Freires inspirierte Erziehungsarbeit mit Kindern und Jugendlichen, begleitet von einer intensiven Elternarbeit. Eine dritte Theologin wandte sich in ihrer Peripheriearbeit vor allem an Frauen und versuchte mit ihnen durch gemeinsame praktische Arbeiten und biblische Reflexionen Anstöße zur Bewußtseinsveränderung und Verbesserung ihrer Alltagssituation zu gewinnen.

Die beiden Theologinnen, die gemäß dem Konzept der Konvivenz mit indianischen Völkern arbeiteten, begleiteten zum einen die Indigenasfrauen in deren geschlechtsspezifischen Arbeitsbereichen und übernahmen zum anderen auf Wunsch des Indigenas-Volkes auch Ausbildungstätigkeiten zur Vermittlung zwischen Indigenasprache und der nationalen Dominanzsprache sowie Initiativen im Gesundheitsbereich. Außerdem unterstützten sie die Organisierungsversuche der indianischen Völker. Eine Theologin hatte als alternatives Arbeitsfeld übernommen, die Bewegung der GegnerInnen eines gigantischen Staudammprojektes, das auch die Umsiedlung mehrerer IECLB-Gemeinden nach sich ziehen sollte, zu begleiten. Sie organisierte auf lokaler und munizipaler Ebene Treffen mit kulturellen Ausdrucksformen wie Musik und Poesie sowie Fortbildungstreffen. Sie versuchte die Betroffenen für die Übernahme der Organisationstätigkeit zu gewinnen, um als nächsten Schritt eine Untersuchung vor allem mit Frauen zu machen, um deren Vorstellungen und Widerstandskraft im

Zusammenhang mit dem Staudammprojekt zu erforschen. Die Arbeitsform und die Schwerpunkte der als regionale OASE-Koordinatorin tätigen Theologin erläuterte ich schon im historischen Teil. Die beiden Theologinnen, die im Schuldienst waren, benannten als ihren Arbeitsschwerpunkt zum einen den Religionsunterricht und zum anderen die begleitende und beratende Arbeit mit SchülerInnen, LehrerInnen und Eltern.

Bei den Theologinnen, die gemeinsam mit ihren Ehemännern in einer Gemeinde tätig waren, fand nur zum Teil eine klare Arbeitsteilung nach besonderen Arbeitsschwerpunkten statt. In mehreren Fällen verfügte das TheologInnenehepaar nur über einen gemeinsamen Dienstwagen, so daß es einen gemeinsamen Terminkalender für die Besuche der Gemeinden führen mußte und vor Ort dann entweder gemeinsam oder getrennt arbeitete, z.B. sie mit den Frauen und er mit den Männern oder Jugendlichen. Manche Ehepaare trafen für bestimmte Phasen Verabredungen, daß der eine Ehepartner stärker die Erledigung der pastoralen Aufgaben übernahm, während der andere sich in spezifischen Arbeitsfeldern engagierte. Tendenziell fielen den Berufskollegenehemännern von Theologinnen eher Verwaltungsaufgaben und Amtshandlungen zu, während die Theologinnen sich mehr in der Gruppenarbeit mit Kindern und Jugendlichen engagierten. Innerhalb der alternativen Pastorate war es bisher nur in der Arbeit mit Indigenasvölkern zum Einsatz von TheologInnenehepaaren gekommen. Deren Arbeitsteilung orientierte sich weitgehend an der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung der Indigenasvölker.

Hinsichtlich der Übernahme von Leitungspositionen durch die Pastorinnen war es auffällig, daß die Theologinnen der ersten Generation, die nach ihrem Studium in ein normales Gemeindepfarramt gegangen waren, teilweise eine Vielzahl von Aufgaben auf nationaler und internationaler Ebene innehatten, zu denen sie die Kirchenleitung der IECLB als Repräsentantinnen ihrer Kirche ernannt hatte. Bei einer Theologin, die auch innerhalb der IECLB in einer Reihe von Ausschüssen saß, erklärte sich die Vielzahl ihrer repräsentativen Funktionen teilweise mit ihrer juristischen Zusatzausbildung. Teilweise wurde aber auch vermutet, daß ihre sich stärker an die traditionelle Gemeindearbeit anlehnende Pastoratskonzeption dazu beitrug. Eine etwas ältere Theologin nahm als regionale Orientatorin der OASE in der Frauenarbeit der IECLB eine hervorgehobene Stellung ein. Die jüngeren Theologinnen hatten dagegen eher auf Ortsebene besondere Verantwortungsfunktionen im gesellschaftlichen Bereich übernommen oder arbeiteten teilweise auf überregionaler Ebene in ökumenischen Organisationen mit, z.B. zur Erstellung von Konzeptionen für die Indigena-Arbeit oder bei ökumenischen Bibelstudienkursen. Innerhalb der IECLB erhielten sie in zwei Fällen Leitungsfunktionen, indem sie von ihren Kollegen und Kolleginnen zur stellvertretenden Distriktspfarrerin gewählt wurden. Eine Position vergleichbar der einer Regionalpfarrerin nahm eine jüngere Theologin ein, die die Arbeit in den Neusiedlungsgebieten des Amazonasgebietes zu koordinieren und gegenüber der Kirchenleitung zu vertreten hatte.

*Die Arbeitsbedingungen der Pastorinnen (Lohn, Versicherung, Privatleben)*

Die Höhe des Lohnes, den die Pastorinnen für ihre Arbeit empfingen, hing zum einen von ihrer Lebensform und zum anderen von ihrer Arbeitsform ab. Die beiden Theologinnen, die in einem Gemeindepfarramt arbeiteten und alleinstehend waren oder mit einem Ehemann verheiratet waren, der einen anderen Beruf ausübte, erhielten denselben Lohn, der einem Mann an ihrer Stelle im Gemeindepfarramt zugestanden worden wäre. Dieser Lohn umfaßte den Pfarrergrundlohn, den die Kirchenleitung zu jener Zeit auf sieben Mindestlöhne festgesetzt hatte, einen Dienstalterszuschlag

sowie gegebenenfalls einen Ortszuschlag, der von den spezifischen Gewohnheiten einer bestimmten Gemeinde oder des jeweiligen Distriktes abhing.

Alleinstehende oder mit einem Nichtberufskollegen verheiratete Theologinnen, die in einem Projekt arbeiteten, hatten oft in der Phase bis zur endgültigen Anerkennung ihres Arbeitsfeldes als pastoraler Arbeit sehr geringe oder unregelmäßige Lohneinkünfte. Nach der offiziellen Anerkennung ihres Arbeitsverhältnisses erhielten sie in der Regel von dem zuständigen Referat des Kirchenleitung der IECLB nur den Pfarrergrundlohn, aber keinen Ortszuschlag. In einem Fall wurde dieser allerdings gewährt.

Wesentlich uneinheitlicher sah die Lohnsituation der Pastorinnen aus, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren. Bei denjenigen, die in der Gemeindearbeit standen, erhielt die Hälfte der Theologinnen wie ihr Ehemann den halben Lohn auf ihren Namen ausgezahlt. In einem Fall wurde der Grundlohn für einen Pastor um zwei Mindestlöhne von der Gemeinde aufgestockt. In zwei weiteren Fällen wurde ein Pastorinnenlohn geteilt. Zwei Theologinnen, deren Ehemann ebenfalls Pastor war, erhielten je ein normales Pfarrergehalt der IECLB, wobei in einem Fall der Ehemann ebenfalls ein volles Gehalt erhielt, während im anderen Fall dieser nur einen Zusatzverdienst in Höhe von zwei Mindestlöhnen hatte.

Bei den TheologInnenehepaaren, die in einem alternativen Arbeitsfeld standen, erhielt in einem Fall nur der Ehemann den vollen Lohn, die Theologin dagegen überhaupt nichts. In einem weiteren Fall wurde der Pfarrerbasislohn, der durch einen Ortszuschlag in Höhe von 20% erhöht war, auf beide Ehepartner aufgeteilt. In einem dritten Fall erhielt der Ehepartner den vollen Pastorenlohn und die Theologin lediglich 60% eines Pastorenlohnes sowie die entsprechenden Anteile an dem Ortszuschlag und an dem Dienstzuschlag. In einem vierten Fall empfing die Theologin den vollen Pastorenlohn, während ihr Ehemann zusätzlich einen Lohn in Höhe von 2,5 Mindestlöhnen von der Gemeinde zugestanden bekam. Bei der Frage nach der subjektiven Bewertung der Theologinnen, ob sie diese Lohnverhältnisse als gerecht ansahen, brachten sie in den Antworten verschiedene Bezugsgrößen ins Spiel. Als gerecht bezeichnete die Mehrzahl der Theologinnen die Höhe ihres Lohnes insofern, als er schon wesentlich höher lag als der durchschnittliche Verdienst des brasilianischen Volkes und oft auch der Gemeindeglieder. Die Theologinnen sahen deshalb auch kaum eine Möglichkeit, von den Gemeindegliedern mehr Geld für ihre Arbeit zu fordern. Eine Theologin plädierte dafür, eine Erhöhung des PastorInnengehaltes von der klaren Unterstützung der PastorInnen für die Streiks des Volkes um Lohnerhöhungen abhängig zu machen.

Als unangemessen bezeichnete eine alleinstehende Theologin und eine mit einem Nichtberufskollegen verheiratete Theologin ihren Lohn im Verhältnis zu den Einkünften in anderen selbständigen Berufen mit demselben Ausbildungsniveau, z.B. ÄrztInnen oder RechtanwältInnen. Von den TheologInnenehepaaren dagegen, die entweder nur einen Pfarrerlohn oder eine geringfügige Ergänzung durch einige Mindestlöhne erhielten, wurde der Lohn als nicht ausreichend für eine kontinuierliche Sicherung der eigenen Subsistenz angesehen. Nach ihrer Meinung wären zwei volle Pfarrergehälter notwendig, um den Unterhalt einer Familie zu finanzieren. Übereinstimmend wurde von allen Pastorinnen als ungerecht bewertet, daß Theologinnen, die in einem Projekt arbeiteten, in der Regel keinen Ortszuschlag erhielten.[228] Statt einer Bestimmung des Lohns in Projekten nach dem Prinzip "Mehr

---

228 "Ortszuschlag" ist die Übersetzung für "Abono local", ein Zuschlag, den die Gemeinde nach eigenem Gutdünken zu dem brasilienweit von der Leitung der IECLB festgelegten Pfarrerbasislohn zahlt. Dieser richtet sich sowohl nach der Finanzkraft der Gemeinde als auch zum Teil nach Sympathie oder Berufserfahrung. Da in einigen Regionen und in der Regel für Projektarbeit zum Teil kein Abono local bezahlt wird, während zum Beispiel reichere Stadtgemeinden

Arbeit und weniger Lohn gleich Frauenarbeit" wurde für eine Gleichbehandlung der Geschlechter und der verschiedenen pastoralen Arbeitsformen in der Lohnfrage plädiert.

Umfang und Art der sozialversicherungsrechtlichen Absicherung der Theologinnen hing vor allem von ihrer Lebensform ab. So wurde allen Theologinnen, die alleinstehend oder mit einem Nichtberufskollegen verheiratet waren, gleich ob sie in traditionellen Gemeindepfarrämtern oder alternativen pastoralen Arbeitsfeldern tätig waren, von ihrer Gemeinde oder der Institution, die ihre Projektfinanzierung regelte, der Anteil an der Pfarrerversicherung (FERAP) gezahlt. Wiederum eine Fülle unterschiedlicher Abweichungen fanden sich dagegen bei den TheologInnenehepaaren. Bei diesen Theologinnen, gleich ob sie in Projekten oder im Gemeindebereich tätig waren, war in der Hälfte der Fälle die Frau nur sehr eingeschränkt (über ein oder zwei Mindestlöhne) in der staatlichen Sozialversicherung INPS versichert, während der Ehemann voll in der Pfarrerversicherung FERAP versichert war. In zwei Fällen traf dieses Verhältnis spiegelverkehrt im Blick auf das Geschlechterverhältnis zu und einmal waren beide Ehepartner in vollem Umfang in der Pfarrerversicherung versichert.

Die Beurteilung der Möglichkeit einer befriedigenden Verbindung von Beruf und Privatleben variierte zwischen den Theologinnen, abhängig von ihrer Lebens- und Arbeitsform. Die überwiegende Mehrzahl schätzte diesen Aspekt jedoch als großes Problem ein. Die alleinstehenden Theologinnen äußerten sich sehr unterschiedlich. Eine gab als Antwort, daß sie damit keine Probleme hätte, da sie Lücken im Terminkalender zu privaten Unternehmungen nütze. Sie hielt Selbstdisziplin für den entscheidenden Faktor gegenüber einem Ausufern der Arbeit. Andere Theologinnen hielten dagegen, unter Hinweis auf die fehlende Trennung zwischen Privatleben und Beruf, z.B. durch die räumliche Situation, die Gestaltung eines befriedigenden Privatlebens für unmöglich. Als wichtige Unterstützung benannten zwei Theologinnen, daß langfristig mit der Familie verbundene Hausangestellte die Hausarbeit weitgehend erledigten.

Theologinnen, die mit einem Mann verheiratet waren, der einen anderen Beruf ausübte, sahen die Gestaltung eines befriedigenden Privat- und Familienlebens als äußerst schwierig an. Infolge der differierenden Arbeitszeiten und des gehäuften Arbeitsanfalls bei den Theologinnen gerade in arbeitsfreien Phasen des Ehepartners wie am Abend oder am Wochenende erlebten sie permanente Konflikte um die jeweilige Priorität der Pastorin bei der Zeiteinteilung. Die Kinderbetreuung und den Haushalt übernahm während der Woche in der Regel eine Hausangestellte. In einem Fall war der Ehemann einer Theologin nur ehrenamtlich tätig, um Freiraum zum einen für eine bestimmte gesellschaftliche Arbeit zu haben, zum anderen aber auch für ein gemeinsames Privat- und Familienleben. Eine Theologin, die in dieser Konstellation lebte und erhebliche Probleme damit hatte, wies darauf hin, daß diese Konflikte weder individuellen noch geschlechtsspezifischen Ursprungs seien, sondern mit einer ausstehenden Revision des Pfarrerberufsbildes zusammenhingen, da männliche Kollegen, deren Ehefrauen ebenfalls berufstätig waren, die gleichen Probleme hätten.

Die TheologInnenehepaare erledigten etwa zur Hälfte die Haus- und Familienarbeit gemeinsam. In den anderen Fällen war insbesondere die Frau dafür zuständig bzw. fühlte sie sich in besonderer Weise dafür verantwortlich. Dies bedeutete für sie eine doppelte Last. Mehrere beklagten, daß sie fünf Rollen auszufüllen hätten, die der Pastorin, Pfarrfrau, Mutter, Ehefrau und Hausfrau. Als besondere Problemlage für eine befriedigende Verbindung von Berufs- und Privatleben bezeichneten die Theologinnen die fehlende räumliche und geistige Trennung zwischen privatem, familiärem und berufli-

---

bis zu 100% Abono local bezahlen, ergeben sich erhebliche Einkommensdifferenzen zwischen den PastorInnen. PastorInnen mit alternativen Pastoraten oder Gemeindepastoraten in ärmeren Regionen werden dadurch benachteiligt.

chem Bereich sowie die besondere zeitliche Beanspruchung des Ehepaars durch die pastorale Arbeit in den schulfreien Zeiten der Kinder. Bessere Voraussetzungen für die Gestaltung einer befriedigenden Verbindung zwischen Berufs- und Privatleben sahen die Theologinnen in Arbeitsformen, die von den normalen pastoralen Arbeitsformen abwichen, z.B. spezielle Arbeiten, bei denen eine regelmäßige Arbeitszeit und eine Trennung von Wohnung und beruflichem Wirkungsfeld vorhanden waren. Eine andere Theologin hatte die Arbeit in einer Indigenassiedlung als gute Möglichkeit für eine Verbindung beruflichen und familiären Lebens erfahren, wegen des ruhigeren Lebensrhythmus und der weniger rigiden Trennung zwischen dem Leben von Erwachsenen und Kindern sowie zwischen der öffentlich-produktiven und der privat-reproduktiven Arbeit.

Daran wurde deutlich, daß die Konflikte der Pastorinnen bezüglich einer befriedigenden Verbindung von Berufs- und Privatleben auch mit der Differenz der existierenden Struktur des traditionellen Pfarramtes, d.h. mit einer wenig ausgeprägten Trennung zwischen Beruf und Privatleben, im Unterschied zu einer klaren Trennung dieser beiden Lebensbereiche im gesellschaftlichen Kontext zusammenhingen.

*Die Akzeptanz der Theologinnenarbeit durch die Gemeinden, die KollegInnen und die Kirchenleitung/Kirchenverwaltung*

Die Mehrzahl der Theologinnen berichtete, daß die Gemeinden, in denen sie tätig wurden, sie gut akzepierten. Sie fanden zu einer guten Zusammenarbeit und Aufgabenteilung mit den Gemeindegliedern. Einige berichteten, daß es anfangs Vorurteile gab, insbesondere bei Gemeindegliedern aus traditionellen Gemeinden im Süden Brasiliens, die an einem maskulin-dominanten Pfarrerbild festhalten wollten. In den meisten Fällen eroberten sich die Theologinnen jedoch im Laufe der Zeit die Sympathie auch von Gemeindegliedern, die ihnen anfangs mit Zweifeln und Vorbehalten begegnet waren, durch die Art ihrer Arbeit gerade in zentralen Bereichen kirchlichen Lebens wie dem Gottesdienst. Teilweise erlebten sie gerade bei bisher am Rande der Gemeinde stehenden Menschen, wie z.B. Frauen, daß diese die Chance wahrnahmen, in einer neuen aktiven und stärker selbstbestimmten Form an der Gemeinde zu partizipieren.

Einige mit einem Berufskollegen verheiratete Theologinnen berichteten jedoch auch, daß sie Schwierigkeiten hatten, von der Gemeinde voll akzeptiert zu werden. Diese hingen nach ihrer Meinung damit zusammen, daß im Falle eines TheologInnenehepaares es möglich war, weiterhin die Fixierung auf das maskuline Pfarrerbild beizubehalten, indem der Mann zum Pastor erklärt wurde, der die wichtigen Dinge wie Verwaltung und Amtshandlungen zu erledigen hatte, während die Erwartungen an die Pastorin eher denen an eine neben- oder ehrenamtliche Hilfskraft entsprachen. In einem Fall wurde der Theologin schon bei ihrer Vorstellung in der Gemeinde die unverzügliche Entlassung angekündigt für den Fall, daß sie dem Willen der Gemeindeglieder zuwiderhandeln würde. In einigen Fällen spielte für die Bevorzugung des Ehemannes gegenüber den Theologin eine Rolle, daß dieser schon längere Zeit in der betreffenden Gemeinde tätig gewesen war, bevor die Theologin als Ehefrau und Pastorin hinzukam.

Das Verhältnis zu ihren Berufskollegen erlebte die Mehrzahl der Theologinnen als äußerst ambivalent, in einigen Fällen auch sehr negativ. So betonten Theologinnen in verschiedenen Lebensformen, daß manche ihrer Kollegen sie sehr unterstützten und sie mit ihnen gut im Team zusammenarbeiten könnten, z.T. auch mit ihnen befreundet waren. Andererseits brachten fast alle Theologinnen negative Erfahrungen in Form von Entmündigung, Konkurrenz, Neid, persönlicher Diffamierung und machistischem Verhalten zur Sprache. So berichtete eine Theologin, sie und ihre Kollegin würden

wie "schöne Blumen" behandelt werden. Sie würden weder als eigenständige Personen mit einer eigenen Meinung und theologischen Auffasssung ernstgenommen noch würde mit ihnen das Gehalt gerecht geteilt werden, sondern nur nach Ausflüchten gesucht werden, um dieses zu verhindern. Als verheiratete Frauen würden sie überhaupt nicht als regulär zu entlohnende Arbeitskräfte eingestuft. Bei TheologInnenehepaaren drängten die Kollegen die Theologin oft in die Rolle der Pfarrfrau, die für Hausarbeit und Kinder zuständig war, deren Argumente sie jedoch in Diskussionen übergingen. Dieses Verhalten erlebte eine Theologin selbst bei einem Berufskollegen, mit dem sie die politische und theologische Auffassung teilte.

Ihr subjektives Verhältnis zur Kirchenleitung der IECLB stellten die Theologinnen unabhängig von Alter, Lebens- und Arbeitsform gegensätzlich dar. So äußersten die ledigen und die nicht mit Berufskollegen verheirateten Theologinnen der ersten Generation, die ins Gemeindepfarramt gegangen waren, daß sie im großen und ganzen gute Kontakte zur Kirchenleitung hätten, auch wenn es anfänglich Schwierigkeiten mit der Öffnung des Gemeindepfarramtes als Berufsfeld für Frauen gegeben habe und sie danach als Demonstrationsobjekt für die Fortschrittlichkeit der IECLB funktionalisiert worden wären. Insbesondere verheiratete Theologinnen aus verschiedenen Gruppen vermeldeten jedoch eine Reihe von Konflikten mit der Kirchenleitung. Als deren Ursprung sahen sie eine eingeschränkte machistische Weltsicht und entsprechende Prioritätensetzung, z.B. das fehlende Engagement der Kirchenleitung zugunsten der Theologinnen im Falle einer geschlechtshierarchischen Konkurrenz bei der Stellenbesetzung oder die fehlende klare Regelung einer Vertretung im Schwangerschaftsurlaub. Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, fühlten sich in keinem einzigen Fall von der Kirchenleitung gut akzeptiert, sondern äußerten, daß die Kirchenleitung sie in der Regel wie von ihrem Ehemann abhängige Pfarrfrauen behandelte, z.B. was das Weihnachtsgeld, die Stellenvergabe oder die Anerkennung ihrer Arbeitsjahre für das Zweite Examen anbelange. Dies führten sie z.T. auf die Angst der Kirchenleitung vor einer Infragestellung der traditionellen Struktur zurück, die ohnehin am Zerbröckeln war, vor allem aber auf die machistische Grundeinstellung bei einem Teil der Referenten in der kirchlichen Verwaltung. Die Theologinnen wiesen darauf hin, daß letzteres die Kirchenleitung jedoch keineswegs daran hindere, mit der fortschrittlichen Arbeit der Pastorinnen Werbung zu machen.

### 4.3. Die Relevanz der Geschlechterdifferenz

*Die Entdeckung der Geschlechterdifferenz*

Die Entdeckung der Geschlechterdifferenz im Sinne der geschlechtshierarchischen Diskriminierung ereignete sich bei einer Reihe von Theologinnen, insbesondere auch bei den letzten beiden Gruppen von jüngeren Theologinnen bereits vor dem Studium. So gaben drei Theologinnen an, daß sie in ihrer Familie anders als ihre Brüder erzogen wurden. Die Theologinnen sahen aber auch, daß ihre eigenen Mütter sehr viel Arbeit zu leisten hatten und gleichzeitig in ihrer persönlichen Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt waren. Mehrere Theologinnen verschiedener Generationen suchten sich deshalb schon in der Jugendzeit durch eine selbständige Erwerbsarbeit mehr Unabhängigkeit vom Elternhaus und die materiellen Voraussetzungen für eine nicht auf die Abhängigkeit von einem Ehemann ausgerichtete Lebensform zu schaffen. In der Schule machten manche Theologinnen die Erfahrung, daß den weiblichen Schülerinnen weniger Ausbildungsmöglichkeiten angeboten wurden und sie sich ständig der Konkurrenz ihrer männlichen Mitschüler gewachsen zeigen mußten.

Als Ort geschlechtsspezifischer Diskriminierungen und Infragestellung der weiblichen Handlungsmöglichkeiten, dann aber auch als Herausforderung zur Entwicklung eines neuen Selbstbewußtseins als Frau erlebten nahezu alle Theologinnen die Kirchliche Hochschule in São Leopoldo. So wurden zwar nur Theologinnen aus den ersten beiden Generationen mit kirchenoffiziellen Vorbehalten gegen die Aufnahme von Frauen als Studentinnen an der Fakultät konfrontiert, jedoch blieben für alle die Diskriminierung und sexuelle Anmache durch ihre männlichen Studienkollegen bestehen. Dadurch fühlten sich fast alle Theologinnen in ihrer persönlichen Souveränität beeinträchtigt. Für die älteren stellte sich dadurch stärker die Frage nach ihrer zukünftigen Arbeit als Frau im Pastorat. Bei manchen entwickelte sich ein Interesse für eine Veränderung der kirchlichen Frauenarbeit. Die dritte Generation begann stärker nach dem Hintergrund und den Denkstrukturen dieses frauendiskriminierenden Verhaltens zu fragen, auch was den Beitrag der eigenen Kirche und Theologie betraf. In Seminaren vertieften sie diese Frage und setzten durch einen Zusammenschluß dem machistischen und sexistischen Verhalten ihrer Kommilitonen Widerstand entgegen.

Die Erfahrungen der Frauendiskriminierung begleiteten die Theologinnen jedoch auch in ihren ersten Praxiserfahrungen während eines Praktikums und dann im ersten Arbeitsfeld nach Studienende. So erlebte eine Theologin, daß Gemeindeglieder ihre Berufswahl in Frage stellten, während eine andere Theologin, die sich in der Peripheriearbeit engagierte, relativ bald entdeckte, daß auch die nichtkirchlichen Gruppierungen, mit denen sie zusammenarbeitete, wie Volksbewegungen, Parteien oder Gewerkschaften, äußerst machistisch waren, so daß es ihr nötig schien, sich mit anderen Frauen zusammmenzuschließen und dagegen Widerstand zu leisten. Andere Theologinnen sahen sich durch das Kennenlernen der Lebens- und Arbeitsrealität der Frauen in ihrer Parochie zu einer vertieften Analyse der Frauenrealität Brasiliens herausgefordert.

*Das Selbstverständnis als Frau in diesem Beruf*

Ihr Selbstverständnis, als Frau in diesem Beruf zu arbeiten, sahen alle Theologinnen - bis auf zwei Ausnahmen - durch bestimmte geschlechtsspezifische Faktoren geprägt. Diese beschrieb etwa ein Drittel der Theologinnen in Form besonderer weiblicher Qualitäten, wie Sensibilität, Offenheit, Emotionalität, ein anderer Umgang mit Vernunft und Macht sowie Praxisorientierung. Diese Qualitäten hätten die Frauen durch ihre Lebenserfahrung gewonnen, z.B. auch als Erzieherin neuer Generationen. Andererseits würden sie auch mit den anderen Frauen zusammen an den spezifischen

Lasten tragen, die auf Frauen liegen. Dies führe dazu, daß sich die Theologinnen in ihrer Arbeit besonders an Frauen als Zielgruppen wandten, um mit diesen Solidarität zu üben und neue Perspektiven für eine Befreiung zu suchen. Die Notwendigkeit dazu verspürten die Theologinnen auch deswegen, da ihnen Kirche und Theologie als sehr patriarchale Institutionen begegneten mit männlich geprägter Kleiderordnung (Talar) bzw. Symbolik (Gott als allmächtiger Vater und Leiter der Heerscharen). Um sich nicht innerhalb der traditionellen geschlechtshierarchischen Struktur der Kirche auf den untergeordneten Platz der Hausfrau abweisen zu lassen oder sich analog den Männern zu autoritären Herrinnen der Macht über die anderen zu erheben, sah sich ein Drittel der Theologinnen explizit dazu herausgefordert, innerhalb der Kirche strukturelle Veränderungen anzustreben. Sie wollten eine demokratischere Kirche, in der Raum wäre, daß die verschiedenen Menschen sich ausdrücken könnten und nicht nur die bisher dominante Schicht der weißen Männer. Nachdem sie die kirchlichen Strukturen als eng verknüpft mit den gesellschaftlichen Strukturen erkannten, engagierten sie sich auch für die ökonomische, soziale und kulturelle Umwandlung

der Gesellschaft, z.B. auch in den Volksbewegungen, in denen bisher vor allem Männer organisiert waren. Dazu gehörte für sie jedoch auch eine Veränderung des machistischen Sprachgebrauchs hin zu einer inklusiven Sprachform. Mehrere Theologinnen wiesen darauf hin, daß es für sie wichtig wäre, neben der Geschlechterdifferenz auch die Differenzen aufgrund der Zugehörigkeit zu verschiedenen Klassen zu berücksichtigen und ihre Identität als eine Frau aus der Dritten Welt zu bestimmen, wie dies eine Theologin bei einem USA-Aufenthalt als dominante Differenz im Verhältnis zu nordamerikanischen Frauen ein- drücklich wahrnahm, während die gemeinsame Geschlechtszugehörigkeit demgegenüber sekundär war.

*Geschlechtsspezifische Probleme der Pastorinnen*

Auf die Frage nach gemeinsamen geschlechtsspezifischen Problemen der Pastorinnen antworteten drei Theologinnen, daß es ihrer Meinung nach kaum gemeinsame Probleme der Theologinnen gab, sondern die jeweiligen Konflikte von Theologinnen von deren jeweiliger persönlicher Situation abhängig waren, z.B. ob die Theologin verheiratet oder unverheiratet war, ob sie Kinder hatte oder nicht. Die Konflikte der verheirateten Theologinnen waren wiederum auch höchst unterschiedlich, je nachdem ob die Theologinnen mit einem Berufskollegen verheiratet waren oder nicht. Die Mehrzahl der Theologinnen sah jedoch durchaus eine ganze Reihe gemeinsamer Probleme der Pastorinnen in ihrer beruflichen Sphäre begründet, auch wenn sich die Lebensform unterschied. Probleme hinsichtlich der Familie sahen sie vor allem dann, wenn die Theologin nicht eine Hausangestellte zur Versorgung von Haushalt und Kindern zur Verfügung hatte. Mit dem Ehemann gab es Probleme, wenn es die Situation erforderte, daß einer von beiden den Beruf aufgeben mußte.

Die gemeinsamen Hauptprobleme sahen die meisten Theologinnen jedoch in der Auseinandersetzung mit Faktoren in ihrem beruflichen Bereich, sei es mit Kollegen, der Gemeinde oder der Kirchenleitung als personellen Faktoren und mit der Kirchenstruktur sowie dem bisherigen Pastoratskonzept und Problemen bei der Einführung innovativer Arbeit als strukturellen Problemen. In den Gemeinden sahen sich die Theologinnen teilweise mit reduktionistischen Frauenbildern konfrontiert, die zu einer Einschränkung der Arbeitsmöglichkeiten für Theologinnen führten. So hatte z.B. eine Gemeinde im Landesinneren eine verheiratete Pastorin mit Kind, deren Ehemann noch an einem anderen Ort studierte, nicht akzeptiert, da nach Meinung der Gemeinde eine Frau nicht alleine über Land mit dem Auto unterwegs sein konnte. In manchen Fällen hatte die Gemeinde einem TheologInnenehepaar bei dem Vorstellungsgespräch zwei Pfarrstellen versprochen und diese Zusage später nicht eingehalten. In anderen Gemeinden erlebten Theologinnen, daß ihnen eine feministisch-theologische Bibelauslegung nur mit den Frauen in der Gemeinde zugestanden wurde, aber nicht im universalen Raum des Gemeindelebens. Das Verhalten der Kirchenleitung erschien mehreren Theologinnen als besonderes Problem bei der Entwicklung der Theologinnenarbeit, indem diese z.T. nicht die Rechte von Pastorinnen bei Stellenbesetzungen zur Sprache brachte. Statt dessen versuchte sie, vor allem die Arbeitskraft verheirateter Theologinnen möglichst preiswert auszunutzen. Im Falle der Schwangerschaft sorgte sie nicht automatisch für eine Vertretung. Außerdem warfen sie der Kirchenleitung vor, daß sie geschlechtshierarchische Regelungen nicht abändere wie z.B. im Versicherungsbereich (CAF), wo die Pfarrfrau durch ihren Ehemann mitversichert sei, der Ehemann der Pastorin jedoch nicht. Mit ihren Berufskollegen sahen sich die Theologinnen gezwungen, um Stellen zu

rivalisieren und sich zu behaupten, um nicht marginalisiert zu werden. Sie erfuhren von ihnen oft keine Unterstützung bei der Realisierung einer alternativen Arbeitskonzeption.

Das zentrale Problem sah etwa die Hälfte der befragten Theologinnen darin, daß es bisher immer noch an einer spezifischen theologischen Konzeption für das Frauenpastorat fehlte und die Theologinnen so permanent vor einem Widerspruch standen: Einerseits mußten sie in allen bisherigen Arbeitsbereichen ihre volle Kompetenz erweisen, um zu zeigen, daß sie auch alles richtig zu tun wußten. Andererseits hatten sie den Anspruch, eine innovative Konzeption des Pastorats zu entwickeln und zu erproben, die gerade davon ausging, nicht autoritär alles selbst zu erledigen, sondern stärker die bisher marginalisierten Gruppen in der Gemeinde, insbesondere die übersehenen und schweigenden Frauen, einzubeziehen und mit diesen gemeinsam Perspektiven für die kirchliche Arbeit zu entwickeln.

Daß die daraus resultierenden Probleme primär mit dem Bruch mit der bisherigen Geschlechterhierarchie zusammenhingen und weniger mit einem konfessionell-spezifischen Pastorats- und Kirchenverständnis wurde für die Theologinnen daran deutlich, daß die Pastorinnen anderer Kirchen ähnliche Probleme hatten. So führten sie die Konflikte eher auf die geschlechtshierarchische Theologie zurück, die den Mann als geistlichen Führer mit direktem Draht zu Gott und die Frau als Unterprodukt der Schöpfung ansah. Diese Konzeption hatte darüber hinaus ihre Analogie zu der gesellschaftlichen Bewertung und dem Umgang mit Frauen, deren Arbeit durch den Kapitalismus in besonderer Weise ausgebeutet wurde.

Angesichts dieser allgemeinen Beschreibung der Hauptprobleme der Pastorinnen verwundert es nicht, daß die Theologinnen die Frage, ob die Kirchenleitung der IECLB die Theologinnen zur Übernahme der pastoralen Arbeit in der IECLB ermutige, in keinem Fall eindeutig positiv beantworteten, in drei Fällen ambivalent und in allen übrigen Fällen negativ. Diejenigen Frauen, die sich ambivalent äußerten, gaben als Bedingungen für eine Verbesserung des Umgangs der Kirchenleitung mit der Theologinnenarbeit an, daß es von den Theologinnen selbst abhänge, ob sie sich wie ihre männlichen Berufskollegen einen Platz eroberten. Konflikte mit der Gemeinde gebe es auch bei manchen männlichen Kollegen. Teilweise seien einzelne Konflikte auch auf die unzureichende Arbeit einzelner Theologinnen zurückzuführen. Als positives Signal bewerteten sie, daß keinerlei Zutrittsbeschränkungen mehr für Frauen an der EST bestanden.

An der Spitze der Liste mit Indizien, die nach Meinung der Theologinnen für eine negative Haltung der Kirchenleitung gegenüber der Theologinnenarbeit sprachen, standen Probleme, die mit den derzeitigen Regelungen der Arbeitsbedingungen im pastoralen Amt zusammenhingen, wie z.B. die als unzureichend empfundene Vertretungsregelung im Schwangerschaftsfall, die Einmischung der Kirchenleitung ins Privatleben der Pastorinnen, insbesondere bei Ehescheidung, die diskriminierende Entlohnung von Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren. Die Theologinnen fühlten sich jedoch auch mit ihrer alternativen Arbeitskonzeption zu wenig von der IECLB unterstützt und sahen keine Bereitschaft zu einer Infragestellung der Kirchenstruktur.

*Theologinnenarbeit als Innovationspotential*

Trotz dieser negativen Bewertung der Haltung der Kirchenleitung sahen nahezu alle Theologinnen in ihrer eigenen Existenz und Arbeit die Möglichkeit eines Innovationspotentials begründet, um die hierarchische Struktur der Kirche zu verändern. Theologinnen hätten zum einen in der pastoralen Arbeit durch ihren Neuigkeitseffekt die Chance, nicht an ein fixes Rollenbild gebunden zu sein, sondern mehr Freiheit zu haben, etwas zu riskieren und als Person zu experimentieren. Sie

erfuhren dabei Unterstützung durch die Frauenbewegung, die einen gesellschaftlichen Raum schuf, der neue und spezifische Möglichkeiten für Frauen eröffnete. Aufgrund ihrer großen Nähe zu Lebens- und Überlebensfragen brächten die Theologinnen auch neue Themen wie Ernährung, Erziehung und Gesundheit ein. Hinzu käme eine andere Form der theologischen Reflexion, die von einer Situationsanalyse, den praktischen Erfahrungen und einer Neulektüre der Bibel ausgehe und auf eine Erneuerung der Praxis ausgerichtet sei.

Als konkreter Hinweis auf ein sich bereits realisierendes Innovationspotential war nach Meinung der Theologinnen die Arbeit von überdurchschnittlich vielen Theologinnen in alternativen Pastoratsformen mit anderen Adressatinnen als in der traditionellen Arbeit zu sehen, die sich auf die Marginalisierten und deren Problematik im brasilianischen Kontext bezogen. Als Beispiele benannten sie die Arbeit mit schwarzen FavelabewohnerInnen, Landlosen, Indigena-Völkern, die Beschäftigung mit Gesundheits- und Menschenrechtsproblemen. Jedoch auch innerhalb der traditionellen Gemeinden sahen sie die Möglichkeit, daß durch die Präsenz einer Theologin bisher in den Hintergrund gedrängte oder zum Schweigen gebrachte Mitglieder, wie gerade auch die Frauen, einen neuen zentralen Stellenwert bekamen. Aus den Erfahrungen mit der eigenen Unterdrückung innerhalb einer hierarchischen Kirchenstruktur erwarteten die Theologinnen von sich ein Bemühen um eine Veränderung der hierarchisch-bürokratischen Kirchenstruktur hin zu einer mehr horizontalen, gerechten, partizipativen und menschlichen Konzeption, die sie als evangeliumsgemäßer als die traditionelle Struktur bewerteten.

Als weiteres Argument gaben sie an, daß sich generell an der Basis ein Bewußtseinswandel zugunsten von demokratischeren, partizipativeren Lebensformen inklusive Befreiung der Frauen entwickele. Allerdings benannten sie mehrere Voraussetzungen, damit die potentiell innovatorische Wirkung der Theologinnenexistenz tatsächlich Realität werde. Dazu zählte, daß die Theologinnen ein klares Bewußtsein ihrer Frauenexistenz und des von ihnen angestrebten Umgangs mit Macht und Verantwortung entwickelten und sich außerdem mit anderen Theologinnen verbündeten, aber auch mit Theologen und solchen Menschen, mit denen sie gemeinsame Interessen hatten, um sich mit diesen für strukturelle Veränderungen einzusetzen und nicht nur persönlich den jeweils bequemeren Weg zu suchen.

Als Beleg für die Realisierung des Innovationspotentials führten vor allem die älteren Theologinnen an, daß sich inzwischen die Bedingungen für die Theologinnenarbeit erheblich verbessert hätten. Dies war nach ihrer Meinung daran ablesbar, daß inzwischen eine Disktriktspfarrerin existierte und damit die ersten Frauen auch schon in Leitungspositionen kamen. Die mittlere Generation von Theologinnen äußerte sich eher zweifelnd bezüglich des Innovationspotentials, insofern es dafür nötig wäre, daß sich das Bewußtsein aller Pastorinnen und Pastoren, aber auch das der Basis ändere. Dies sei enorm schwierig, da hinter der bisher dominanten Position 2000 Jahre Tradition stünden. Die jüngeren Theologinnen stellten teilweise das Innovationspotential von Theologinnen radikal in Frage, da sich dieses ihrer Meinung nach auf nur kosmetische, irrelevante Veränderungen im Erscheinungsbild der Kirche bezog. Die Chancen, durch die Arbeit in einem speziellen Arbeitsfeld innovatorisch zu wirken, würde die Finanzhoheit der Gemeinden sehr einschränken, da die FavelabewohnerInnen keinen vollen PastorInnenlohn zahlen könnten, bzw. sich eher den Pfingstkirchen zuwandten, die eine individualistische, scheinbar entpolitisierte Frömmigkeit pflegten.

Auf die Frage, ob die Theologinnen ihr Ansinnen, die traditionellen Strukturen von Kirche und Pfarramt zu verändern, primär innerhalb der existierenden Strukturen zu verwirklichen versuchen

sollten, oder sich eher außerhalb dieser Struktur zusammenschließen sollten, antwortete die Mehrheit der Theologinnen, daß sie beide Wege gleichzeitig für nötig erachte und es nicht für sinnvoll halte, eine der beiden Strategien exklusiv zu verfolgen.

Argumente, die nach Meinung der Theologinnen dafür sprachen, innerhalb der existierenden kirchlichen Strukturen sich um eine Veränderung derselben zu bemühen, waren zum einen, daß von außerhalb keine Veränderungswirkungen nach innen möglich wären und sonst die bisherigen Räume innerhalb der Struktur von anderen besetzt würden. Der Kirchenleitung sollte außerdem nicht die Auseinandersetzung mit innovationsfreundlichen Theologinnen erspart bleiben. Auch sollte der Bezug zwischen Avantgarde und Basis nicht verlorengehen. Ohnehin erschienen den Theologinnen nur bestimmte Teilbereiche als veränderbar angesichts der engen strukturellen Verbindung zwischen Kirche, Staat und Kapitalismus.

Allerdings differierten die Ziele der Arbeit innerhalb der Strukturen. So beabsichtigten die einen, durch ihrer Arbeit mehr und mehr Raum innerhalb der Strukturen zu erobern. Andere wollten allmählich die bisherige Struktur zerlöchern. Eine dritte Gruppe wollte sie derartig in Beschlag nehmen, daß sie zerstört und unbenutzbar würde, um dann eine andere Struktur aufzubauen, die mehr den Ansprüchen einer alternativen Arbeit mit dem Volk entspräche. Die jungen Theologinnen, die eine Doppelstrategie innerhalb und außerhalb der bisherigen kirchlichen Strukturen anstrebten, äußerten als Perspektiven für die parallele Arbeit außerhalb der bisherigen Struktur, daß diese explizit auf die Arbeit an der Basis ausgerichtet sein und dazu dienen sollte, Überlegungen über spezifische Arbeitsformen mit den Frauen in der Gemeinde zu entwickeln sowie andere Arbeitsformen und stärker partizipative Formen des Umgangs mit der Macht auszudenken und auszuprobieren. Grundsätzlich betonten sie, daß nur längerfristig Veränderungen erreichbar seien, gleichzeitig aber die Gefahr bestehe, von der Übermächtigkeit der traditionellen Strukturen verschlungen zu werden.

*Erwartungen an eine geschlechtsspezifische Organisation der Theologinnen*

Hinsichtlich einer spezifischen Organisation der Pastorinnen äußerten die an der IECLB-Befragung teilnehmenden Theologinnen, daß sie eine solche Organisation für wichtig und notwendig hielten. Die Begründung dafür lautete, daß sie gegen geschlechtshierarchische Diskriminierungen in Arbeitsbeziehungen für gleiche Rechte als Berufsgruppen in der Kirche kämpfen wollten, um nicht weiterhin je und je mit willkürlich erscheinenden Einzelfallentscheidungen konfrontiert zu werden. Als zweiten Schwerpunkt einer solchen Organisation benannten sie, daß diese einen Raum bieten sollte, in dem die Pastorinnen über ihre spezifische Identität und ihre Praxis aus feministischer Perspektive reflektieren und eine Theorie über ein alternatives Pastorat entwickeln könnten. Zum dritten sollte die Pastorinnenorganisation auch ein Diskussions- und Entscheidungsforum bilden, wo sich die Pastorinnen an der Suche nach einem feministischen Blick auf die Theologie, die Bibel, das Leben und die Gesellschaft beteiligen konnten.[229]

*Die Relevanz der Klassenzugehörigkeit für die Arbeit als Pastorin*

Befragt nach der Relevanz ihrer Klassenzugehörigkeit für ihre Arbeit als Pastorin und nach einer näheren Bestimmung ihrer sozialen Position, betonte ein Teil der Theologinnen stärker die ökonomische Zugehörigkeit zur "Mittelklasse", andere stärker ihre politisch-bewußtseinsmäßige Einordnung als Teil der "denkenden Elite". Zwei Theologinnen bestimmten ihren Status als eine pri-

229 Vgl. JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 13-15.

vilegierte Situation. Die Kriterien, mit denen sie ihre Selbsteinschätzung begründeten, waren etwa gleich häufig der Lohn, die Wohnsituation, das Verfügen über ein Auto, etwas weniger häufig Essen und Kleidung, insbesondere jedoch der Faktor Bildung bzw. Studium. Als weitere Aspekte nannten sie die Möglichkeit einer guten Schulerziehung für die Kinder, die Ausübung von Leitungspositionen, den Zugang zu Informations-, Kommunikations- und Organisationsinstrumenten wie Telefon, Büchern sowie zu mündlichem und schriftlichem Austausch, öffentlichem Rederecht und Reisemöglichkeiten.

Befragt nach ihrem Umgang mit den Möglichkeiten, die ihnen aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit erwuchsen, äußerten die Theologinnen, daß sie verantwortlich und partizipativ mit anderen Menschen arbeiten wollten und eine bewußte Wahl der Art und des Zieles ihrer Arbeit treffen wollten, nämlich mit Minderprivilegierten für eine Verbesserung von deren Situation zu kämpfen und in schwierigen Situationen eine verläßliche Solidarität zu praktizieren. Die Option, selbst arm zu werden, stellten alle eher in Frage. Manche Theologinnen befürworteten statt dessen die Konzeption Antonio Gramscis, sich als sogenannte "organische Intellektuelle" in den Dienst der weniger Begünstigten zu stellen. Was dies konkret bedeuten könnte, malten die Theologinnen so aus: Es gehe zum einen um die Weitergabe spezifischer, z.B. juristischer Kenntnisse, um Anstöße zur Bewußtseinsbildung zu geben. In Konfliktsituationen wollten sie Unterstützung anbieten und gemeinsam Visionen der Veränderung entwickeln. Ihre Fähigkeiten, zu kommunizieren, zu analysieren, zu systematisieren und zusammenzufassen, wollten sie als Theologinnen zur Benennung und Klärung der tagtäglichen Widersprüche einsetzen. Dies galt auch insbesondere für die Weiterentwicklung des theologischen Diskurses, in den sie das Denken und die Erfahrungen gerade der am meisten unterdrückten Frauen einbringen wollten, um gemeinsam Perspektiven für eine Veränderung zu entwickeln. Sie betonten, daß es letztlich um einen Beitrag für die Volksbewegungen gehen sollte, nicht um persönliches Heldinnentum der Pastorinnen. Aus diesem Grunde sahen sie es auch für notwendig an, die traditionelle Distanz zu den kirchlichen Autoritäten kritisch zu reflektieren und im Umgang mit den Machtinstrumentarien eine persönliche Souveränität zu erwerben.

Manche Theologinnen bezweifelten, daß die Distanz zwischen Theologinnen als Angehörigen der Mittel- und Oberklasse und den armen Frauen in ihrem Arbeitsfeld aufhebbar sei, da dadurch bestenfalls Rollenkonflikte entstünden, die Theologin dann aber in der Gefahr stehe, einen verschleiernden Umgang mit den Instumentarien der herrschenden Klasse zu praktizieren. Außerdem bleibe es auch bei den "organischen Intellektuellen" dabei, daß sie als Teil der Mittelklasse auf Kosten der Unterdrückung und Ausbeutung des Volkes ihre Existenz gestalten.

*Charakteristik der frauenspezifischen Zielgruppen und entsprechender Arbeitsformen*

Die Frauen, mit denen es die Pastorinnen in der Gemeindearbeit zu tun hatten, unterschieden sich je nachdem, ob es sich um eher städtisch geprägte Gemeinden oder um ausgesprochene Landgemeinden handelte, zusätzlich auch noch nach dem sozioökonomischem Kontext der Gemeindeglieder. So nahmen in den städtischen Frauengruppen vor allem Frauen der unteren Mittelschicht teil, deren Lebenszuschnitt von der familiären Hausfrauenarbeit bestimmt war. Teilweise kamen aber auch berufstätige Frauen. Außer in den Frauenhilfsgruppen hatten manche Pastorinnen mit diesen Frauen ebenfalls im Rahmen von Ehepaargruppen zu tun.

Theologinnen, die ihren Blick eher auf die großstädtischen Peripherien lenkten, trafen dort Putzfrauen, Wäscherinnen, Hausangestellte, Arbeiterinnen und Prostiuierte an. In Landgemeinden waren es vor allem Landarbeiterinnen und Kleinbäuerinnen, mit denn die Pastorinnen regelmäßige Frauen-

gruppenarbeit durchführten. In den Neusiedlungs- und Peripheriegebieten war die Arbeit davon geprägt, daß explizit nicht nur lutherische Frauen teilnahmen, sondern eine ökumenische Offenheit angestrebt wurde. In den Spezialpfarrämtern waren spezifische Gruppen von Frauen Ansprechpartnerinnen, wie z.B. die Indigenas-Frauen, Schülerinnen oder von Staudammprojekten betroffene Frauen. Diejenige Pastorin, die als regionale Koordinatorin der Frauenhilfe OASE wirkte, beschrieb die Adressatinnen ihrer Arbeit so, daß sie aus allen sozialen Klassen kamen, unabhängig von der Region. Ihre soziale Einordnung sei die, daß sie am jeweiligen Ort eine "denkende Elite" darstellen würden, da sie sich für ihr eigenes Leben und die Entwicklung ihrer Gemeinden engagierten. Dabei handelte es sich z.T. um Gruppen des traditionellen Stiles, nämlich Frauen, die sich primär um das finanzielle Wohlergehen der eigenen Gemeinde sorgten, indem sie entsprechende Veranstaltungen organisierten. An anderen Orten gab es alternative Gruppen, die stärker auf partizipatorische Arbeitsformen ausgerichtet waren. Manchmal gab es auch zwei parallele Gruppen verschiedenen Typs in einer Gemeinde.

Die Art der Arbeit mit den gemeindlichen Frauengruppen ließ sich in zwei Grundtypen aufteilen. Die eine traditonellere Art war stärker auf die geistliche Betreuung der Frauen durch den Pastor, das gesellige Zusammmensein der Frauen und deren Handarbeitsaktivitäten zugunsten der Finanzen der Gemeinde ausgerichtet. Dazu kam u.U. noch der Besuch von Kranken der Gemeinde durch die Frauenhilfsgruppe. Das Vorgehen des zweiten Arbeitstyps war von dem Dreischritt der Befreiungstheologie Sehen, Urteilen, Handeln bestimmt. Es ging davon aus, die Situation der Frauen, ihre Ängste, Bedürfnisse und Wünsche kennenzulernen und ihnen durch biblische Reflexion eine Hilfestellung für ihr persönliches Wachstum, aber auch ihre missionarischen Aktivitäten in Gemeinde und Gesellschaft zu vermitteln. Das Zentrum dieser Arbeit bzw. die Aktivitäten der Pastorinnen in dieser Arbeit, sahen sie in dem Einbringen biblischen Wissens und gemeinsamer Lektüre von Frauengeschichten in der Bibel.

Aus der Arbeit von Gemeindepfarrerinnen mit spezifischen Gruppen von Frauen in der Gemeinde berichteten die Theologinnen folgende Erfahrungen. In Schwangerengruppen kamen im Rahmen von gruppentherapeutischen Gesprächen die Probleme, Träume und Ängste von Schwangeren zur Sprache, wurde aber auch Gymnastik zur körperlichen Lockerung betrieben. Mit Landfrauen arbeitete eine Theologin über Gesundheitsfragen und unterstützte diese bei der Entwicklung eines Selbstbewußtseins gegenüber den Männern und deren Machismo, der es selbstverständlich erscheinen ließ, daß Frauen körperlich geschlagen werden konnten, die Hausarbeit alleine zusätzlich zu ihrem Anteil an der Feldarbeit übernahmen, den Mann bedienten, die Kinder erzogen. Mit Dienstmädchen arbeitete eine Theologin angesichts deren sehr begrenzter Freizeit mit Hilfe von Radioprogrammen und Gottesdiensten, in denen Gesundheits- und Menschenrechtsfragen im Vordergrund standen. In Ehepaargruppen sprachen sie über die Perspektive gleicher Rechte und Pflichten in der Ehe. Eine andere Theologin veranstaltete Dreitagesseminare mit gewerkschaftlich organisierten Frauen, die ihre Erfahrungen im eigenen Haushalt, in der Gewerkschaft, in der Basisgemeinde und in der Partei einbrachten, bevor sie über die Rolle von Frauen in der Bibel und einen befreienden Zusammenhang zwischen Gegenwart und biblischer Tradition reflektierten. Eine andere Theologin wandte sich besonders an die Mädchen und bot einen Strickkurs an, der die Mädchen motivierte, den Kontakt mit der Gemeinde einzugehen.

In den Spezialarbeitsfeldern von Theologinnen richtete sich die Arbeit von Theologinnen auch meist nach dem befreiungstheologischen Dreischritt aus, wobei sich die Situationsbeschreibung natürlich je nach spezifischem Kontext unterschied, diese jedoch dann in einem zweiten Schritt mit dem

Evangelium konfrontiert werden sollte. Als Themen zur Charakteristik der Frauensituation nannten sie: Sexualität, Politik, Menschenrechte, Stadtteilentwicklung, Schule, Gewalt, Staudammprojekte, Hausmedizin.

Eine Ausnahme bildete die Arbeit von Theologinnen mit Indigenas-Völkern. Die dort tätigen Theologinnen betonten, daß sie keine feministische Arbeit mit den Indigenasfrauen zu betreiben suchten. Sie suchten die Indigenas-Frauen vor allem zu begleiten und stellten hin und wieder das dort praktizierte Geschlechterverhältnis aus der Perspektive einer weißen Frau in Frage. Als Begründung für diese Position gaben sie an, daß sie nicht wüßten, woher sie das Recht nehmen sollten, die teilweise gerechtere Gesellschaftsstruktur der Indigenas-Völker durch die zerstörerisch-dominante Struktur der kapitalistischen Gesellschaft zu ersetzen.

Hinsichtlich ihres Umgangs mit der Bibel in ihrer Arbeit, speziell auch mit Frauen, äußerten die meisten Theologinnen, daß die Bibel für sie einen zentralen Stellenwert in ihrer Arbeit habe. Dabei betonten die einen das gemeinschaftsstiftende Moment stärker, das die Bibel für verschiedene Gruppen in der Gemeinde, aber auch bei der ökumenischen Begegnung verschiedener Kirchen habe. Sie stellten einen historischen Zusammenhang her zwischen dem Volk Israel, der Urgemeinde und der gegenwärtigen Gemeinde. Eine andere Gruppe von Pastorinnen sah vor allem den orientierenden und motivierenden Gebrauchswert der Bibel, der Wegbegleitung und Hilfe zu Neuentdeckungen biete. Während die älteren Pastorinnen stärker den gemeinschaftsstiftenden Charakter der Bibel hervorhoben, und die zweite Generation von Theologinnen eher den auf Befreiung und Transformation orientierten Impetus der Bibel betonte, drängte die dritte Generation stärker auf eine kritisch-feministische Lektüre und Wiederlektüre der Bibel, die diese nicht zu einem neuen Fetisch mache, dem gegenüber weder Distanz noch Widerspruch möglich seien. Ein solcher Umgang erlaube dann auch die Auseinandersetzung mit frauenunterdrückenden Passagen in der Bibel, z.B. mit bestimmten Paulusstellen. Gleichzeitig ergäben sich neue Perspektiven, z.B. ein weibliches Gesicht Gottes zu beschreiben und auch unterdrückte Frauen als Handlungsträgerinnen der Geschichte zu entdecken. Allerdings machten die Theologinnen mit diesem Versuch einer kritisch-feministischen Wiederlektüre der Bibel teilweise die Erfahrung, daß manche Gemeinden einen solchen Umgang mit der Bibel ablehnten und statt dessen eine Rückkehr zu einer traditionellen, auf die Ebene einer individualistischen Frömmigkeit ausgerichteten fundamentalistischen Bibellektüre von den Pastorinnen verlangten. Dies sahen die Pastorinnen auch im Zusammenhang mit der konfessionellen Tradition der IECLB, die mehr Wert auf das Zitieren von Katechismusstellen als auf eine eigenständige, auch gemeinschaftliche Lektüre der Bibel legte. Grundsätzlich betrachteten die Theologinnen die Bibel weiterhin als ein phaszinierendes Buch gerade für die Arbeit mit Frauen. Den Umgang mit der Bibel in diesem Sinne beschreiben sie als "Streit, Revolte, Fest und Lachen", als Suche nach den Frauen in der Bibel in jeder Geschichte, in jedem Satz, an jedem Ort. Die Bibel bezeichneten sie als einen "Schatz", der geeignet wäre, "uns immer wieder neu zu überraschen und zu neuen Entdeckungen zu veranlassen."

Befragt nach den Zielen und Perspektiven in ihrer Arbeit mit Frauen hoben die Pastorinnen vor allem den Aspekt der Bewußtseinsbildung hervor, daß Frauen ihr Leiden ausdrücken, ihren Selbstwert entdecken und ihre Befreiung in den Blick nehmen. Sie betonten den Aspekt der Stärkung des Selbstwertgefühles, in Abgrenzung zu einer gerade im lutherischen Bereich üblichen Selbstrechtfertigung durch Arbeit und Eroberungen sowie einer Fremdbestimmung der Frau hinsichtlich der Prioritäten ihres Handelns. Über dieses Moment der Bewußtseinsbildung hinaus wollten einige Theologinnen die Frauen zu ihrer Organisierung und Solidarisierung mit anderen Frauen und weiteren

Marginalisierten anregen, um ihren Beitrag zur Veränderung der Gesellschaft zu überlegen, einzuklagen und einzubringen. Als spezielles Ziel ihrer Arbeit als regionaler OASE-Koordinatorin gab Rita Panke an, daß sie eine Veränderung der OASE anstrebe, damit diese zu einer Art offener Tür werde, wo sich z.B. auch Bäuerinnen und Arbeiterinnen organisieren könnten, um ihre Konflikte und Bedürfnisse zu diskutieren.

*Die Einschätzung der Situation von Frauen in der IECLB*

Das vorherrschende Frauenbild in der IECLB beschrieb die Mehrzahl der Theologinnen als von der Ideologie der Rechtfertigung der eigenen Existenz durch unentgeltlichen unaufhörlichen Dienst beherrscht, mit dem die Ausübung des Rechts von Männern zu Herrschaft, Selbstbestimmung und Entscheidung korrespondiere. Das Frauenbild der IECLB definiere die Frau zum einen durch ihre Familienzugehörigkeit, die ihren Dienst an Ehemann und Kindern sowie ihre Sorge um eine moralische und sexuelle "Reinheit" des Familienlebens in sich schließe. Dabei werde der Frau angesichts des ökonomischen Drucks unter Umständen durchaus eine außerhäusige Erwerbsarbeit zugestanden. Diese wirke aber nicht als Impuls zu einer innerfamiliären Emanzipation der Frau, sondern bringe tatsächlich für die Frau in der Regel einen doppelten oder dreifachen Arbeitstag mit sich.

Innerhalb der Gemeinden seien die Frauen vor allem für die praktischen Arbeiten zuständig, während intellektuelle Aufgaben und Entscheidungen ihnen weniger zugestanden würden. Ein Ergebnis der Definition der Frau über ihre Familienzugehörigkeit ist, daß im allgemeinen der Ehemann als Haushaltsvorstand Gemeindemitglied sei und als solcher z.B. auch in die Gemeindeleitung gewählt würde, seine Ehefrau ihn aber als seine ehrenamtliche Privatsekretärin zu den Gemeinderatssitzungen begleite und die entsprechenden Protokolle anfertige. Zentrale Aufgabe der Frauen sei nach dem immer noch vorherrschenden Frauenbild allerdings, durch die Veranstaltung und Ausgestaltung von Festen und Bazaren, bei denen selbstgemachte Handarbeiten und Essen verkauft würden, für eine Verbesserung der finanziellen Ausstattung der Gemeinde vor allem für besondere Aufgaben wie bauliche Verbesserungen zu sorgen. In der Regel würden dann allerdings die Männer im Gemeinderat über die Verwendung des Geldes entscheiden. Als weitere Aufgaben fiele ihnen die Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und Alten zu, wenn kein Mann dafür zur Verfügung stehe. Insgesamt werde von den Frauen gefordert, daß sie dekorativ, einsatzbereit, ohne eigenes Gesicht und politische Auffassung seien, keine abweichende Hautfarbe hätten und keine Probleme machten, sondern unauffällig funktionierten. Die Frau erscheine so als Hilfskraft, Hausfrau oder Hausangestellte der Kirche. Sie entspreche dem traditionellen Bild Evas oder Marias, aber nicht Liliths.

Die Mehrzahl der Theologinnen war sich in der Beschreibung dieses Frauenbildes als immer noch vorherrschender Ideologie in den Köpfen der IECLB-Mitglieder einig. Eine ganze Reihe von ihnen wies jedoch auch auf die Widersprüche hin, die zwischen diesem Bild und der Realität herrschten, sowie wiederum auch auf die Ambivalenz zwischen dem Beharren auf dem traditionellen Bild und innovatorischen Aufbrüchen an einer Reihe von Orten.

Als Ausdruck des Widerspruches zwischen Realität und vorherrschendem Frauenbild interpretierte eine Theologin ein Plakat der IECLB zum Thema: “Missionarischer Auftrag von Männern und Frauen in der IECLB”. Auf diesem Plakat war eine Abendmahlsszene abgebildet, die von Männern dominiert wurde, während nur einige wenige Frauen am Rand zu sehen waren. Ebenfalls als Widerspruch bezeichneten sie, daß inzwischen eine Reihe weiblicher IECLB-Mitglieder entsprechend ihrer guten

schulischen Ausbildung verantwortliche Tätigkeiten in gut bezahlten Berufen ausübte, entsprechend ihrer guten schulischen Ausbildung, und die Frauenarbeit der Kirche aber nicht auf solche Frauen eingehe und auch kein neues Frauenbild entwickele, das die vollen Möglichkeiten und bereits realisierten Fähigkeiten von Frauen zum Ausdruck bringe. Dies zeige sich auch am Image der Frauenhilfe als pfarrerabhängigem Handarbeitszirkel und Kaffeeklatschkreis, obwohl die OASE eigentlich als finanziell und institutionell von der Kirche unabhängige Frauenselbsthilfeorganisation entstanden war, die sich insbesondere um die für die Einwandererfrauen der ersten Generationen fehlenden sozialen Einrichtungen wie Hospitäler, Hebammen, Diakonissen, Kindergärten und Altersheime kümmerte. Andere Theologinnen kritisierten, daß die Kirchenleitung der IECLB, die Forderungen aus den Weltökumeneorganisationen LWB und ÖRK aufnehmend, sich vor allem bei internationalen Treffen um einen fortschrittlichen Diskurs auch hinsichtlich des Frauenbildes bemühe. In der Praxis lasse sie jedoch oft die Frauen jahrelang auf die Anerkennung ihrer Arbeit warten und konfrontiere sie mit der Norm des unentgeltlichen Dienstes von Pfarrfrauen und Hinweisen auf Verhaltensweisen in vorangegangenen Frauengenerationen.

Allerdings wiesen einige Theologinnen auch darauf hin, daß die Realität des Engagements der Frauen in der IECLB sich an einzelnen Punkten und an manchen Orten deutlich verändere, weg von der untergeordneten Rolle hin zu einer gleichberechtigten, selbstbestimmten Teilnahme. Die Frauen seien auf der Suche, was in dieser neuen Situation ihr spezifischer Beitrag sein könnte. Gleichzeitig würden sie bei ihren Aufbrüchen von neuem auf Begrenzungen und geschlechtsspezifische Vorurteile stoßen. Dies gelte für die Gemeindeebene, wo die ersten weiblichen Gemeindepräsidentinnen anzutreffen seien. Deren eventuelles Versagen diene jedoch stets als Beweis geschlechtsspezifischer Unfähigkeit von Frauen für Leitungsaufgaben. Auch im Raum der Frauenhilfe zeichneten sich Veränderungen ab, indem explizit aktuelle gesamtpolitische Fragen auf die Tagesordnung gesetzt werden und auch regierungskritische Frauen zum Gespräch eingeladen werden. Drittens seien Frauen nun auch an kirchenleitenden Aufgaben beteiligt, indem zum einen drei Frauen im Leitungsrat der IECLB säßen. Zum anderen existierte auch eine Distriktspfarrerin, die allerdings aufgrund des besonderen Status der Neusiedlungsgebiete innerhalb der Versammlung der Regionalpfarrer kein gleichwertiges Entscheidungsrecht hatte.

Als Indiz für eine Veränderung des Pfarrfrauenbildes betrachteten die Theologinnen, daß einige der jüngeren Pfarrer sich die familiäre Haus- und Erziehungsarbeit mit ihren berufstätigen Ehefrauen teilten. Allerdings erlebten die Theologinnen bei der Mehrzahl ihrer Kollegen nur wenig Bereitschaft, sich auf die theologischen Konsequenzen eines veränderten Geschlechterverhältnisses und Frauenbildes einzulassen und daraus z.B. Veränderungen in der liturgischen Gottesdienstsprache oder im Inhalt von Predigten vorzunehmen, so daß bei manchen Theologinnen der Verdacht bestehen blieb, daß es um bloß kosmetische Imageveränderungen ging, aber nicht eine wirklich das Berufsbild durchdringende Veränderung des Frauenbildes erfolgte.

*Die Erwerbsarbeitsbedingungen für Frauen in der IECLB*

Die Arbeitsbedingungen für Frauen in Erwerbsarbeitsverhältnissen der IECLB beurteilten einige Theologinnen so, daß prinzipiell die gering entlohnten Arbeiten eher den Frauen zufielen, wie z.B. den Katechetinnen, Gemeindeassistentinnen, Hauswartinnen, Sekretärinnen. Frauen würden diese Arbeiten teilweise unter Bedingungen erledigen, was die Arbeitszeit und die Entlohnung anbelange, denen sich kein Mann unterwürfe. Dies werde auf dem Hintergrund eines Frauenbildes verlangt, das den Anspruch auf totale Hingabe an die Arbeit erhebe und von der Vorstellung geprägt

sei, daß Frauen keine Haushaltsvorstände seien und deshalb auch nicht voll bezahlt und versichert sein müßten. Von dieser Denkkonstruktion sei auch der Umgang mit TheologInnenehepaaren geprägt. Ein weiteres Charakteristikum kirchlicher Frauenarbeitsverhältnisse sei es, daß diese Tätigkeiten strukturell dem Pfarrer als alles wissender und befehlender Person untergeordnet seien und die Arbeit der Frau selten Anerkennung erfahre.

Einige Theologinnen äußerten sich zur Situation einzelner kirchlicher Frauenberufe. Diakonissen wurden als Sozialarbeiterinnen und Krankenschwestern sehr gesucht. Nachdem ihr Berufsbild früher sehr stark von Unterwürfigkeit und Gehorsam geprägt gewesen wäre, würden sie inzwischen auf einer partizipatorischen Arbeitskonzeption und geregelten Arbeitsbedingungen hinsichtlich Lohn und Freizeit bestehen. Damit stießen sie jedoch mancherorts auf Unverständnis. Auch die Katechetinnen, die als Erzieherinnen, Religionspädagoginnen und in der Kindergottesdienstarbeit tätig waren, entwickelten in den letzten Jahren ein neues Verständnis ihrer Stellung in der Gemeinde, das auf ein stärker gleichberechtigtes Miteinander in der Gemeinde abzielte. Bei den Versuchen, dies in die Praxis umzusetzen, erlebten sie allerdings eine Reihe von Problemen. Ihr Konzept stieß mit dem traditionellen Pastoratskonzept zusammen, wonach der Pastor das Maximum an Autorität darstellte, dem alle unterstellt waren. Für die Arbeitssituation von Sekretärinnen in der Gemeinde sahen einige Theologinnen vor allem die Haltung der Gemeindeleitung als ausschlaggebend an, da diese aufgrund ihrer Verantwortung für die Geschäftsführung intensiv mit der Sekretärin zusammenarbeitete.

*Der Vergleich der Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche*

Hinsichtlich des Vergleichs der Situation von Frauen in der Gesellschaft und in der Kirche äußerten nahezu alle Theologinnen die Auffassung, daß sich die Situation in beiden Bereichen weitgehend entspreche. In beiden Bereichen würden weiße Männer vorherrschen und leiten, während Frauen und Menschen anderer Hautfarbe kaum an Leitungsfunktionen beteiligt würden. In Kirche und Gesellschaft würden die Frauen wichtige Aufgaben an der Basis leisten. Teilweise seien es sogar dieselben Frauen, die sich in Kirche und Gesellschaft für eine Verbesserung der Situation engagierten und Vorschläge entwickelten. In beiden Bereichen würden Frauen mit den gleichen kulturellen und ökonomischen Werten und Normen konfrontiert, die auf der kapitalistischen Lebens- und Produktionsform beruhten. Ebenfalls sowohl in Kirche als auch Gesellschaft sei zu beobachten, daß die Frauen zunehmend Räume eroberten, die von den Männern als nicht mehr so interessant oder lohnend betrachtet würden. In Kirche und Gesellschaft müßten die Frauen aber ein erhöhtes Maß an Kompetenz und Intelligenz aufweisen, um überhaupt in Bereichen akzeptiert zu werden, die immer noch als männliche Domänen galten.

Als zusätzliche Diskriminierung von Frauen in der Kirche wirkte sich nach Meinung einiger Theologinnen die Dienstideologie aus, die in der auf Frauen ausgerichteten Version verlange, daß sie ohne Entlohnung oder sonstige Tauschansprüche sich engagierten. Als Differenz zwischen der Situation von Frauen in Kirche und Gesellschaft beschrieb eine Theologin, die in einer Landgemeinde tätig war, daß in ihrem lokalen Kontext lediglich die Kirche die Frauen regelmäßig zu außerhäusigen Veranstaltungen einlade und auch spezielle Angebote für Frauen mache. Im gesellschaftlichen Bereich gebe es sonst für die Frauen lediglich die Möglichkeit, sich gelegentlich zu Einkäufen, bei einem Familienfest oder als Zuschauerin eines Fußballspiels vom familiären Anwesen zu entfernen.

*Träume und Perspektiven für das Leben von Frauen*

Befragt nach ihren Träumen oder Perspektiven für das Leben von Frauen differenzierten die Theologinnen nach solchen Visionen, die die einzelne Frau, das Zusammenleben von mehreren Frauen, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und die Situation von Frauen in Familie, Kirche und Gesellschaft betrafen.

Bezüglich der einzelnen Frau als Individuum betonten sie deren Möglichkeiten zur Entwicklung von Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl, daß sie ihre eigenen Interessen, ihren eigenen Körper, ihre eigenen Fähigkeiten mehr entdecken können und sich auch das Recht erobern, diese zu erproben und zu verwirklichen.

Für das Zusammenwirken von Frauen wünschten sich die Theologinnen ein freundschaftliches und solidarisches Miteinander, die konstruktive Auseinandersetzung mit Konkurrenz- und Herrschaftsgefühlen sowie die Auswertung und Ausnutzung ihrer kollektiven Erfahrung, anstatt ihre Stimme, ihre Führungsqualitäten und ihren Mut ersticken zu lassen.

In den Begegnungen mit Männern erhofften sich die Theologinnen, daß diese Frauen als Gefährtinnen zu gleichen Bedingungen und unter Berücksichtigung der jeweiligen geschlechtsspezifischen Anlagen akzeptieren und es nicht zur Entwicklung von Mehr- oder Minderwertigkeitsgefühlen kommt, sondern beide Geschlechter in Harmonie ihr jeweiliges Potential voll entfalten können. Die Männern sollten lernen, unabhängige Frauen mit Sinn für Gleichheit auszuhalten.

Innerhalb der Familien strebten die Theologinnen an, daß Männer und Frauen jeweils einen gerechten Anteil an der Haus- und Erziehungsarbeit übernehmen. Mädchen und Jungen sollten die gleiche Erziehung erfahren. Als Konsequenz solcher gemeinsamen Ausübung der Vater- und Mutterschaft erwarteten sie, daß die Mutterschaft dann als eine "schöne, befriedigende, genußvolle und angenehme Sache"" erlebt werden könne.

Innerhalb der Kirche sollte es mehr Teilnahmemöglichkeiten für Frauen und eine selbstverständliche Akzeptanz von Frauen geben statt Machismo und Ausbeutung. Dadurch wollten sie auch verlorene Dimensionen der Kirche wiederentdecken sowie eine größere Offenheit, ökumenische Weite und Neugier auf Theologie aus Frauenperspektive entwickeln.

Hinsichtlich der Situation von Frauen in der Gesellschaft äußerten die Theologinnen als Träume und Perspektiven, daß die Frauen ein freies und gerechtes Leben haben sollten, das Recht auf ausreichend Essen, eine menschenwürdige Wohnung, eine gute Schulausbildung, die freie Wahl von LebenspartnerInnen, Arbeit mit gerechtem Lohn und keine Diskriminierung auf irgendeiner Ebene, sei es gesellschaftlich, ökonomisch, politisch, religiös oder ideologisch. Frauen sollten mit allen Sinnen auf allen Ebenen der Gesellschaft partizipieren können. Ihr Beitrag sollte für relevant erachtet werden und sie sollten spüren, daß sie einen Ort in der Gesellschaft innehaben.

*Interesse an feministisch-theoretischen oder feministisch-theologischen Reflexionen über das Leben von Frauen*

Theoretische Reflexionen über die Situation von Frauen hatten die meisten Theologinnen der IECLB während ihres Studiums angestellt, indem sie Arbeiten über die Rolle von Frauen in der Bibel, in der Kirchengeschichte und in der Ökumene bzw. über bestimmte Aspekte des gegenwärtigen Frauenalltags verfaßten, wie z.B. über Prostituierte, behinderte Frauen, das Verhältnis von Frauen und Männern in gesellschaftlichen Konfliktsituationen.

Einige Theologinnen setzten ihre theoretische Beschäftigung mit der Frauensituation auch noch nach dem Studium fort, indem sie z.B. Artikel über die Rolle von Frauen bei der Besetzung eines Wohnviertels verfaßten oder exegetische Arbeiten auf dem Hintergrund einer bestimmten Analyse des Geschlechterverhältnisses anfertigten. Andere bemühten sich um einen feministisch-theologischen Beitrag auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Realität für ein ökumenisches Frauentreffen oder internationale Versammlungen sowie für bestimmte Publikationen wie einen ökumenischen Frauenkalender Lateinamerikas oder regionale Radioprogramme.

### 4.4. Ökumenische und konfessionelle Aspekte

*Die Relevanz der lutherisch-konfessionellen Identität*

Befragt nach der Relevanz ihrer lutherischen Konfessionalität für ihre subjektive Existenz und Praxis als Pastorinnen äußerten sich die brasilianischen Theologinnen bezüglich der aus der lutherischen Theologie kommenden Impulse vorwiegend positiv, dagegen hinsichtlich der Gestalt der lutherischen Kirche fast durchgehend negativ.

Im Sinne eines positiven Anstoßes für die christlich-pastorale Existenz heute benannten die Theologinnen folgende Kernstücke lutherischer Lehre: die Betonung der christlichen Freiheit, die zentrale Rolle der Heiligen Schrift sowie deren Verbreitung in Landessprache zur Kenntnis des Volkes, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, die Rechtfertigung aus Gnade oder Glaube, die Verantwortung der einzelnen Christenmenschen, verbunden damit die Wertschätzung der weltlichen Berufe, die kritische Haltung gegenüber dem politischen Prozeß, ohne MärtyrerInnen zu produzieren, sondern die Suche nach dem Reich Gottes in den Mittelpunkt zu stellen, die Reduktion der Sakramentenlehre auf zwei Sakramente sowie die Kreuzestheologie, die auch Luther in seiner Interpretation des Magnifikats beleuchtet habe.

Als negative Aspekte der lutherischen Theologie erwähnten sie, daß der Brief des Jakobus zu wenig Beachtung finde und damit auch die Dynamik, daß Glaube und Liebe zu Werken führen. Außerdem kritisierten sie an der traditionellen lutherischen Theologie, daß sie eine unklare Position hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses und des Umganges mit Sexualität und Körperlichkeit habe.

Der lutherischen Kirche hielten die Theologinnen vor, daß ihr eine klare theologische Linie fehle. Dies habe negative Konsequenzen sowohl für das innerkirchliche Leben als auch für ihr Verhältnis zum sozioökonomischen Kontext, so daß sie oft gesellschaftliche Strukturen und Schemata reproduziere. Viele Fragen, wie z.B. nach dem Geschlechterverhältnis und der körperlichen Dimension des Lebens, behandle sie lediglich moralistisch. Die Mehrzahl der Gemeindeglieder würde danach streben, sich durch Arbeit zu rechtfertigen. Die Beibehaltung der traditonellen Gottesdienstformen, insbesondere die Liturgie und das Liedgut, würde die Menschen wenig berühren. Die Gemeindemitglieder hätten zu wenig Zugang zu wichtigen Informationen, die nötig seien, um als mündige ChristInnen Entscheidungen zu treffen. Das Ergebnis sei ein Beharren auf einer ethnozentrischen Identitätsbildung als vom Deutschtum geprägter Gemeinde, die in sich sehr verschlossen sei. Es werde keine Übertragung der lutherischen Theologie in einen anderen historischen, kulturellen, politischen oder

gesellschaftlichen Kontext versucht und die IECLB sei kaum missionarisch oder gesellschaftswirksam tätig.[230]

Dies bedauerten die Theologinnen gerade deshalb, da sie prinzipiell die Möglichkeit sahen, daß die lutherische Kirche und Theologie durchaus einen positiven Beitrag für den brasilianischen Kontext leisten könnten, z.B. durch die Versuche einer Befreiung von der kapitalistischen Struktur, im Einsatz für gute öffentliche Schulen und eine bessere Bezahlung der LehrerInnen sowie durch eine in der lutherischen Theologie angelegte Infragestellung weltlicher Macht.

Um für solche Positionen Gehör zu finden, hielten es die Theologinnen allerdings für nötig, daß innerhalb der IECLB die eigene Kirchengeschichte aufgearbeitet werde, die dazu geführt hatte, daß in den Köpfen der brasilianischen Bevölkerung folgendes Bild über die LutheranerInnen im Süden Brasiliens vorherrschte: "Blonde Haare, blaue Augen, sprechen Deutsch, singen mittelalterliche Lieder, sind sehr tüchtige Arbeiter, sehr ehrenhaft, große Esel, gehorsam, unterwürfig, sehr arbeitsam, nützliche Helfer der nationalen Oligarchie, die sich ihrer bedient."[231]

Hinsichtlich des Verhältnisses der IECLB zur Ökumene sahen mehrere Theologinnen die Möglichkeit, daß die IECLB durchaus positive Akzente in das ökumenische Gespräch einzubringen habe, wie z.B. die Betonung der freien Entscheidung, der Freiheit und der Eigenständigkeit einzelner ChristInnen, während andere Kirchen von ihren Mitgliedern Unterwürfigkeit und Gehorsam verlangten und ihnen viele Verhaltensregeln auferlegten. Einen positiven Einfluß auf die anderen Kirchen Lateinamerikas hielten sie auch aufgrund der guten biblischen und theologischen Ausbildung für möglich, die den lutherischen TheologInnen im Vergleich zur Ausbildungsssituation in anderen Kirchen Lateinamerikas zuteil wurde. Als mögliche Inspiration für Strukturveränderungen in anderen Kirchen betrachteten sie außerdem die Nichtexistenz klerikaler Hierarchien in der lutherischen Theologie und Kirche, die den Klerus gegenüber den LaiInnen abgrenzen.

*Erfahrungen mit der ökumenischen Kooperation auf lokaler Ebene*

Die meisten der befragten Theologinnen der IECLB arbeiteten auf lokaler Ebene in irgendeiner Weise ökumenisch. Teilweise veranstalteten sie gemeinsame Kurse und Gruppen wie z.B. ökumenische Ehepaar- oder Bibelseminare. Teilweise kooperierten sie mit anderen Kirchen oder Mitgliedern aus anderen Kirchen in einer thematisch orientierten Arbeit wie Menschenrechtsgruppen, Indigenas-Arbeit, Erwachsenenbildung, Behindertenarbeit oder mit der Landarbeitergewerkschaft. Als Minimum existierten in den meisten Fällen der Kontakt zu katholischen Geistlichen und gemeinsame Absprachen für ökumenische Veranstaltungen und Kasualien. Dabei erhielten die lutherischen Theologinnen die Aufgabe der Wortverkündigung, während die katholischen Geistlichen den Umgang mit den Sakramenten übernahmen, um damit die Richtlinien der katholischen Kirchenleitung einzuhalten. In manchen Orten blockierte allerdings der katholische Geistliche den interkonfessionellen Kontakt.

Neben der katholischen Kirche als der dominanten Glaubensrichtung Brasiliens kam es an vielen Orten auch zu einer innerevangelischen Zusammenarbeit mit der methodistischen und episkopalischen Kirche, z.T. auch mit den presbyterianischen Kirchen. Allerdings kritisierten einige

---

230 So äußerte eine Theologin im Interview: "Ich würde gerne meine lutherische Kirche aktiver sehen, auch außerhalb der deutschen Kolonien, missionarischer, auch aufnahmebereiter für die afrobrasilianischen Werte. Statt diese als Folklore zu betrachten, sollte sie diese als eigenständige Kultur, als positive Werte ansehen und versuchen, diese wenigstens ein bißchen in unsere Position zu integrieren."

231 Äußerung einer Theologin im Interview.

Theologinnen, daß - trotz der intensiven Kontakte gerade auch zur katholischen Kirche und der großen Begeisterung katholischer Frauen über die Existenz evangelischer Pastorinnen - die katholischen Frauen im Konfliktfall oft nicht die Auseinandersetzung mit der katholischen Hierarchie aufgenommen hätten, um den lutherischen Theologinnen bei einem ökumenischen Gottesdienst einen größeren Stellenwert denn als "Schönheitsposten" einzuräumen. Von expliziten Problemen in ökumenischen Zusammenhängen aufgrund ihres weiblichen Geschlechts berichteten die lutherischen Pastorinnen bezüglich ihres Kontaktes mit den Pfingstkirchen und an manchen Orten auch mit Gemeinden der lutherischen Missourikirche Brasiliens, die Frauen keine leitenden Rollen im Gottesdienst zugestehen wollten.

*Partizipation am ökumenischen Austausch auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene*

Auf regionaler und nationaler Ebene beteiligten sich die Theologinnen am ökumenischen Austausch vor allem im Rahmen von Seminaren, Kursen und Veranstaltungen, die ökumenisch-interkonfessionelle Organisationen durchführten. Dazu zählten für die Theologinnen der IECLB auch die Treffen mit Theologinnen anderer Kirchen. Teilweise waren die IECLB-Theologinnen in diesen basisorientierten Ökumeneorganisationen auch auf Leitungsebene oder als Referentin tätig. Insbesondere Theologinnen der ersten Generation und auch manche aus der zweiten und dritten Generation hatten auch mit der Ökumene auf internationaler Ebene intensive Erfahrungen gemacht, so z.B. bei ÖRK-Vollversammlungen in Nairobi oder in Vancouver bzw. bei ÖRK-Konsultationen zu spezifischen Themen wie ökumenischer Diakonie oder gerechter Verteilung der kirchlichen Mittel weltweit.

Besonderes Gewicht besaßen für die Theologinnen ökumenische Treffen auf lateinamerikanischer Ebene, gerade um die Frage zu bedenken, wie die Ressourcen auf dieser Ebene gerecht geteilt und sinnvoll eingesetzt werden könnten. Eine Theologin der zweiten Generation war aufgrund ihres jugendlichen Alters, ihrer lateinamerikanischen Herkunft und ihres weiblichen Geschlechts (Quotenfrage) von 1984 bis 1989 als berufenes Mitglied in der ÖRK-Kommission für Entwicklung. Eine andere Theologin nahm an dem Austausch der DrittwelttheologInnen (EATWOT) Anteil. Mehrere waren als Studien- oder PromotionsstipendiatInnen der IECLB in den USA bzw. in der BRD gewesen und hatten so die Differenz der verschiedenen Teile der Welt in ökonomischer, politischer und auch feministisch-theologischer Hinsicht erfahren.

Diese Vielfalt ihrer ökumenischen Erfahrungen beurteilten die Theologinnen teilweise sehr positiv im Sinne von Chancen, die Raum zur Verwirklichung von Projekten bieten konnten, die die Ressourcen der einzelnen eigenen Kirche überstiegen. Gerade ökumenische Erfahrungen, die sich im Alltag ereigneten und weit über interkonfessionelle Gespräche von Kirche zu Kirche hinausgingen, bewerteten sie als Erfahrungen der Befreiung .

Während sie die ökumenischen Begegnungen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene als äußerst produktiv für die eigene Arbeit vor Ort einschätzten, äußerten einige Theologinnen Zweifel und Kritik an dem Gelingen der Vermittlung zwischen der Arbeit im eigenen Kontext und den Eindrükken bei internationalen ökumenischen Begegnungen. Es käme im Anschluß an den Besuch solcher internationaler Konferenzen in der Regel nur zur intensiven Weitergabe der Erfahrungen auf persönlicher Ebene, während das Interesse auf Distrikts- und Regionalebene deutlich geringer sei. Dies hänge zum Teil mit der Differenz der Realitäten zusammen. Teilweise existierten bei traditionellen Gemeindegliedern jedoch auch Blockaden gegenüber dem Kontakt mit Gläubigen anderer

Konfessionen, nicht zuletzt deswegen, weil für solche Gespräche vertiefte Kenntnisse der eigenen Kirche und Theologie nötig wären.

Mehrere Theologinnen stellten die bisherigen Auswahlkriterien der Kirchenleitung der IECLB bei der Delegierung von Theologinnen zu internationalen ökumenischen Ereignissen in Frage, da sie den Eindruck gewonnen hatten, daß diese insbesondere solche Theologinnen für Vertretungsaufgaben aussuche, die wenig Kenntnis von der kollektiven Diskussionslage der kirchlichen Mitarbeiterinnen in der IECLB hatten. Sie vertraten nur ihre eigene Meinung, die mit der Auffassung der IECLB-Kirchenleitung übereinstimmte, daß Frauen keine Probleme in der IECLB hatten. Mehrere Theologinnen kritisierten die Themenstellungen, die bei ÖRK-Konferenzen vorherrschten und die ihrer Meinung nach eine adäquate Auseinandersetzung mit den fortbestehenden Abhängigkeits- und Dominanzverhältnissen auf geschlechtsspezifischer, sozioökonmischer und kirchlicher Ebene verhinderten. Die weiterhin bestehende und sich vertiefende Ungleichheit, die verschleiert werde, verhindere aber eine wahrhaftige Ökumene.

*Das Verhältnis zum Weltgebetstag der Frauen und zur Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen*

Der Weltgebetstag der Frauen spielte nur für vier brasilianische Theologinnen aus der ersten und zweiten Generation eine gewisse Rolle. Eine Theologin bereitete mit Frauen aus ihren Gemeinden einen speziellen Gebetsgottesdienst vor, der sich über den ganzen Tag erstreckte und abends in einem Abschlußgottesdienst mit der ganzen Gemeinde endete. In der Regel wurde den Theologinnen die Predigt in dem Weltgebetstagsgottesdienst übertragen. Zwei Theologinnen bedauerten, daß bei den von den örtlichen OASE-Gruppen vorbereiteten Weltgebetstagsgottesdiensten die Frauen sehr an den übersetzten Weltgebetstagsordnungen fixiert blieben und wenig eigene Impulse einbrachten.

Auf die Frage nach der Relevanz der Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen äußerten sich vor allem Theologinnen aus der ersten Generation, die als offizielle ökumenische Repräsentantinnen der IECLB davon gehört hatten. Manche feministisch-theologisch interessierte Theologinnen der dritten Generation hatten zunächst durch persönliche Kontakte zu feministischen Theologinnen der Ersten Welt von der Existenz dieser Dekade erfahren.

Eine Theologin der zweiten Generation, die innerhalb Brasiliens sehr stark in der ökumenischen Basisarbeit engagiert war, äußerte heftige Kritik an dem Konzept dieser Initiative. Ihrer Meinung nach entsprach es einer europäischen Intellektuellenmode, solche weltweiten festlichen Ereignisse zu zelebrieren. Die VertreterInnen der IECLB würden solchen Vorhaben deshalb zustimmen, weil sie sich davon Reise-, Selbstdarstellungs- und Publikationsmöglichkeiten erhofften. Dagegen würde die Kirchenleitung der IECLB keine wirklichen Konsequenzen aus den von ihr unterschriebenen Forderungen ziehen, sondern im Gegenteil die Menschen sogar behindern, die sich um eine Umsetzung vom Papier in die Praxis bemühten. Das zur Verfügung stehende Geld werde eher in Repräsentationsveranstaltungen gesteckt als in konkrete Arbeitsfelder, die Veränderungsprozesse an der Basis bewirken könnten. Nicht in diesem Ausmaß, jedoch auch sehr skeptisch, was die Umsetzung solcher bei ökumenischen Großveranstaltungen gewonnener Ergebnisse für die Praxis vor Ort anbelangte, zeigten sich auch andere Theologinnen.

Ein weiterer Kritikpunkt war die Feststellung, daß die angesprochenen Prioritäten der Ökumenischen Dekade weniger spezifische Angelegenheiten von und für Frauen seien. Zum einen sei Befrei-

ung für alle Benachteiligten und die ganze Familie wichtig und zum anderen seien dafür auch die Männer verantwortlich. Eine Theologin wies darauf hin, daß sich die Probleme der Frauen aus verschiedenen Kontexten vor allem auf der ideologischen Ebene entsprechen, insbesondere was die ihnen angetragene Dienstideologie in der Kirche und den geschlechtshierarchischen Umgang mit ihrer Arbeit in der Gesellschaft anbetreffe. Trotz ihrer Kritik hielt eine Reihe von Theologinnen an der Hoffnung fest, daß die Dekade zu einer Verstärkung der ökumenischen Solidarität zwischen Frauen verschiedener Kontexte beitragen könnte. Dazu hielten sie es allerdings zuerst für nötig, daß sich die Frauen jeweils in ihrem eigenen Kontext zusammenschlossen, die Vorschläge des ÖRK kennenlernten, eigene Vorstellungen entwickelten, wie sie ihre Kämpfe definieren könnten, und sich gegenseitig ermutigten, diese auch durchzusetzen. Insbesondere die Theologinnen aus der ersten Generation wiesen darauf hin, daß manche der Prioritäten aus dem Grundsatzpapier für die Ökumenische Dekade der Frauen auch einen inhaltlichen Zusammenhang mit bereits existierenden Aktivitäten z.B. der OASE oder dem Schwerpunktthema der IECLB in den Jahren 1988/89 "Unser täglich Brot gib uns heute" hätten. Allerdings sei es nötig, daß die Frauen noch mehr Ideen entwickelten, wie sie ihre Organisation untereinander verbessern könnten, um zu konkreten neuen Problemen zu arbeiten und nicht nur die traditionellen Schwerpunkte weiterzuverfolgen. Als einen Hinweis darauf, daß diese Bemühungen um ökumenischen Erfahrungsaustausch nicht prinzipiell ins Leere liefen, bewerteten manche Theologinnen die Tatsache, daß inzwischen mehrere ökumenische Pastorinnentreffen auf brasilianischer und lateinamerikanischer Ebene zustande gekommen waren, die durchaus anregende Ergebnisse für die Teilnehmerinnen und darüber hinaus durch Publikationen auch für einen weiteren InteressentInnenkreis geliefert hätten.

### 4.5. Die Berufskonzeption der Theologinnen

*Die Berufsvorstellungen vor Studienbeginn*

Die Vorstellungen, die die Theologinnen vor Studienbeginn über ihren zukünftigen Beruf hatten, hatten im Falle mehrerer Theologinnen die Erfahrungen mit dem jeweiligen Gemeindepfarrer geprägt. Dabei war es in einem Fall dessen besonderes Engagement in der Jugendarbeit, in anderen Fällen seine profunden theologischen Kenntnisse und klaren konzeptionellen Vorstellungen von Gemeindearbeit. Eine Theologin war von dem pfarrerlichen Amtskleid fasziniert. Eine andere Theologin fühlte sich als Jugendliche durch das von der Gemeinde abgelehnte Engagement ihres Gemeindepfarrers in einer Armensiedlung motiviert, sich diesen Gemeindepfarrer als Vorbild zu wählen und ebenfalls Theologie zu studieren. Mehrere Theologinnen der zweiten Generation berichteten über positive Erfahrungen mit Kirche als Ort der Gemeinschaft, "wo Bedingungen herrschen, daß Menschen sich ausdrücken, artikulieren und als Personen wachsen können"[232].

Mehrere jüngere Theologinnen, die sich auch stark in der ökumenischen Bibelkursarbeit engagierten, gaben an, daß sie ihr Interesse an einer Vertiefung der biblischen und theologischen Grundlagen sowie die Suche nach biblischen Auslegungen für die Gemeinde in einer einfachen und klaren Form zum Theologiestudium geführt habe. Fast die Hälfte der Theologinnen gab an, daß ihr Hauptimpuls bei der Wahl des Theologiestudiums es war, daß sie mit dem "ganzen Körper und dem ganzen Leben der ganzen Gesellschaft" dienen wollten und so die Welt und Gesellschaft insgesamt tiefgreifender zu verändern hofften als z.B. ein Arzt, der nur an einzelnen Personen handle. Eine von den

232 Interview mit Gladis GASSEN.

jüngeren Theologinnen sagte: "Kirche und Pastorat erschienen mir in dieser Zeit als der beste Weg, um als Handelnde gemeinsam mit dem Volk zu wirken."

Lediglich eine Theologin gab an, daß sie explizit einen Studiengang ergreifen wollte, in dem die Frauen noch nicht so viel Raum erobert hatten, wie z.B. im Lehrerinnenberuf. Allerdings habe sie das mehr für ihre individuelle Idee gehalten und zu diesem Zeitpunkt keinerlei Kenntnis von feministischen Zielen auf politischem Niveau oder in gesellschaftlichen Strukturen gehabt. Grundsätzlich scheinen die Theologinnen ab der zweiten bzw. spätestens der dritten Generation explizit das Pastorat als Berufsvorstellung bei Studienbeginn vor Augen gehabt zu haben, während mehrere Theologinnen der ersten Generation zunächst auch andere Berufsfelder wie Jugendarbeit oder missionarische Arbeit angestrebt hatten.[233]

*Die subjektive Bewertung der Berufskonzeption*

Grundsätzlich bewertete über die Hälfte der befragten Theologinnen die pastorale Arbeit insgesamt positiv. Nur zwei von ihnen äußerten, daß sie bei einer neuerlichen Wahl eines Studienfaches nicht mehr Theologie studieren würden. Einige würden ihre Kenntnisse durch ein Zweitstudium, z.B. Pädagogik, erweitern oder ein zweites Fach studieren, um die ökonomische Abhängigkeit von der Kirchen- und Gemeindestruktur der IECLB zu verringern. Eine Theologin hielt es in der gegenwärtigen Situation Brasiliens tendenziell für sinnvoll, sich direkt und uneingeschränkt an den Volkskämpfen zu beteiligen, statt den Hauptteil ihrer Kräfte für die Aufrechterhaltung überholter Strukturen einzusetzen. Als grundsätzlich positive Aspekte ihres pastoralen Berufes gaben je eine Theologin der ersten Generation die Möglichkeit zur intensiven theologischen Beschäftigung an, eine andere begrüßte die sehr vielfältigen verschiedenen Arbeitsmöglichkeiten in der Gemeindearbeit. Mehrere Theologinnen der dritten und vierten Generation sahen in der Ausübung des pastoralen Berufs die Möglichkeit, daß sich Frauen aktiv die theologische Tradition wiederaneigneten und damit Licht und Kraft für den Befreiungskampf heute gewannen und außerdem wieder ein Stück Wirklichkeit für Frauen in Beschlag nähmen. Eine Theologin sah im Pastorat die Chance für ein langfristiges und wechselseitiges Zusammenleben mit anderen Menschen.

Bei den Arbeitsgebieten, die die Theologinnen als von ihnen besonders gerne wahrgenommene Aufgaben angaben, dominierte deutlich die Arbeit mit Frauen sowie mit Reflexionsgruppen, wo Menschen eine Verbindung zwischen ihrem Leben, ihrem Glauben und der Bibel suchten. Diese beiden Arbeitsfelder benannten je sechs Theologinnen als von ihnen favorisiert. Je zwei Theologinnen hoben die Seelsorgearbeit, die Arbeit mit Kindern und das Bemühen um eine Gestaltung des Gottesdienstes, insbesondere der liturgischen Momente, hervor.

Als negative Aspekte benannten Theologinnen die Arbeitsbedingungen sowie das Gewicht der traditionellen Strukturen und Ausdrucksformen, die oft im Widerspruch zur angestrebten theologischen Aussage und dem in der konkreten Situation Angemessenen stünden. Hinsichtlich der Arbeitsbedingungen beklagten die Theologinnen vor allem die fehlende räumliche und gedankliche Trennung zwischen Beruf und Familie und die übermäßige zeitliche Beanspruchung durch den Beruf sowie die

---

233 Ähnlich JARSCHEL/ALTMANN, Perfil, S. 27: Auf die Frage nach ihrer Motivation für die Wahl des Pastorats als Beruf nannte die Hälfte der befragten Pastorinnen "die Herausforderung zu dienen“. Als Inhalte des Dienens wurden die Frage der Gerechtigkeit, die Hilfe für Unterdrückte und die Arbeit mit dem Volk genannt. Jede vierte Theologin sagte, daß für sie insbesondere die Auseinandersetzung mit Glaubensfragen für die Wahl des Theologiestudiums entscheidend gewesen sei.

direkte ökonomische Abhängigkeit von der Gemeinde, die aufgrund der Arbeitgebermentalität mancher Gemeindevorstände den Umgang zwischen Gemeinde und PfarrerInnen belastete.

Als Beispiele für die Last der traditionellen Überlieferung zählten sie u.a. das Pfarrfamilienbild auf, wonach der Pfarrer, seine Frau und Kinder ständig im Dienst der Gemeinde seien, sowie das Ausmaß realitätsferner bürokratischer Anordnungen zur Aufrechterhaltung einer überholten und zu teuren Struktur für ärmere und kleine Gemeinden, den Talar als Männer-Amtskleid, die mittelalterliche Liturgie, die keine befreiende Aussage enthalte und nichts von Auferstehung spüren lasse, sondern die Menschen in der Sünde lasse. Dies empfanden sie als gewaltsam gegenüber der Volkskultur. Dazu gehöre auch die Pflege einer Gemeindevorstellung, in der die Gemeinde hierarchisch auf den Pastor zentriert sei und primär als Dienstleistungsbetrieb für die Aufrechterhaltung christlicher Familien funktioniere. Das Ergebnis sei, daß auch auf theologischer Ebene mehr kulturell-ideologische Arbeit als biblisch-theologische Kommunikation stattfinde. Daraus folge unter anderem, daß zwischen den KollegInnen weitgehend Vereinsamung sowie Zynismus und Intrigen herrschten statt einer solidarischen Zusammenarbeit. Dies wirke sich besonders für Frauen negativ aus.

Theologinnen, die sich mit ihrem Ehemann ein Pastorat teilten, sahen darin Vor- und Nachteile. Als gute Arbeitsform betrachtete es eine Theologin wegen der dadurch leichteren Verbindung von Beruf und Familie beim Vorhandensein von kleinen Kindern. Andere Theologinnen sahen darin eine Chance, daß ein oder beide Ehepartner sich neben der Gemeindearbeit eine Ausbildung in weiteren Schwerpunkten und gesellschaftlichen Aktivitäten verschaffen könnten. Eine Theologin betonte, daß TheologInnenehepaare die Lasten der Gemeindearbeit teilen könnten und die Chance zu einem Gespräch auf gleicher Ebene über Probleme in bezug auf die Gemeinde und MitarbeiterInnen hätten.

Als negative oder problematische Aspekte benannten die betroffenen Theologinnen zum einen die finanziellen Einschränkungen, die teilweise zu Problemen bei der Sicherung der familiären Subsistenz führten, zum anderen aber auch den geschlechtshierarchischen Umgang der Gemeinden mit den TheologInnenehepaaren. Dieser führe dazu, daß der Pastor als Autoritätsperson in der Gemeinde gelte, die das Amt verwaltet, während die Pastorin eher auf gleicher Ebene mit den anderen Frauen in der Gemeinde zu stehen kam. Dies drückte sich auch im Umgang der Kirchenleitung mit den Theologinnen der TheologInnenehepaare aus, wenn FERAP, der Gehaltsscheck und die Korrespondenz der Kirchenleitung auf den Namen des Mannes ausgestellt waren.

Innerhalb der Familien erlebten die Theologinnen aus TheologInnenehepaaren als problematische Konsequenz der Zusammenarbeit auf einer Pfarrstelle, daß das Familienleben bei einem Übermaß an Arbeit in der Gemeinde leicht auf den zweiten Platz geriet. Für das Eheleben konnte das enge Zusammenleben auf einer Stelle nicht nur die Chance der engen Kommunikation bergen, sondern es wurde auch als Belastungsprobe erlebt, wenn z.B. unterschiedliche Auffassungen über die Prioritäten der Arbeit, das Amts- und Missionsverständnis herrschten.

Als Verbesserungsvorschläge äußerten die Theologinnen, daß TheologInnenehepaare die Chance zur Übernahme zweier getrennter Pastorate und Arbeitsfelder haben sollten und bei Übernahme einer gemeinsamen Pastoratsstelle zumindest die Gehalts- und Versorgungsleistungen auf beide Ehepartner verteilt werden.

*Veränderungsvorschläge für die pastorale Arbeit*

Auf die Frage nach ihren Vorschlägen für eine Veränderung des Pfarramtes antworteten insbesondere die Pastorinnen der ersten Generation, daß sie eine Kooperation der Geschlechter für notwendig hielten, um wirkliche Transformationsprozesse in Gang zu setzen. Dabei sollte allerdings in-

nerhalb des Transformationsprozesses auf eine wirklich gleichberechtigte GefährtInnenschaft von Frauen und Männern in der Kirche geachtet werden, sowohl was den gottesdienstlichen Bereich als auch was die Entscheidungs- und Leitungsebene anbelangte.

Die Pastorinnen der zweiten und dritten Generation plädierten vor allem für eine Demokratisierung und Dezentralisierung der kirchlichen Strukturen als Voraussetzungen für eine Erneuerung des Amtsverständnisses auf Gemeindeebene. So sollte die zentrale kirchliche Bürokratie, der hierarchische Aufbau, die Aufspaltung des kirchlichen Lebens in getrennte Funktionsbereiche soweit wie möglich zurückgebildet werden, um individuellen Vorschlägen und der lokalen Situation mehr Gewicht einzuräumen. Dadurch sollten auch die Laien auf der Gemeindeebene mehr Einfluß erhalten und durch kontinuierliche Ausbildungsangebote auch befähigt und unterstützt werden, verantwortliche Entscheidungen zu treffen. Zielvorstellung war das "universale, freie, demokratische und offene Priestertum aller Gläubigen".

Nur wenn diese beiden Entwicklungen erfolgten, die Entbürokratisierung der zentralen kirchlichen Struktur und die geistliche Ausbildung der Gemeindemitglieder, sahen die Theologinnen eine wirkliche Chance zur Veränderung des Pastoratskonzeptes. Im Zentrum dieses erneuerten Pastoratsverständnisses sollte nach Auffassung der Theologinnen als Aufgabe der PastorInnen stehen, daß diese ihre theologische Ausbildung in Form von Impulsen für das Gemeindeleben einbrachten, aber nicht mehr das Maximum an Autorität gegenüber anderen Personen verkörperten und auch nicht für die Realisierung von allen Ansprüchen zuständig waren.

An der bisherigen Pastoratskonzeption kritisierten sie außerdem die Autoritätsfixierung und die Omnipotenzvorstellung sowie die Art der ökonomischen Abhängigkeit gegenüber der Gemeindeleitung, da sie dieses oft als ein kapitalistisches Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Verhältnis erlebten, vergleichbar dem Umgang mit Konzernangestellten, wobei in diesem Fall einem Arbeitnehmer mehrere Arbeitgeber mit teilweise widersprüchlichen Erwartungen gegenüberstanden. Statt dessen überlegten sie, eine Lockerung dieses Abhängigkeitsverhältnisses dadurch zu erreichen, daß die Theologinnen auch über eine Ausbildung in einem nichttheologischen Beruf verfügten. Sie sollten entweder ihre materielle Subsistenz vollständig außerhalb der Kirche erwerben, oder durch Kombinationen zwischen bezahlten kirchlichen und außerkirchlichen Tätigkeiten mehr Freiheit bei der Ausübung der pastoralen Arbeit erreichen. Ebenfalls zur Aufsprengung der omnipotenten Pastoratskonzeption sollte eine Zusammenarbeit der PastorInnen in Teams führen. Die Beteiligten sollten sich jeweils in verschiedenen Bereichen der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Transformation engagieren. Die neue Pastoratskonzeption sollte es ermöglichen, daß LaiInnen verantwortliche dezentrale qualifizierte Arbeit leisten konnten.

Die Theologinnen betonten die Notwendigkeit, über die bisherigen ethnisch-kulturellen Grenzziehungen gegenüber dem sozioökonomischen Kontext hinauszugehen und z.B. sich mit der afrobrasilianischen Kultur auseinanderzusetzen statt sie bestenfalls wie Folklore zu behandeln. In den einzelnen Stadtvierteln, insbesondere wo EinwanderInnen vom Land in die Stadt kamen, sollten neue Gemeindekerne entstehen. Den Kontakt zu den Volksbewegungen wollten sie sorgfältig pflegen. Ein weniger "germanisches Priestertum" und eine mehr am Dienst für das leidende brasilianische Volk orientierte Pastoratskonzeption sollten theoretisch und praktisch realisiert werden. Als eine Voraussetzung dafür sahen es die Theologinnen an, daß die Kirchenleitung zur Kenntnis nehme, daß es sich bei den IECLB-Kirchenmitgliedern nicht mehr vorwiegend um Mitglieder einer ländlichen Mittelstandskirche handle, sondern auch um viele arme Personen mit einer Vielzahl an Problemen.

Hinsichtlich der arbeitsrechtlichen Situation befürworteten die Theologinnen vor allem dort Veränderungen der Richtlinien für das pastorale Amt, wo diese nach ihrer Meinung ungerechtfertigt in das Privatleben der Theologinnen eingriffen und in Widerspruch zur brasilianischen Verfassung standen. Als Aspekte, die insofern eine Neuregelung von einem grundsätzlich anderen Ansatz aus notwendig machten, nannten die Theologinnen die Vertretungsregelung im Schwangerschaftsfall, die Forderung nach einer IECLB-Mitgliedschaft des Ehepartners der Pastorin, die Aufhebung der Androhung eines Disziplinarprozesses bei Ehescheidung und eine Verbesserung des Rechts auf freie Tage. Insgesamt sollte die arbeitsrechtliche Position der PfarrerInnen, auch derer im Teilpfarramt, gegenüber Kirchenleitung und Gemeinde verbessert werden.

## 5. Zusammenfassung und Auswertung: Die Kontextualität der Arbeit von Theologinnen in der IECLB

### 5.1. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in Brasilien

*Ausbildungsmöglichkeiten*

Prinzipiell standen den brasilianischen Frauen der Oberschicht seit dem 19. Jahrhundert qualifizierte schulische Ausbildungsmöglichkeiten in einigen größeren Städten zur Verfügung. Dort konnten sie sich die Zugangsvoraussetzungen zum Universitätsstudium verschaffen. Für eine Erweiterung der Bildungschancen der Mehrheit der brasilianischen Frauen trat in den 20er Jahren die damalige Frauenbewegung ein. Einen Rückschlag für diese Bemühungen um Verbesserung und geschlechtsunspezifische Angleichung der Bildungsschancen bedeutete das in den 30er und 40er Jahren im Estado Novo von Getulio Vargas verfolgte Konzept einer weiblichen Bildung, die vor allem auf die Hausarbeit vorbereitete. Mitte der 60er Jahre, als sich die ersten Frauen mit einem pastoralen Berufsziel an der Theologischen Fakultät immatrikulierten, studierte die Mehrheit der insgesamt relativ geringen Anzahl von Studentinnen in Brasilien Sozial- oder Humanwissenschaften, insbesondere Pädagogik. Zu diesem Zeitpunkt war bemerkenswert, daß zum einen die Mädchen durchschnittlich ein Jahr länger als die Jungen die Schule besuchten, zum anderen aber nur 17% der erwerbstätigen Frauen eine mehr als vierjährige Schulzeit absolviert hatten.

Der Zugang zur kirchlichen Hochschule scheint den ersten studierwilligen Frauen zunächst ohne Einschränkungen offen gestanden zu haben. Als sich jedoch ein wachsendes Interesse von Frauen an diesem Ausbildungsweg abzeichnete und es zu Problemen zwischen einer Theologiestudentin und ihren männlichen Kommilitonen kam, erfolgte die Zulassung von Frauen nur unter bestimmten Bedingungen, wie z.B. einem Aufnahmegespräch bei dem zuständigen Kirchenleitungsvertreter und bei Garantie eines guten Benehmens. Ein Stipendium wurde weiblichen Studentinnen erst nach Erweis ihrer Leistungsfähigkeit gewährt. Unter Hinweis auf die beschränkten Wohnmöglichkeiten für Frauen auf dem Gelände der Campusfakultät sollte der Anteil der weiblichen Studierenden zunächst auf eine Anzahl von fünf Studentinnen und dann auf eine Höchstquote von 10% an der Gesamtzahl der Studierenden beschränkt werden.

Ein Teil der Theologiestudentinnen hatte bereits vor dem Studium eine andere Berufsausbildung erworben oder durch Jobs für den eigenen Lebensunterhalt gesorgt. Einige Studentinnen hatten vor-

her ein anderes Studium begonnen und manche führten ein solches parallel zum Theologiestudium durch. Die Kirchenleitung bot mehreren der Studentinnen Spezialisierungs- und Qualifizierungsmöglichkeiten in Form von Studienaufenthalten, z.B. in USA und Deutschland, an, um den Magister- oder Doktortitel zu erwerben. Der Frauenanteil an der kirchlichen Hochschule stieg parallel mit der gesellschaftlichen Bildungsexpansion von Frauen auf mehr als 50% Ende der 80er Jahre an. Auf Initiative der Frauengruppe fanden spezifische feministisch-befreiungstheologische Seminare an der kirchlichen Hochschule statt. Durch die Kooperation mit einzelnen Professoren und einer deutschen Gastprofessorin erfuhren sie offizielle Anerkennung. Lediglich eine Theologin führte ihr Theologiestudium an einer staatlichen Fakultät durch. Dessen inhaltliche Gestaltung bestimmte wesentlich die katholische Kirche. Der Anerkennung dieser Ausbildung für die pastorale Mitarbeit in der IECLB ging ein Kolloquium voraus, nachdem die Kirchenleitung die Theologin zur Vertiefung ihrer Kenntnisse der reformatorischen Theologie mit Hilfe eines Studienplans und der Begleitung durch einen Mentor aufgefordert hatte.

Die Theologinnen, die an der kirchlichen Hochschule der IECLB studiert hatten, äußerten in der IECLB-Untersuchung, daß ihnen dort ein klares Konzept christlicher Ethik und Theologie gefehlt habe, das die bürgerliche Individualethik in Frage stellt. Es sei keine methodische Klarheit vermittelt worden, die gesellschaftlichen Probleme und die Bedingungen zu verstehen, die sie konstituieren, um nach einer theologischen Reflexion das pastorale Handeln zu kontextualisieren.

*Anstellungsformen*

Ein Großteil der brasilianischen Frauen war in den Jahrhunderten seit der Eroberung Lateinamerikas in der Land- und Hauswirtschaft ohne formale Anstellung in abhängigen Beschäftigungsverhältnissen tätig. Seit der Jahrhundertwende arbeiteten Frauen auch in der Industrie. Ein wachsender Teil nahm qualifizierte Arbeitsplätze im sekundären und tertiären Sektor ein, während gleichzeitig bis in die Gegenwart ein deutlicher Anteil von ihnen in diskontinuierlichen und informellen Beschäftigungsverhältnissen arbeitet. Der Anstellungsstatus der Theologinnen war zunächst unklar. Dann wurden für sie die gleichen Regelungen wie für ihre männlichen Kollegen angewandt, wobei ihnen als geschlechtsspezifisches Privileg der staatlich garantierte Mutterschaftsurlaub von 90 Tagen eingeräumt wurde. Grundsätzlich waren sie jedoch im Status von Selbständigen, die mit der jeweiligen Gemeinde ein Vertragsverhältnis eingingen, in dem sich diese zur Zahlung des für PastorInnen der IECLB vorgesehenen Unterhalts und der Versicherungsbeiträge zur kirchlichen Versorgungskasse FERAP verpflichtete.

Als ein Problem für die Anstellung insbesondere von Theologinnen, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren, sah es die Kirchenleitung an, daß es nur wenige Gemeinden gab, die in der Lage waren, für zwei Pastorate aufzukommen. Bis zu Beginn der 80er Jahre war jedoch die Einrichtung eines Pastorats an die Existenz einer Gemeinde gebunden, die die finanziellen Verpflichtungen eines Pastorats tragen konnte. Auch auf Initiative der Theologinnen, die Interesse an flexiblen Anstellungsformen hatten, in denen sie Teilzeit oder im Team arbeiten und mit ihrer Lebensform näher bei den Marginalisierten sein konnten, ließ die Kirchenleitung 1983 neue pastorale Anstellungsformen zu, deren kirchenrechtliche Konsequenzen lange nicht vollständig klar waren: TheologInnenehepaar in einem Pastorat, Teampastorat, TheologIn verheiratet mit Nicht-Pastor. Gleichzeitig zeigte die IECLB wenig Bereitschaft zur Bezahlung während des Mutterschaftsurlaubs aufgrund des Selbständigenstatus.

Auch nach der offiziellen Anerkennung der alternativen Formen des Pastorats blieb die Kirchenleitung bei der Praxis, bei TheologInnenehepaaren prinzipiell den Ehemann als Stelleninhaber anzusehen, an den sie die offizielle Korrespondenz richtete und das Weihnachtsgeld der EKD überwies. In vielen Fällen erhielten die Theologinnen sogar nicht einmal die bei der Verabschiedung der alternativen Pastoratsformen vorgesehene Anstellung mit einem Mindestlohn und mit einer entsprechenden Zahlung von Versorgungsleistungen bei der staatlichen Versicherungskasse. Die Kirchenleitung behandelte sie lediglich in der Qualität "Ehefrau".

Alleinstehende Theologinnen und verheiratete Theologinnen, deren Ehepartner einen kirchenfremden Beruf ausübte, sowie Theologinnen, die in alternativen Pastoraten arbeiteten, mußten oft monatelang oder jahrelang auf die offizielle Anstellung und Entlohnung warten. Da manche Pastoren in alternativen Pastoraten schneller berücksichtigt wurden, und da überdurchschnittlich viele Theologinnen in alternativen Pastoraten tätig waren, ist darin eine geschlechtsspezifische Diskriminierung zu sehen.

*Arbeitsfelder*

Jahrhundertelang ist die Mehrheit der brasilianischen Frauen in der Haus- und Landwirtschaft tätig gewesen. Durch die Industrialisierung und die Abwesenheit der Männer infolge des Kriegseinsatzes gerieten sie auch in den sekundären Bereich. Später übernahmen sie Aufgaben vor allem im tertiären Bereich, z.B. in Schulen und Büros, im Gesundheitswesen und im Dienstleistungsbereich. Die Vorschläge der brasilianischen Kirchenleitung beim Wechsel der ersten examinierten Theologinnen in kirchliche Arbeitsfelder orientierten sich an den auch in Deutschland üblichen Arbeitsfeldern für Theologinnen wie übergemeindlicher Dienst im Bereich der Kinder-, Jugend- und Frauenarbeit, Krankenseelsorge, Sozialarbeit und Religionspädagogik. Dagegen schienen ihnen Landgemeinden nicht geeignet aufgrund der physischen Anstrengungen bei vielen Predigtplätzen sowie der konservativen Mentalität, die sie den Landgemeinden zuschrieben.

Die Theologinnen selbst strebten z.T. aufgrund ihrer Vorerfahrungen Tätigkeiten im Bereich übergemeindlicher Tätigkeiten wie Jugendarbeit oder Seelsorge an. Teilweise wollten sie jedoch Gemeindepastorinnen werden. Dies gelang durch das Beharren und den Erfolg von Rita Panke als erster Gemeindepfarrerin. In den folgenden Phasen waren die Theologinnen etwa zur Hälfte in gemeindlichen Arbeitsfeldern, vor allem Landgemeinden, und zur Hälfte in alternativen Arbeitsfeldern tätig, die stärker eine sozialpolitische Prägung hatten (Indigena-, Gesundheits-, Peripheriearbeit sowie Bewußtseinsarbeit mit Betroffenen von Staudammprojekten) bzw. im schulischen Bereich lagen oder in der übergemeindlichen Frauenarbeit angesiedelt waren.

*Arbeitsbedingungen*

Ihre Wohnbedingungen bezeichneten die meisten Theologinnen als gut. Theologinnen, die in Gemeinden tätig waren, wohnten oft in einem der Gemeinde oder der Kirche gehörenden Pfarrhaus, während Theologinnen, die in alternativen Pastoraten arbeiteten, sich oft selbst eine Privatwohnung besorgt hatten. Eine ledige Theologin setzte entgegen den Gemeinderwartungen durch, daß sie alleine im Pfarrhaus wohnte und ein gastfreies Haus führte. Dagegen bekam eine junge alleinstehende Theologin über längere Zeit keinen eigenen Wohnraum von ihrer Gemeinde zur Verfügung gestellt.

Die meisten Theologinnen, insbesondere Gemeindepastorinnen, verfügten über einen Dienstwagen. Theologinnen, die in einem Projekt arbeiteten, bekamen teilweise durch die Vermittlung des

Projektträgers ein Fahrzeug. Schwierigkeiten mit den notwendigen Absprachen hatten manche TheogInnenehepaare in einem Pastorat, die sich einen Wagen teilen mußten.

Als Problem empfanden es viele Theologinnen, ihre berufliche Arbeit mit einem befriedigenden Privatleben zu verbinden. Für verheiratete Theologinnen mit Kindern war vor allem die ungeregelte Arbeitszeit ein Problem, wobei sie es in unterschiedlicher Form lösten, einige mit Hilfe einer Hausangestellten, manche durch teilweise oder völlige Aufgabe der Berufstätigkeit. Entsprechend dem Anstieg verheirateter erwerbstätiger Frauen in der brasilianischen Gesellschaft ist jedoch auch bei einem großen Teil der erwerbstätigen IECLB-Theologinnen eine Verbindung zwischen Erwerbsarbeit und Familienarbeit zu beobachten. Probleme sah vor allem auch die Kirchenleitung auf verheiratete Theologinnen aufgrund ihrer Lebensform zukommen. Waren sie mit einem Ehemann verheiratet, der einen anderen Beruf ausübte, galten sie als nicht allgemein verfügbar. Waren sie mit einem Berufskollegen verheiratet, befürchtete die Kirchenleitung eine Konkurrenz zwischen den Ehepartnern und sah Schwierigkeiten darin, daß nur wenige Gemeinden zur Bezahlung von zwei vollen Pfarrgehältern in der Lage waren. Zugleich legte sie die Pastorin in dieser Konstellation auf die Rolle der Ehefrau fest, die sich - wie die Pfarrfrauen der vorherigen Generationen - "mit der durch das Ehepaar übernommenen Arbeit identifiziert“. Obwohl die Kirchenleitung eine vorbildliche christliche Lebensführung der Pfarrfamilie anstrebte, nahm sie zugleich bei der Entsendung der Pastorinnen wenig Rücksicht auf deren familiäre Situation und war nur in einzelnen Fällen bereit, während des Mutterschaftsurlaubs, der den Theologinnen wie allen brasilianischen Arbeitskräften zustand, eine Vertretung zu bezahlen.

Die Lohndifferenz, die in der brasilianischen Gesellschaft entsprechend den Kriterien Geschlecht, Alter, Familienstand, Hautfarbe, Qualifikationen bestand, zeigte sich teilweise auch bei dem Gehalt der Theologinnen im Verhältnis zu dem ihrer männlichen Kollegen. Sie war stark von ihrer Lebensform, vom Arbeitsbereich und von der Region abhängig. Alleinstehende Theologinnen, die in traditionellen Gemeinden tätig waren, erhielten in der Regel den von der IECLB für ihre Pastoren vorgesehenen Lohn in Höhe von fünf Mindestlöhnen plus Ortszuschlag und Dienstalterzulage. Diese Zulage legte in der Regel die Gemeinde fest. Manche Gemeinden verdoppelten dadurch den Grundlohn. Theologinnen, die mit Männern anderer Ausbildung verheiratet waren und in einer Gemeinde tätig waren, erhielten in der Regel auch ihren Lohn in der regulären Höhe. Dagegen mußten Theologinnen, die in Projekten arbeiteten, oft erhebliche Zeit auf eine finanzielle Entgeltung ihrer Arbeit warten. Sie erhielten oft lediglich den Grundlohn ohne Zulagen.

Am kompliziertesten stellte sich die Situation von Theologinnen dar, die mit einem Berufskollegen verheiratet waren. Wenige dieser Theologinnen erhielten wie ihr Ehemann ein volles Gehalt. Lediglich in einem Fall hatte die Theologin die voll bezahlte Stelle übernommen und ihr Ehemann eine Teilstelle. In vielen anderen Fällen verhielt es sich umgekehrt: Die Theologin hatte eine Teilstelle im gemeindlichen oder übergemeindlichen Bereich und erhielt dafür ein bis drei Mindestlöhne. Die Theologinnen waren mit diesen Einzelfallregelungen unzufrieden und forderten transparente Regelungen. Diese erschienen insbesondere innerhalb der Projektarbeit möglich. Die jeweiligen Mittel dafür beantragte und verwaltete die Kirchenleitung. Hinzu kam, daß sich die ökonomische Lage Brasiliens im Laufe der 80er Jahre dramatisch verschärft hatte und ein PastorInnengehalt kaum noch ausreichte für den Unterhalt einer Mittelschichtsfamilie. Gleichzeitig betonten viele der Theologinnen, daß ihre Entlohnung wesentlich besser war als die der Mehrheit der brasilianischen Frauen, die nur über ein Einkommen von bis zu 1,5 Mindestlöhnen verfügten. Theologinnen, die nicht mit einem

Berufskollegen verheiratet waren, erhielten durchschnittlich eine bessere Entlohnung als Frauen in anderen qualifizierten Berufen, die nur 40-60% des jeweiligen Männerlohns erhielten.

Abhängig von der Besoldung der Theologinnnen waren auch ihre Beiträge zur Sozialversicherung. Ledige und verheiratete Theologinnen in vollen Pastoratsstellen in Gemeinden und Projekten zahlten ihre Anteile zur kirchlichen Versorgungskasse FERAP. Die Gemeinden bzw. bei Projekten die Kirchenleitung leisteten den Arbeitgeberanteil. Bei Theologinnen, die teilbeschäftigt waren bzw. sich mit ihrem Ehemann das Pastorat teilten, war in der Regel der Ehemann voll in der kirchlichen Versorgungskasse versichert, während die Theologin überhaupt nicht versichert war oder lediglich Anteile über ein bis zwei Mindestlöhne an das staatliche Versorgungssystem bezahlte. Nur in einem Fall war es umgekehrt. Dies war auch erst seit Inkrafttreten der neuen brasilianischen Verfassung von 1988 möglich, die die gleichen Rechte und Pflichten für Männer und Frauen in ehelichen und unehelichen Lebensgemeinschaften festegte.

*Geschlechterverhältnis und Berufsbild*

Während in der brasilianischen Gesellschaft praktisch in vielen Familien, vor allem in den Städten, ein Bruch mit der Ideologie stattgefunden hat, daß der Mann Familienernährer und alleiniger Entscheidungsträger sei, versuchte die Kirchenleitung der IECLB so weit es ging, an diesem Familienideal festzuhalten. Obwohl sie seit Ende der 70er Jahre einen stärker egalitären Diskurs hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses vertrat und dieses auch in der Ökumene präsentierte, versuchte sie vor allem bei TheologInnenehepaaren eine geschlechtshierarchische Lebensform durchzusetzen. Die Theologinnen verstand sie eher als nebenerwerbstätige Ehefrauen. Allerdings erkannte die Kirchenleitung bei ihren Neuregelungen der Richtlinien für das pastorale Amt die Existenz von Theologinnen an und betonte auch in offiziellen Stellungnahmen die gleiche, teilweise sogar größere Kompetenz von Theologinnen für die pastorale Arbeit, mit Ausnahme in den Gemeinden im Landesinneren mit vielen Filialgemeinden.

Die Theologinnen, die ein egalitäres, ein komplementäres oder ein frauenzentriertes Verständnis der Geschlechterdifferenz hatten, vertraten entsprechend unterschiedliche Konzeptionen der pastoralen Arbeit. So verstanden manche ihre Arbeit als gleichartig der ihrer männlichen Kollegen. Andere plädierten eher für eine Kooperation von Mann und Frau aufgrund ihrer unterschiedlichen Fähigkeiten. Die jüngeren Theologinnen wollten mit ihrer Arbeit vor allem den unterdrückten und armen Frauen eine Möglichkeit der Bewußtseinsbildung und Befreiung bieten.

Sie sahen in Kirche wie Gesellschaft die gleiche geschlechtshierarchische und rassistische Herrschaftstruktur, daß weiße Männer der Mittelschicht die Leitungspositionen innehatten und die Frauen an der Basis wichtige Aufgaben wahrnahmen, wobei einzelne von ihnen in Leitungsaufgaben eingebunden wurden. Insgesamt würden Frauen immer mehr Räume erobern. Die Kirche sahen sie gleichzeitig als eine Institution, die mit ihrer Dienstideologie Frauen mancherorts klein hielt, auf dem Land aber oft den einzigen Treffpunkt für Frauen darstellte, um eigenes Bewußtsein zu erlangen.

*Berufliche Organisation der Theologinnen*

Der Zusammenschluß der Theologinnen vollzog sich parallel zur Organisierung von Frauen in verschiedenen Bewegungen und Gruppen im gesellschaftlichen Bereich, die sich für eine Transformation der Gesellschaft und insbesondere der Frauenrealität seit Beginn der 80er Jahre einsetzten und dafür Konferenzen und berufsbezogene Versammlungen veranstalteten. Die Organisierung

der Theologinnen begann mit dem Zusammenwohnen der Frauen im Frauenflügel der Fakultät und erhielt wesentliche Impulse durch die Gründung der Frauen-Wohngemeinschaft außerhalb der Fakultät. Die Veranstaltung von feministisch-theologischen Seminaren an der kirchlichen Hochschule bot Möglichkeiten zur qualifizierten Arbeit. Charakteristisch für die Organisierung der brasilianischen Theologinnen ist ihre Suche nach Kontakten mit den Frauen anderer kirchlicher Frauenberufe wie den Katechetinnen sowie die Kooperation mit Gesellschaftswissenschaftlerinnen zur Analyse der brasilianischen Frauenrealität. Eine wichtige Rolle spielten auch die ökumenischen Treffen mit den Theologinnen anderer Konfessionen und Kontexte. Für die Theologinnen selbst waren ihre jährlichen Treffen wichtig, um sich über ihre Erfahrungen auszutauschen, eine feministische Analyse der gesellschaftlichen, kirchlichen und theologischen Situation vorzunehmen, Konzeptionen für spezielle Frauenpastorate aufgrund einer feministischen Perspektive zu entwerfen, als Berufsgruppe geschlechtshierarchische Diskriminierungen in den Arbeitsbeziehungen zu bekämpfen, statt sich als Einzelfall behandeln zu lassen.

*Das Verhältnis zu den anderen Frauen im gesellschaftlichen Kontext*

Angesichts der großen Differenzen in den Lebensverhältnissen brasilianischer Frauen aufgrund ihrer sozioökonomischen Klassenzugehörigkeit ordneten sich die Theologinnen eindeutig der Mittelschicht zu, entsprechend ihrer ökonomischen Verhältnisse bezüglich Lohn, Wohnung, Ernährung, Kleidung, Bildungs-, Rede- und Entscheidungsmöglichkeiten, Zugang zu Information und Kommunikation, Reisemöglichkeiten. Einige nahmen ihre Einordnung aufgrund ihrer Ausbildung zur denkenden Elite vor. Ihren Umgang mit ihrer privilegierten Stellung wollten sie verantwortlich und bewußt wahrnehmen, um damit die Marginalisierten zu befähigen, ihre Situation zu verbessern. Sie wollten diese im Konfliktfall unterstützen und ihnen helfen, eigene Kompetenzen zu entwickeln und den theologischen Diskurs weiterzuentwickeln, daß er zum Erkennen und Reflektieren dieser Situation sowie einer befreienden Verkündigung nützlich werde. Die Theologinnen wollten ihren Beitrag zu den Volksbewegungen leisten. Sie kritisierten die Arbeit der Frauenhilfegruppen, soweit diese nur zur Elitebildung innerhalb der Gemeinde beitrugen und nicht die Lebensrealität der marginalisierten Frauen im Blick hatten. Diese Zielsetzung hatte für die meisten Theologinnen der IECLB in den 80er Jahren Priorität. Sie strebten die Befreiung und Selbstbestimmung aller Frauen und aller anderen Unterdrückten an und entwickelten Pastoratsformen, in denen sie spezifische Aspekte der Lebensrealität von Frauen in befreiender Weise mitleben und verändern wollten: Indigenasfrauen, Peripheriebewohnerinnen, Mädchen, OASE-Frauen, kranke Frauen. Auch die Idee des ökumenischen Zentrums eines Frauenpastorats zielte darauf ab. Allerdings wiesen sie bei ökumenischen Treffen auch wiederholt darauf hin, daß die sogenannten Frauenfragen in der Regel gesellschaftliche Probleme seien und nicht nur Frauen betreffen.

*Explizite Äußerungen*

Mitglieder der Kirchenleitung der IECLB verwiesen 1980 zunächst auf den gesellschaftlichen Machismo, um die verspätete Entwicklung der Theologinnenarbeit zu begründen. Auch in der Gegenwart erschwere es die Tradition des dominanten, autoritär geprägten Auftretens von Männern in der Öffentlichkeit, daß die Theologinnen eine eigene Weise des Pastorats entwickeln. Im Unterschied zur Zeit Jesu sei die gegenwärtige Gesellschaft jedoch mit dem Prinzip der Gleichberechtigung konfrontiert, das sich allmählich durchsetze. Entsprechend mußten die Theologinnen

wie andere erwerbstätige Ehefrauen und Mütter im brasilianischen Kontext nach Möglichkeiten einer Vereinbarung von Familie und Beruf suchen. Die männlichen Kollegen der Theologinnen befürchteten, daß die Theologinnen wie Frauen in anderen Berufen bereit wären, zu einem geringeren Lohn zu arbeiten. Damit könnten sie den Kämpfen der Pastoren um Lohnerhöhungen schaden.

Die Kirchenleitung wies bei der Konzeption der "neuen Formen des Pastorats" darauf hin, daß nach der damaligen brasilianischen Verfassung der Mann nicht finanziell von seiner Ehefrau abhängig sein konnte und eine Teilung der Versicherungsleistungen zur kirchlichen Versorgungskasse FERAP nicht möglich sei. So waren die geschlechtshierarchischen Regelungen des Kontextes auch für kirchliche Regelungen maßgeblich. Entgegen diesem Verweis der Kirchenleitung auf die geschlechtshierarchischen Bestimmungen im gesellschaftlichen Kontext wies eine Gemeinde auf die gesellschaftliche, in der Kirche bisher unzureichend beachtete Norm hin, daß jeder Mensch für seine Arbeit bezahlt werde und nicht die Ehefrau umsonst mitarbeite. Die Theologinnen hielten eine umfassende Transformation der gesellschaftlichen und kirchlichen Arbeit für nötig, die sie gleichermaßen von machistischen, autoritären, rassistischen und sexistischen Strukturen geprägt sahen, die der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems dienten. Ihr Ziel war eine Befreiung der Frauen in Gesellschaft und Kirche. Sie hielten dafür eine Veränderung und Beachtung der nationalen und internationalen Kontextbedingungen nötig.

### 5.2. Der Einfluß der kirchlich-institutionellen Strukturen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Die Partizipation verschiedener kirchlich-institutioneller Organe*

Die Entwicklung der Theologinnenarbeit wurde zunächst durch die Zustimmung einiger kirchenleitender Personen zum Studienbeginn einzelner Frauen an der kirchlichen Hochschule und dann zum mehrmonatigen Gemeindepraktikum ermöglicht. Als zweite institutionelle Größe spielte der Rektor und das Kuratorium der erst Ende der 40er Jahre gegründeten kirchlichen Hochschule eine wichtige Rolle mit ihren Überlegungen zur Anzahl der Theologiestudentinnen und der Praxis der unbeschränkten Aufnahme. In einer späteren Phase gingen von dort strukturelle Analysen über die Insuffizienz der bisherigen Regelungen und Anregungen für die Einsetzung einer Kommission zur Erarbeitung "neuer Formen des Pastorats" aus. Der Leitungsrat der erst 1968 offiziell gegründeten IECLB spielte zunächst beim Übergang der Theologinnen in den Pfarrberuf eine sehr restriktve Rolle. Er stellte eher zögerlich überhaupt Überlegungen zur Verwendung der Theologinnen an und wollte dann diese als überregionale Koordinatorinnen der kirchlichen Frauenhilfe einsetzen. Erst angesichts der bestandenen Examina einiger Theologinnen stellte er praktische Überlegungen an. Angesichts der gelingenden Praxis der ersten Gemeindepastorinnen griff er dann das ökumenische und kirchliche Interesse auf und schickte die Theologinnen als Attraktionen zu kirchlichen Veranstaltungen, politischen Treffen und ökumenischen Ereignissen. Mit dem Interesse an alternativen Pastoraten hatte die Kirchenleitung eher Schwierigkeiten, obwohl sie offiziell als missionarische Kirche mit Bezug auf die gesellschaftliche Realität Brasiliens wirken wollte. Sie ließ sich jedoch darauf ein, daß eine Kommission, in der Vertreter der Kirchenleitung, Hochschulprofessoren, Pastorinnen und Theologiestudentinnen vertreten waren, Vorschläge für neue Konzeptionen des Pastorats entwarf und akzeptierte diese. Ihr eigenes Interesse war es vor allem, Regelungen für TheologInnenehepaare und Theologinnen zu finden, deren Ehepartner einen anderen Beruf hatte.

In der Praxis blieb es oft bei einem geschlechtshierarchischen Umgang, z.B. indem Theologinnen nur in der Qualität der Ehefrau ihres Mannes betrachtet wurden. Auch nach der Verabschiedung der neuen Formen des Pastorats war die Kirchenleitung teilweise wenig hilfreich, Theologinnen bei der Gemeindesuche zu unterstützen. Allerdings erkannten sie bei der Überarbeitung der Richtlinien für das pastorale Amt die Existenz der Theologinnenarbeit durch entsprechende Formulierungen und die Regelung des Mutterschaftsurlaubs als spezielle Form der Beurlaubung an. Das Generalkonzil der IECLB scheint nur bei der Verabschiedung der neuen Richtlinien für die pastorale Arbeit beteiligt gewesen zu sein. Die Versicherungskommission, die mit der Verfahrensregelung für die Regelungen der Versicherungsfragen hinsichtlich der neuen Formen des Pastorats beauftragt worden war, legte offensichtlich längere Zeit keinen ausgearbeiteten Vorschlag vor.

Institutionelle Organe auf der nachgeordneten Ebene scheinen teilweise vermittelnd, so der Distriktspfarrer im Falle Lori Altmanns, oder parteilich, wie z.B. im Falle Marga Rothes, eingegriffen zu haben. Einzelne Referenten in der kirchlichen Verwaltung der IECLB verhielten sich dagegen eher restriktiv und diskriminierend gegenüber der Theologinnenarbeit.

*Die Einmischung weiterer Gruppierungen, Einzelpersonen und Institutionen*

Zur Realisierung ihres Studienwunsches wurden viele Theologinnen von Menschen aus ihrem Lebenskontext ermutigt, die in einer engen Beziehung zur Kirche standen, wie Pfarrer und Pfarrfrauen, Religionslehrer und Diakonissen. In ihren Herkunftsfamilien stieß ihr Berufswunsch dagegen nur manchmal auf Unterstützung, öfter jedoch auch auf heftige Ablehnung. Manche Professoren an der kirchlichen Hochschule nahmen die Theologinnen eher mit Zurückhaltung auf, akzeptierten sie dann aber nach Erweis ihrer intellektuellen Fähigkeiten. Das feministisch-theologische Engagement der Frauengruppe an der Fakultät befremdete zuerst die Mehrzahl der Professoren. Einzelne unterstützten es dann jedoch in der Form, daß sie feministische Themen in offizielle Seminare aufnahmen. Mehrere Theologinnen erhielten von Dozenten der kirchlichen Hochschule eine Empfehlung für ein Auslandsstipendium.

In den Bemühungen um die Anerkennung der alternativen Pastorate und beim Gewinnen von Aufmerksamkeit für diskriminierende Umgangsformen der Kirchenleitung mit der Theologinnenarbeit spielte die kirchliche Hochschule seit Anfang der 80er Jahre eine große Rolle, da von dort mehrmals größere Öffentlichkeitsaktionen ausgingen, z.B. durch offene Briefe. Auch einzelne Leiter kirchlicher Institutionen und Einrichtungen, wie der Präsident der Indianermissionsrates, Pastor Gierus, sowie die Kirchenzeitung der IECLB unterstützten durch Analysen und Veröffentlichungen die Theologinnen bei dem Versuch, Anerkennung für die von ihnen entwickelten neuen pastoralen Arbeitsformen zu finden. Die jungen Theologinnen, die in Gemeinden gingen, wurden dort nach einer ersten Kennenlernphase oft sehr gut akzeptiert aufgrund ihrer klareren Sprache und ihres weniger autoritären Auftretens. Probleme mit der Akzeptanz durch die Gemeinde hatten vor allem TheologInnenehepaare, deren Gemeinden oft ihr Bemühen um eine gleichberechtigte innerfamiliäre Arbeitsteilung nicht akzeptierten, sondern die Erwartung nach einem traditionellen Pfarrer und Pfarrfrau äußerten. Manche Gemeinden sahen in der Anstellung eines Theologlnnenehepaares auch eine günstige Möglichkeit, zwei qualifizierte Arbeitskräfte für einen Lohn zur Verfügung zu haben.

Am schwierigsten war für die Theologinnen das Verhalten mancher ihrer männlichen Kollegen. Manche belästigten sie z.T. schon während des Studiums mit der Projektion, die Frauen würden sich dort lediglich "einen Mann jagen" wollen. In der Berufspraxis waren einige Pastoren neidisch auf die besondere Aufmerksamkeit, die die Existenz der ersten Pfarrerinnen erregte und schwankten zwi-

schen Konkurrenz- und Ignoranzverhalten. In anderen Fällen kam es aber auch zu einer gelingenden Teamarbeit und Unterstützung für das Engagement der Theologinnen, daß ihre Arbeit anerkannt wird. Einen wichtigen Rückhalt stellten der Zusammenschluß der Theologiestudentinnen zu einer Frauengruppe und die Treffen der Pastorinnen mit den Theologiestudentinnen und mit den Katechetinnen sowie mit den Theologinnen anderer Kirchen und Länder dar.

*Das Verhältnis zu gesamtkirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüssen*

Ein Vertreter der Kirchenleitung, der Anfang der 70er Jahre an der Diskussion über die Theologinnenarbeit beteiligt war, berichtete, daß die Position in der Ökumene zur Theologinnenarbeit keine Rolle bei den Entscheidungen der IECLB gespielt habe Auch in den Dokumenten findet sich kein spezieller Hinweis darauf. Hinsichtlich der Überlegungen für Arbeitsfelder der Theologinnenarbeit scheinen allerdings die Regelungen in den deutschen Kirchen eine gewisse Beachtung gefunden zu haben.

Als die Gemeindepraxis der ersten Pastorin in der IECLB erfolgreich war, wurde diese zur Profilierung der IECLB als fortschrittlicher Kirche zu ökumenischen Treffen geschickt. Auch andere Theologinnen vertraten die IECLB bei Versammlungen des LWB und ÖRK in aller Welt. Innerhalb Brasiliens war die IECLB offensichtlich die erste Kirche, die Frauen ordinierte. Sie hatte damit einen Innovationseffekt für die anderen Kirchen.

Die Mehrzahl der Theologinnen pflegte in den 80er Jahren vor allem die ökumenischen Kontakte durch eine gemeinsame Arbeit vor Ort. Im Studium hatten sie durch die isolierte Lage der kirchlichen Hochschule nur vereinzelt Möglichkeiten zur Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen. Lediglich eine Theologin studierte an einer staatlichen Fakultät, wo die katholische Theologie prägend war. Mehrere Theologinnen verbrachten jedoch einen Teil ihres Studiums oder eine Qualifizierungsphase nach Studienabschluß in anderen Ländern und sammelten dort ökumenische Erfahrungen. Insbesondere die Theologinnen in missionarischen Pastoraten der Konvivenz arbeiteten oft in ökumenischer Kooperation. Diese fand in Form von gesellschaftlich-politischem Engagement, gemeinsamer Bibellektüre, ökumenischen Gottesdiensten und Seminaren statt. Insbesondere Ende der 80er Jahre gewannen für die feministisch-theologische Reflexion der pastoralen Arbeit ökumenische Theologinnentreffen große Bedeutung. Gleichzeitig kritisierten manche Theologinnen die weltweiten ökumenischen Bewegungen, da deren Ergebnisse für die Basisarbeit wenig Relevanz zeigten.

*Der Einfluß der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse*

Explizite Erwähnung fanden die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse Anfang der 80er Jahre, als die Kirchenleitung angesichts der Regelung der Versorgungsbezüge in alternativen Pastoraten feststellte, daß laut brasilianischer Verfassung der Mann nicht von der Frau ökonomisch abhängig sein könne. Ein Engagement der Kirche für eine Gleichberechtigung der Geschlechter in der brasilianischen Gesellschaft scheint jedoch aus diesem Konflikt nicht erwachsen zu sein, obwohl die IECLB Anfang der 70er Jahre nach einer intensiven Diskussion in der Erklärung von Curitiba ihre prophetische Verantwortung für die Demokratisierung und Neuordnung Brasiliens öffentlich deutlich gemacht hat. Umgekehrt bewirkte Ende der 80er Jahre die Überlegung einer Theologin, die Beschränkung eines TheologInnenehepaares auf eine Pfarrstelle hinsichtlich ihrer Verfassungsgemäßheit vor einem staatlichen Gericht prüfen zu lassen, daß ihre Arbeit zumindest eine minimale Anerkennung fand. Die Aufgabe einer sozioökonomischen Analyse der Frauensituation als eine Form des Beitrags zur von der IECLB angestrebten politischen Verantwortlichkeit als Kirche im

Kontext Brasiliens nahmen in den 80er Jahren hinsichtlich des Frauenaspektes vor allem die Theologinnen wahr. Die Änderung der brasilianischen Verfassung hinsichtlich eines gleichberechtigten Teilens der familiären und beruflichen Verantwortung zwischen Frauen und Männern 1988 fand bei der Kirchenleitung offenbar keinerlei Beachtung als Impuls für die eigene rechtliche Gestaltung.

*Die Beteiligung an der Transformation kirchlicher Arbeitsfelder*

Der Beginn der Theologinnenarbeit in der IECLB fiel in eine Phase der innerkirchlichen Neuorientierung über die Prioritäten kirchlichen Handelns in bezug auf die Herausforderungen des gesellschaftlichen Kontextes. Die ersten Überlegungen der Kirchenleitung zielten auf eine Übernahme vor allem übergemeindlicher Arbeitsfelder durch die Theologinnen, in denen bis dahin kaum pastorale Mitarbeiter - aufgrund des kirchlichen Selbstverständnisses und des Pfarrermangels bei der Versorgung der Gemeindeglieder - tätig gewesen waren. Die ersten Theologinnen strebten jedoch ein Gemeindepfarramt an, da ihrer Meinung nach auch für sie Basiserfahrungen in der Gemeinde für die Übernahme übergemeindlicher Aufgaben eine sinnvolle Voraussetzung waren.

Ein Interesse an einer pastoralen Arbeit außerhalb der tradititonellen Gemeinden kam bei ihnen angesichts der Diskussion um alternative Pastorate auf, deren Arbeitsfelder in gesellschaftlichen Brennpunkten wie Indigena-Arbeit oder Peripheriearbeit lagen. Bei dieser Tätigkeit sahen sie sich mit strukturellen Problemen der IECLB konfrontiert, die die Migrationsprozesse ihrer Mitglieder zur Gründung von immer mehr Gemeinden und Arbeitsfeldern herausforderten, obwohl gleichzeitig ihre Gesamtmitgliederzahl abnahm. Ein Akzent der Veränderung der kirchlichen Arbeitsfelder durch die Theologinnenarbeit lag auch in den dadurch verstärkten ökumenischen Kontakten vor Ort, den Beziehungen zu verschiedenen Volksbewegungen sowie dem Umgang mit verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen.

*Der Einfluß auf die Entwicklung des pastoralen Berufs*

Die ersten Theologinnen versuchten innerhalb des traditionellen Gemeindepfarramts eine Veränderung vorzunehmen, indem sie sich weniger autoritär verhielten. Sie pflegten einen eher demokratischen oder partizipatorischen Arbeitsstil. Während zu Beginn ihres Eintritts in den Pfarrberuf eher PastorInnen zur Gewährleistung der Gemeindegrundversorgung fehlten, sah sich die Kirchenleitung im Laufe der Zeit mit der Frage von Teilbeschäftigung, Stellenteilung, Gestaltungsformen für die Arbeit eines TheologInnehepaares bzw. einer TheologIn konfrontiert, dessen EhepartnerIn in einem anderen Beruf arbeitete. Gleichzeitig gab es Bestrebungen mancher Theologinnen, das Maß für die Subsistenz von TheologInnen nicht in der Mittelschichtszugehörigkeit, sondern in der Nähe zu den Marginalisierten zu suchen, mit denen sie im Pastorat der Konvivenz zusammenlebten und arbeiteten. Gleichzeitig verringerte sich der Kaufwert eines Pfarrlohns infolge der ökonomischen Lage Brasiliens dramatisch. Die Theologinnen stellten durch ihre Reflexionen neu die Frage nach dem Bezug zwischen Pastorat und Gemeinde bzw. Arbeitsfeld. Sie erprobten die pastorale Arbeit in neuen missionarischen Arbeitsfeldern. Durch ihre Beurlaubungen infolge Schwangerschafts- und Erziehungszeiten setzten sie in der Praxis durch, daß eine Unterbrechung der pastoralen Berufstätigkeit möglich war. Mancherorts wurden Vertretungen organisiert.

*Der Einfluß der Situation von Frauen in der Kirche auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit*

Manche der ersten theologisch interessierten Studienanfängerinnen waren von Frauen in kirchlichen Arbeitsverhältnissen wie Diakonissen, Pfarrfrauen, Katechetinnen in ihrem Studienwunsch unterstützt worden. Die Idee der Kirchenleitung, examinierte Theologinnen als Koordinatorinnen der Frauenhilfsarbeit OASE einzusetzen, stieß jedoch bei diesen auf Ablehnung. Auch die Theologiestudentinnen, die sich an der kirchlichen Hochschule zu einer feministisch-theologischen Frauengruppe zusammenfanden, kritisierten die traditionelle Arbeit der OASE-Gruppen und forderten eine Berücksichtigung anderer Frauen und Organisationsformen. Einige der Theologinnen engagierten sich für eine Veränderung der OASE-Gruppen vor Ort oder als regionale Orientatorinnen auf regionaler Ebene. Manche Theologinnen gründeten neue Frauengruppen, teilweise auch ökumenisch orientiert. Dies geschah vor allem in den Neusiedlungsgebieten und in alternativen Arbeitsfeldern, wo oft nur wenige lutherische Gemeindeglieder unter anderen Frauen lebten. Ein Ziel vieler Theologinnen für eine Neuorientierung der kirchlichen Frauenarbeit war es, daß die Mittelschichtszugehörigkeit der OASE-Frauen nicht mehr als Ghetto wirken sollte, sondern sie sich um die Lebensrealität der anderen Frauen, vor allem der marginalisierten Frauen in ihrem Kontext kümmern sollten. Ein zweiter Aspekt war, Frauen zu befähigen, Leitungpositionen in der Kirche einzunehmen und die sozioökonomische Situation zu reflektieren. Frauen wurden in den Leitungsrat der IECLB gewählt. Neben den OASE-Frauen waren auch die Katechetinnen und Diakonissen teilweise wichtige Kooperationspartnerinnen der Theologinnen.

### 5.3. Theologische Aspekte der Entwicklung der Theologinnenarbeit

*Geschlechterverhältnis*

Die Mehrzahl der ersten Theologinnen vertrat unter Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau ein egalitäres Geschlechterverhältnis: Männer und Frauen sind gleichermaßen fähig, die Anforderungen des Pfarramtes zu bewältigen. Eine Theologin plädierte für ein stärker komplementäres Verständnis unter Hinweis auf jeweils unterschiedliche Kompetenzen von Männern und Frauen. Die Kirchenleitung vertrat in ihrer theologischen Begründung ein egalitäres Verständnis, sah sich jedoch aufgrund verschiedener Aspekte zu einer Berücksichtigung geschlechtshierarchischer Stereotypen veranlaßt. So stellte sie die Behauptung auf, Frauen seien von Natur aus schwächer und deshalb nicht in der Lage, Landgemeinden mit vielen Familien zu versorgen. Die Gesellschaft sei machistisch und dies wirke sich auch in Form einer konservativen Mentalität der Landgemeindemitglieder aus. Prinzipiell sei jedoch ein großer Unterschied zu der Gesellschaft zur Zeit Jesu festzustellen, die durch eine starke Unterdrückung der Frauen gekennzeichnet war, aus der Jesus Frauen befreite. Aufgrund des gesellschaftlichen Usus seien vor allem die Frauen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit der Sexualität verpflichtet. Es bestehe die Gefahr, daß Männer vom Inhalt der Rede einer Frau durch ihr Äußeres abgelenkt würden. Wegen ihrer Mutterschaft können sie in Konflikte zwischen Beruf und Familie kommen, die sie in Absprache mit dem Gemeindevorstand und dem Ehemann, wie andere Frauen in dieser Situation, bewältigen müssen. Allerdings sahen sie auch die Gefahr, daß die Frauen trotz dieser Handicaps, wegen ihres sympathischeren Auftretens, eine Konkurrenz für männliche Theologen darstellen könnten. Dies könnte insbesondere für TheologInnenehepaare ein Problem werden.

Die Theologinnen, die in den 80er Jahren ihr Studium abschlossen und in den Pfarrberuf gingen, vertraten vor allem ein feministisch-befreiungstheologisches Geschlechterverständnis. Sie gingen von einer Analyse der Realität von Frauen in Gesellschaft und Kirche aus und stellten die patriarchalen Denkmuster in Frage. Sie wiesen auf die Differenz von Frauen verschiedener Klassen hin und riefen die Frauen dazu auf, mit diesem Unterschied bewußt umzugehen. Sie forderten eine Teilnahme der Frauen an Leitungspositionen und Ausbildung. Ihrer Meinung nach hatten die Frauen eine umfassendere Realitätssicht als die Männer, da sie in ihren verschiedenen Lebensbereichen existenziell mit Fragen von Leben und Tod konfrontiert waren. Sie bezogen sich auf biblische Frauengestalten wie Hanna, Maria und Jael, die Hoffnung für ihr Volk bedeuteten.

*Biblische Hermeneutik*

Die Kirchenleitung der IECLB sah keinen Anlaß zu biblischen Einwänden gegen die Mitarbeit von Theologinnen im pastoralen Amt und ihre Ordination. Sie ging vielmehr von der Gleichheit und Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau vor Gott aus, die durch die Beteiligung von Frauen sogar noch deutlicher verkündigt werden könnte. Jesus habe die Frauen aus der Unterdrückung befreit. Das Neue Testament schildere Frauen als Trägerinnen des Geistes und Paulus berichte von ihrem Predigen. Die Theologinnen beschäftigten sich in den 80er Jahren unter Verwendung einer feministisch-befreiungstheologischen Hermeneutik mit den Frauen in der Bibel und sahen in ihnen Paradigmen für ihr eigenes Engagement. So interpretierten sie Ruth, Debora, Maria, Jael als Frauen, die im Zentrum der Konflikte, im Kampf der Verzweiflung sich engagierten. Hanna, Judith und Maria waren in ihren Augen Frauen, die Hoffnung für das Volk Gottes verkörperten und deutlich ein mutiges eigenständiges Vorgehen zeigten, das auf ihre gesellschaftliche Situation bezogen war. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre rückten die Passagen der Bibel in den Mittelpunkt, in denen weniger heroische und weniger eindeutig positive Frauengestalten anzutreffen waren, so z.B. die Geschichte in Richter 19 von der Gewalt gegen Frauen und der Konflikt zwischen Maria und Martha (Lk 10). Die samaritanische Frau wurde als marginalisierte Frau verstanden. Die gekrümmte Frau interpretierten sie als Paradigma für die zum Schweigen gebrachten Frauen, die sich aufrichteten. Sie betonten, daß die Bibel und ihre Frauengestalten nicht von neuem sakralisiert werden dürften, sondern die Bibel mit einer Hermeneutik des Verdachts gegen die dort anzutreffenden Strukturen und Denkmuster zu lesen sei. Dieser Vorbehalt bei gleichzeitig intensiver gemeinsamer Bibellektüre gerade auch in ökumenischen Frauengruppen war für die feministisch-theologische Hermeneutik der Theologinnen bis Ende der 80er Jahre charakteristisch.

*Amtsverständnis*

Die Theologinnen der IECLB, die nach den ersten Konflikten um ihren Eintritt ins Gemeindepfarramt mit den gleichen Regelungen wie ihre männlichen Kollegen konfrontiert wurden, stellten im Laufe der Jahre, teilweise gemeinsam mit einer größeren Zahl von Pastoren, Anfragen an die Veränderbarkeit dieses Amtes. Dies betraf zum einen die Arbeitsfelder in der Gemeindearbeit, in der die befreiungstheologische Beschäftigung mit der konkreten Lebensrealität der Gemeindeglieder stärker berücksichtigt werden sollte, und zum anderen die Schaffung neuer missionarischer Arbeitsfelder in Brennpunkten der brasilianischen Lebensrealität, wie z.B. zur Lebenssituation von FavelabewohnerInnen, Menschenrechtsverletzungen und Gesundheitsfragen. Prinzipiell schätzten die Theologinnen die Vielfalt ihres Berufs und die Möglichkeit intensiver theologischer Arbeit. Sie plädierten für eine stärkere Berücksichtigung der Zielgruppen Jugend, Frauen und Kinder in

der pastoralen Arbeit und für neue Arbeitsformen wie Reflexionsgruppen, um über die Verbindung von Glauben, Leben und Bibel neu nachzudenken, sowie für praktische Projekte zur Bewältigung der Herausforderungen der jeweiligen lokalen Realität.

Hinsichtlich der Bezahlung stellten sie die Orientierung an der Mittelschichtszugehörigkeit und das Verständnis einer Familienbesoldung in Frage. Sie plädierten für eine Trennung der Bezahlung von einer konkreten Gemeinde und statt dessen für eine Umschichtung von Finanzen zugunsten alternativer Pastorate. Sie erwogen auch die Möglichkeit, daß TheologInnen eine zweite Ausbildung absolvieren und dann die pastorale Arbeit mit der Berufsarbeit verbinden. Die enge Abhängigkeit von einer Gemeinde wurde kritisiert. Hinsichtlich der zeitlichen Gestaltung der pastoralen Arbeit traten sie für ein Recht auf freie Tage und Teilbeschäftigungsmöglichkeiten ein. Die Lebensform der pastoralen MitarbeiterInnen sollte in Zukunft in größerer Freiheit und Distanz zur Arbeit gestaltet werden. Die privaten Wohnräume sollten von den Gemeinderäumen getrennt werden, und es sollten weniger Eingriffe ins Privatleben möglich sein, z.B. durch Disziplinarprozeßandrohungen bei Scheidungen, durch die Verpflichtung zur IECLB-Mitgliedschaft des Ehepartners oder durch fehlende Vertretungsregelungen bei Schwangerschaft. Das Amt wollten sie stärker kollegial ausüben. Die Gemeindeglieder, ökumenische PartnerInnen, pastorale KollegInnen sowie Volksbewegungen sahen sie als mögliche KooperationspartnerInnen an.

*Kirchliche Ordnung und Kirchenrecht*

Die Theologinnen wollten eine demokratische, partizipatorische, kooperationswillige und weniger autoritäre Kirchenordnung, in der auf dezentraler Ebene mit den Betroffenen Entscheidungen gefällt werden sollten. Prinzipiell stimmte dem die Kirchenleitung zu und ging auch auf die Initiative ein, statt vieler Einzelfallentscheidungen neue Regelungen für neue Formen des Pastorats zu schaffen sowie schließlich Ende der 80er Jahre das Regulamento für das Ministério pastoral neu zu formulieren, um alle Bestimmungen in einen Rahmen zu integrieren.

Nach Meinung vieler Theologinnen sollte die IECLB mit ihrer Evangeliumsverkündigung insbesondere auch die Menschen erreichen, deren Unterdrückung besonders groß war und die wenig Unterstützung fanden. Sie wollten im Gottesdienst, in den Glaubens- und Lebensformen der Gemeinden stärker nach solchen Ausdrucksmöglichkeiten suchen, die von gleichberechtigter GefährtInnenschaft zeugten. Die Laien sollten mehr Gewicht auf Gemeindeebene erhalten und ihnen sollten Ausbildungskurse angeboten werden, in denen sie ihre Kompetenz stärken könnten.

Das Kirchenrecht sollte die arbeitsrechtliche Position der MitarbeiterInnen stärken, auch gegenüber Gemeinde und Kirchenleitung. Es sollte experimentell sein, um Erprobungen zuzulassen. Die kirchliche Bürokratie und ihr hierarchischer Aufbau sollten reduziert und die Entscheidungstruktur transparenter werden.

*Ökumene, Kircheneinheit, Konfessionsspezifika*

Die Kirchenleitung äußerte, daß sie keine ökumenische Rücksicht bei den ersten Entscheidungen über die Theologinnenarbeit genommen habe. Später erregte die Existenz der ersten lutherischen Pastorinnen ökumenische Aufmerksamkeit in der brasilianischen Ökumene. Im Vordergrund des ökumenischen Engagements der Theologinnen standen ihre Kontakte in ihren Arbeitsfeldern mit Menschen anderer Konfessionen, Religionen und Kulturen. Ihre Perspektive war insofern mehr auf das ökumenische Zusammenleben in einem "Haus" unter respektvoller Anerkennung der anderen ausgerichtet als auf dogmatische Gespräche über Kircheneinheit. Eine positive Bewertung fanden

ökumenische Theologinnentreffen auf nationaler, kontinentaler und internationaler Ebene, bei denen eine gemeinsame Situationsanalyse vollzogen und Perspektiven entworfen wurden. Manche Theologinnen äußerten sich hingegen skeptisch, ob die Ergebnisse von Weltökumenetreffen für die Arbeit an der Basis fruchtbar wären. Auch die Weltgebetstagsmaterialien und die Ökumenische Dekade der Frau empfanden einige Theologinnen als stark von außen aufgesetzt.

Positiv an der eigenen konfessionellen Identität bewerteten sie die Betonung der Rechtfertigung aus Glauben, die Freiheit eines Christenmenschen, den Zugang zur Heiligen Schrift in der Landessprache und das allgemeine Priestertum aller Gläubigen. Diese Aspekte der lutherischen Theologie versuchten sie aus befreiungstheologischer Sicht neu zu interpretieren, um die lutherische Kirche von ihrer pfarrer- und ethnozentrischen Identität und einem starren Traditionalismus zu befreien.

# Teil E: Resümee - Die Kontextualität der Theologinnenarbeit

## 1. Vorbemerkungen

Die Untersuchung der historischen Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens sowie der subjektiven Reflexionen der Theologinnenpraxis, wie sie die Auswertung der Interviews mit Theologinnen aus den drei Kirchen präsentierte, machen deutlich, daß sowohl theologische Aspekte und spezifische Faktoren des jeweiligen sozioökonomischen und kirchlich-institutionellen Kontextes als auch subjektive Einschätzungen einzelner Beteiligter die Entwicklung der Theologinnenarbeit beeinflußten. Die Art der Quellen, wie z.B. Synodenprotokolle, kirchliche Stellungnahmen, Ausschußberichte, Gesetzestexte und die mündlichen Berichte in den Interviews, brachte es mit sich, daß bestimmte Sprach- und Denkformen vorherrschten, die in der Regel auf theologische Reflexionsformen und Einsichten aus dem theologischen Diskurs der jeweiligen Zeit bzw. vorheriger Phasen zurückgriffen. Insgesamt hat sich im Laufe der Diskussion über die Theologinnenarbeit bei der Mehrheit der an dieser Diskussion in kirchlichen Entscheidungsgremien Beteiligten die Einsicht von der theologischen Verantwortbarkeit der Frauenordination durchgesetzt. Dies ist meines Erachtens mit auf eine Veränderung des sozialethischen, des hermeneutischen, des ekklesiologischen und des ökumenisch-theologischen Diskurses in den reformatorischen Kirchen zurückzuführen. So ist die sich mehr und mehr ausbreitende Befürwortung der Frauenordination in den verschiedenen Kirchen nicht als modische Anpassung an den Zeitgeist[1] oder als Notmaßnahme angesichts von Pfarrermangel[2] zu verstehen, sondern als Konsequenz einer breiten Akzeptanz neuer theologischer Einsichten. Diese wurden inspiriert von biblischen Impulsen und reformatorischen Erkenntnissen. Sie geben Anstöße für eine Weiterführung des interkonfessionellen ökumenischen Dialogs über die Frage der Ordination theologisch gebildeter Frauen zum geistlichen Amt der Kirche.

Das Resümee der bei der Untersuchung der Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kirchen gewonnenen Ergebnisse für die Reflexion der Kontextualität der Theologinnenarbeit differenziere ich hinsichtlich der drei Aspekte der sozioökonomischen, der kirchlich-institutionellen und der ökumenisch-theologischen Kontextualität.

Jedes dieser drei Kapitel beginnt mit einem Vergleich der realen Einwirkungen bestimmter Faktoren auf die Theologinnenarbeit in den drei Kirchen. Dabei nehme ich auch Bezug auf die in der Literatur über die Entwicklung der Theologinnenarbeit angetroffenen Thesen.[3] An diesen Vergleich schließt sich eine Darstellung der jeweiligen kontextspezifischen und gemeinsamen Aspekte

---

1 So lautete oft der Vorwurf der Gegner der Frauenordination in den verschiedenen Konfessionen.

2 Diese Auffassung findet sich sogar noch in einem pastoraltheologischen Werk, das Ende der 80er Jahre erschienen ist, nämlich bei JOSUTTIS, Traum, in seinem Kapitel "Die Brüder (und Schwestern)“. Dort heißt es auf S. 161ff.: "Die Zulassung von Frauen zum protestantischen Pfarramt ist ja keineswegs das Ergebnis theologischer Einsicht gewesen, sondern verdankt sich den Zwängen gesellschaftlicher Entwicklung. Frauen wurde in diesem Jahrhundert das Recht der Kanzelverkündigung eingeräumt, weil die Männer wegen ihres Einsatzes im Krieg oder durch die Lage auf dem Arbeitsmarkt nicht in ausreichender Zahl zur Verfügung standen. (...) Es bleibt abzuwarten, was in den Gemeinden geschieht, wenn die ‘Zeiten der Not’ sich verändern, wenn auch in der Kirche nicht ein Mangel, sondern ein Überschuß an männlichen und weiblichen Arbeitskräften vorhanden ist und wenn eine wirkliche Wahl zwischen männlichen und weiblichen Bewerbern möglich wird. (...) Soziologische und religiöse Gesichtspunkte bilden an dieser Stelle ein scheinbar unentwirrbares Knäuel.“

3 Vgl. dazu die Zusammenfassung des Überblicks der Literatur über die Theologinnenarbeit in Teil A, 2.7.

an. In einem dritten Schritt werden die systematisch-theologischen Aspekte aufgegriffen und unter Rückgriff auf biblische, reformatorische und aktuelle theologische Ansätze reflektiert sowie Konsequenzen für die kirchliche und theologische Praxis aufgezeigt. Damit soll deutlich werden, daß die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den reformatorischen Kirchen hin zur Frauenordination eine theologisch reflektierte Entscheidung darstellt, die Impulse auch für den ökumenisch-interkonfessionellen Dialog über die Frauenordination gibt.

## 2. "Hier ist nicht männlich noch weiblich" (Gal 3,28) - Die sozioökonomische Kontextualität der Theologinnenarbeit

### 2.1. Ein Vergleich der realen Wechselwirkungen zwischen der sozioökonomischen Situation von Frauen und der Entwicklung der Theologinnenarbeit

In allen drei Gesellschaften bestanden keine rechtlichen Hindernisse mehr für einen akademischen *Bildungsweg* von Frauen, als die Diskussion über die Theologinnenarbeit aufkam. In Mecklenburg schränkte allerdings eine ideologische Beurteilung des individuellen gesellschaftlichen Engagements den Zugang zu höherer Schulbildung und Studium ein. Ökonomische Gründe bzw. der fehlende Zugang zu weiterführenden Schulen in ländlichen Gebieten begrenzten in Brasilien die Bildungswege von Frauen. In allen drei Gesellschaften bestand nach wie vor - im Fall der DDR trotz staatlicher Bestrebungen, Frauen auch in traditionelle Männerberufe zu bringen - eine Tendenz zu einer geschlechtsspezifischen Berufs- und Studienwahl. Alle drei Kirchen praktizierten in der Anfangszeit der Theologinnenarbeit eine über die gesellschaftlichen Beschränkungen hinausgehende Behinderung bzw. Einschränkung der Teilnahme von Frauen an den kirchlichen Bildungseinrichtungen, die auf den pastoralen Beruf vorbereiteten. In den 80er Jahren erwies sich in der bayerischen Kirche eine prinzipiell geschlechtsunspezifische Verlängerung der Ausbildungsphase bis zur Bewerbungsfähigkeit als geschlechtsspezifisch wirksames Hindernis im Blick auf die gleichberechtigte Partizipation beider Geschlechter an der pastoralen Arbeit.

Im Vergleich mit den in der Literatur geäußerten Auffassungen über die Relevanz der Bildungsmöglichkeiten war festzustellen, daß sich die Öffnung der staatlichen Universitäten für Frauen auch für die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Bayern und Mecklenburg als grundlegend erwiesen hat. Kirchliche Ausbildungsstätten hinkten mit ihren geschlechtsspezifischen Zulassungsbeschränkungen den gesellschaftlichen Regelungen hinterher. Die in den letzten Jahren in der ökumenischen Diskussion geäußerte Anregung zu geschlechtsspezifischen Spezialisierungs- und Ausbildungsprogrammen mit dem Ziel einer besonderen Berücksichtigung von Fraueninteressen fand in den drei untersuchten Kirchen bisher wenig Resonanz.

Hinsichtlich des *Verhältnisses zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Anstellungsformen* in den drei Kirchen ist festzustellen, daß in allen drei Gesellschaften bereits vor dem Beginn der Theologinnenarbeit rechtlich der Familienstand einer Frau nicht mehr maßgeblich für den Umfang ihrer Anstellung war. Allerdings bewirkte die Gesetzgebung gegen die sogenannten Doppelverdiener und die Einschränkung der Verbeamtung auf mindestens 35jährige ledige Frauen in den 30er Jahren in Deutschland eine vorübergehende Unterbrechung dieser rechtlichen Offenheit im staatlichen Bereich. Real wuchs in allen drei Gesellschaften die Zahl der erwerbstätigen Mütter und Ehefrauen im Untersuchungszeitraum allmählich, besonders deutlich in der DDR. Als neues Erwerbsarbeitszeitmodell speziell für Frauen in dieser Lebensform wurde die Teilzeitarbeit

eingeführt. In allen drei Kirchen bestand die Tendenz, die Anstellung der Theologin auch rechtlich von ihrer Lebensform abhängig zu machen. So stellten die ELKiB und die ELLM bis 1970 bzw. 1965 nur ledige Frauen für die pastorale Arbeit ein. Auch in den Zeiten der prinzipiellen kirchenrechtlichen Gleichstellung problematisierten alle drei Kirchen die Übernahme einer eigenständigen pastoralen Arbeitsstelle durch eine verheiratete Theologin, insbesondere durch eine mit einem Berufskollegen verheiratete Theologin. Sie begründeten dies teilweise mit der Schwierigkeit, zwei benachbarte besetzbare Pfarrstellen zu finden, und teilweise mit der Vermutung, daß ein doppeltes Einkommen in einer gesellschaftlichen Situation hoher Arbeitslosigkeit Anstoß erregen könnte. Außerdem befürchteten sie eine Konkurrenz der EhepartnerInnen. In allen drei Kontexten bestand in den 80er Jahren - analog zur gesellschaftlichen Situation - die Tendenz zu einer Flexibilisierung der pastoralen Arbeitsverhältnisse. Es wurde möglich, diese zeitlich einzuschränken und mit der Übernahme reproduktiver Aufgaben zu verbinden. Diese Möglichkeit nahmen vor allem verheiratete Theologinnen wahr, ähnlich wie auch andere Familienfrauen in den drei Gesellschaften. Damit verbunden war in allen drei Kontexten der Versuch von kirchenleitender Seite, die teilzeitbeschäftigten Theologinnen in den ungesicherteren arbeitsrechtlichen Status als Angestellte zu bringen statt sie wie ihre männlichen Kollegen und vollbeschäftigten Kolleginnen in beamtenähnliche Anstellungsformen bzw. als Selbständige mit eigenständiger pastoraler Versorgungskasse einzugruppieren. Sie begründeten dies mit der Flexibilität des Angestelltenstatus hinsichtlich einer Beurlaubung aus familiären Gründen bzw. einem einfacheren Wechsel in kirchliche Arbeitsbereiche, in denen MitarbeiterInnen im Angestelltenstatus tätig waren, und mit der Beschränkung der Teilnahme vollbeschäftigter PastorInnen an der pastoralen Versorgungskasse.. Die Synoden in Bayern und Mecklenburg erhoben dagegen Einspruch, weil sie darin eine erneute Diskriminierung der Theologinnenarbeit sahen. Die Aufforderung zu einer ehrenamtlichen Übernahme pastoraler Aufgaben analog früherer Frauengenerationen wurde in verschiedenen Phasen an die Theologinnen aller drei Kontexte herangetragen.

Der Vergleich mit den in der Literatur geäußerten Auffassungen bestätigte, daß die Theologinnen in den 50er und 60er Jahren einen eigenen Anstellungsstatus hatten und erst seit den 70er Jahren offiziell gleichberechtigt sind. Der Maßstab blieb aber der vollerwerbstätige männliche Pfarrer. Auf die Existenz und das Engagement verheirateter Theologinnen und auf die Initiative von Kirchenleitung und Theologinnen gehen Flexibilisierungsbestrebungen und Experimente mit anderen Anstellungsformen in allen drei Kirchen zurück. Die in der Literatur geäußerte Skepsis bestätigte sich teilweise, daß mit Hilfe der reduzierten Arbeitsformen die traditionellen Bilder von Pfarrfrau und männlichem Pfarrer als vollerwerbstätigem Hauptansprechpartner und der Theologin als teilzeitbeschäftigter Vertreterin weitergeführt werden. Bemerkenswert ist an den kirchlichen Regelungen gegenüber dem Status vieler Teilbeschäftigter in der Gesellschaft, daß in der bayerischen Kirche und teilweise in der mecklenburgischen Kirche auch teilbeschäftigte Theologinnen nach dem Beamtenrecht angestellt und sozialversichert sind.

Hinsichtlich der *Arbeitsfelder* ist im kirchlichen wie im gesellschaftlichen Bereich weiterhin eine Dominanz der pflegenden, lehrenden und erziehenden Tätigkeiten entsprechend dem bürgerlichen Frauenbild festzustellen.[4] So sollten auch die Theologinnen in Bayern und Mecklenburg ur-

[4] Zur Terminologie "bürgerliches Frauenbild“ und "geschlechtshierarchische Arbeitsteilung“ vergleiche die Reflexionen in der Darstellung der Anstöße aus der feministischen Theoriebildung in Teil A, 1.4.

sprünglich diakonische, pädagogische und seelsorgerliche Aufgaben vor allem an ihren Geschlechtsgenossinnen wahrnehmen und in den geschlossenen Räumen von Anstalten tätig werden. Die IECLB bot ihnen die Leitung der übergemeindlichen Frauenarbeit an. Das Gemeindepfarramt erschien den Kirchenleitungen zunächst aufgrund des öffentlichen Charakters der Verkündigung und der damit verbundenen Leitungsaufgaben gegenüber Männern als nicht geeignet für Frauen. In Bayern und Mecklenburg übernahmen die Theologinnen gerade auch in diesen Zeiten, als ihnen die pastorale Arbeit verboten war, teilweise interessante und verantwortungsvolle übergemeindliche Arbeitsfelder, z.B. in Bayern im Nationalsozialismus die Jugendarbeit auf landeskirchlicher Ebene, später die Arbeit mit alleinstehenden berufstätigen Frauen oder in Mecklenburg die Anstaltsseelsorge. In allen drei Kirchen suchten die Theologinnen auch nach ihrer prinzipiellen Gleichstellung neue kirchliche Arbeitsfelder, die sich um eine Vermittlung des Evangeliums in die gesellschaftlichen Strukturen hinein bemühten. In Bayern geschah dies vor allem im Bereich der Frauenarbeit (Mütterdienst, AFiK), in Mecklenburg durch die Anstaltsseelsorge und die Arbeit in Neubaugebieten, in Brasilien durch die Schaffung neuer pastoraler Arbeitsfelder und -formen in Solidarität mit den Marginalisierten. Leitungsaufgaben auf der mittleren Ebene haben inzwischen Theologinnen in allen drei Kirchen übernommen, wobei Mecklenburg offensichtlich den ersten Schritt machte. Auffällig war, daß einige der beteiligten TheologInnenehepaare, die sich eine Stelle teilten, teilweise eine ähnliche geschlechtsspezifische Arbeitsteilung praktizierten, wie sie zur Zeit der kirchenrechtlich vorgeschriebenen geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung für das Amt sui generis vorgesehen war.

So bestätigte sich die in der Literatur geäußerte These, daß die Arbeitsfelder von Theologinnen teilweise dem gesellschaftlichen Frauenstereotyp entsprachen, teilweise aber auch auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen reagierten. Ihre Teilnahme an Leitungspositionen war beschränkt, wobei dies teilweise auch auf das geringe Interesse der Theologinnen an repräsentativen und Verwaltungsarbeiten zurückzuführen war.

Die *Arbeitsbedingungen* der Theologinnen waren lange Jahrzehnte - entgegen den rechtlichen Regelungen in der jeweiligen Gesellschaft - schlechter als diejenigen ihrer männlichen Kollegen. Sie entsprachen jedoch weitgehend der realen geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext. Nach der rechtlichen Gleichstellung der Theologinnen blieb es in der Praxis dadurch bei einer geschlechtsspezifischen Regelung der pastoralen Arbeitsbedingungen, daß viele Theologinnen reduzierte Anstellungsverhältnisse hatten oder auf gering dotierten Stellen entsprechend ihrem inhaltlichen Interesse arbeiteten.

Die Theologinnen aller drei Kontexte sahen ihre Arbeitsbedingungen im Vergleich zu den durchschnittlichen Arbeitsbedingungen für die Mehrheit der Frauen in ihrem Kontext als gut an. Die Theologinnen aller drei Kirchen waren wie viele andere Frauen in ihrer jeweiligen Gesellschaft vor das Problem der Vereinbarung von Beruf und Privatleben gestellt. Als geschlechtsspezifische Diskriminierungen blieben für Theologinnen bestehen, daß z.B. bei verheirateten Theologinnen der Bedarf einer Dienstwohnung geprüft werden sollte, einem TheologInnenehepaar lediglich ein Amtszimmer zugestanden wurde und Witwern von Theologinnen eine Pension nur im Notfall bezahlt werden sollte. Sie wiesen auf das Geschlechterstereotyp hin, daß die Erwerbsarbeit der verheirateten Theologinnen als zusätzliche Option angesehen wird, die keineswegs als selbstverständlich und eigenständig gilt.

Die in der Literatur angeführten Aspekte, z.B. eine geringere Entlohnung trotz qualifizierter Ausbildung und das Problem der Verbindung von Beruf und Privatleben, fanden sich in den drei untersuchten Kontexten wieder. Die Abhängigkeit der Theologinnen von der örtlichen Akzeptanz ist durch den bayerischen Vetoparagraphen bis heute gegeben. Die Wohnungsfrage war früher in Bayern und Mecklenburg ein Problem, indem Theologinnen keine Dienstwohnungen bekamen oder nur solche, die als unzumutbar für männliche Theologen galten. Die brasilianischen und bayerischen Theologinnen sahen in der Gegenwart in ihren Dienstwohnungen ein Privileg angesichts der durchschnittlichen Wohnverhältnisse.

Wie in der Gesellschaft war auch in der Kirche in den Diskussionen über die Theologinnenarbeit eine Korrespondenz zwischen *Frauenbild und Berufsbild* festzustellen. So führte das Bild der ledigen Frau, die ihre mütterlichen Impulse statt innerhalb der Familie im kirchlichen Raum auslebt, zur Übertragung von Aufgaben der Diakonie, Pädagogik, Seelsorge vor allem an Frauen, Alten und Kindern. Als männlich erachtete Eigenschaften wie Leitung und öffentliches Auftreten wurden explizit ausgeschlossen. Auch der zweite Aspekt des Frauenbildes im 20. Jahrhundert, das innovatorisch-transformatorische Wirken der Frauen, fand bei der praktischen Realisierung der Arbeitsfelder der Theologinnen Niederschlag. In der Gegenwart bewirkt vor allem der gesellschaftliche Blick auf die Frauen als Hausfrauen und Mütter eine eingeschränkte Berufstätigkeit der Frauen. Sie sollen Teilzeit arbeiten und ökonomisch vom Ehemann gesichert werden. Die Behauptung in der Literatur, daß durch die Veränderung des gesellschaftlich-kirchlichen Frauenbildes auch eine Veränderung des Berufsbildes bewirkt wurde, bestätigte sich in der Untersuchung der drei Kontexte.

Hinsichtlich der *berufsständischen Organisation* der Theologinnen war festzustellen, daß diese in Bayern durchgehend sehr gut funktionierte und große Bedeutung für die Weiterentwicklung der Gestaltung der Theologinnenarbeit hatte, auch in Zeiten, in denen gesellschaftlich die eigenständige Organisierung von Frauen verboten oder weniger selbstverständlich war. Die gesellschaftlichen Impulse der ersten und zweiten Frauenbewegung sowie die damit verbundene Selbstverständlichkeit geschlechtsspezifischer Organisationen führten zur Stärkung und Erneuerung des Theologinnenkonvents. Der mecklenburgische Theologinnenkonvent fand sich erst in den 50er Jahren zusammen, als dort die Zahl der Theologinnen stieg. Sein Wirken erkannte die mecklenburgische Kirchenleitung lange nicht offiziell an. Einzelne Theologinnen beteiligten sich in Synoden und Ausschüssen. In der Kirchenöffentlichkeit erfuhr der mecklenburgische Theologinnenkonvent wenig Aufmerksamkeit. Priorität hatte der Erfahrungsaustausch mit anderen Theologinnen auf Bundesebene und mit Männern in den kirchlichen Gremien. Dem entspricht in gewisser Weise, daß die gesellschaftlichen Frauenorganisationen in der DDR im Laufe der Jahrzehnte immer weniger auf die gesellschaftliche Partizipation von Frauen in allen Lebensbereichen der DDR abzielten und mehr auf eine frauenspezifische Gestaltung der privaten Lebensbereiche ausgerichtet waren. In Brasilien schlossen sich die Theologinnen mit anderen Frauenberufsgruppen in der Kirche zusammen und kooperierten mit der gesellschaftlichen Frauenbewegung sowie anderen gesellschaftlichen Bewegungen.

So hatten die geschlechtsspezifischen berufsständischen Organisationen der Theologinnen jedenfalls in Bayern und Brasilien große Bedeutung für die Entwicklung der Theologinnenarbeit, um Erfahrungen auszutauschen, um Einspruch gegen geschlechtsspezifische Diskriminierungen zu

erheben und um Innovationsimpulse zu formulieren. Damit bestätigte sich eine in der Literatur geäußerte Auffassung.

Eine bewußte *Gestaltung des Verhältnisses zu anderen und fremden Frauen* fand in Bayern vor allem durch die ökumenische Arbeit von Theologinnen Berücksichtigung. Sie kamen mit katholischen Frauen z.B. im Rahmen der Weltgebetstagsbewegung und mit Frauen der Zweidrittelwelt durch Partnerschaftsprojekte in Kontakt. In Mecklenburg spielten ebenfalls Partnerschaftsbeziehungen eine wichtige Rolle. In Bayern und Mecklenburg gab es jedoch wenig gezielte Arbeit mit Migrantinnen, Ausländerinnen und armen Frauen der eigenen Gesellschaft. Die brasilianischen Theologinnen entwickelten in den 80er Jahren neue pastorale Arbeitsformen mit IndianerInnen, FavelabewohnerInnen, Staudammbetroffenen und an der Gesundheitsfrage Interessierten.

Damit bestätigte sich punktuell die in der Literatur geäußerte These, daß Theologinnen kirchlich fernstehenden Frauen Zugang zur Kirche eröffnen, ökumenisch interessiert und auf die Vernetzung der Frauen ausgerichtet sind.

### 2.2. Gemeinsamkeiten und Spezifika hinsichtlich der realen sozioökonomischen Kontextualität der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten

In allen drei Kontexten beachteten die Kirchen hinsichtlich der Gestaltung der Theologinnenarbeit die jeweiligen verfassungsrechtlichen Bestimmungen gegen einen diskriminierenden Umgang mit Frauenerwerbsarbeit nicht. Allerdings war in allen drei Kontexten auch eine deutliche Diskrepanz zwischen den rechtlichen Regelungen und der gesellschaftlichen Realität festzustellen. In allen drei Kontexten ist ein gesellschaftlicher Aufbruch im Bildungs- und Erwerbsarbeitsbereich der kirchlichen Diskussion über die Theologinnenarbeit vorangegangen. Die neue Frauenbewegung gab für die feministisch-theologische Reflexion der Theologinnenarbeit in Bayern und Brasilien wichtige Anstöße.

Eine kontextspezifische Wechselwirkung zwischen dem *zentrumskapitalistisch-demokratischen* Kontext in der Bundesrepublik und der Gestaltung der Theologinnenarbeit in der ELKiB ist vor allem hinsichtlich der Wirkung des gesellschaftlichen Frauenbildes auf die Konzeption des Theologinnenberufs festzustellen. So gestand das bürgerliche Frauenbild zunächst nur ledigen Frauen eine Erwerbsarbeit als Theologin zu. Die Arbeitsfelder entsprachen dem bürgerlich-komplementären Frauenbild, daß erwerbstätige Frauen ihre unerfüllte Mutterschaft im familiären Bereich gesellschaftlich ausüben sollten, indem sie als "öffentliche" Mütter agierten. Dies hieß für die Theologinnenarbeit diakonische, pädagogische und seelsorgerliche Arbeitsfelder. Ihr Angestelltenstatus war, analog zu anderen neuen Frauenberufen, der untergeordnete Status eines Gehilfinnenberufs, der auf den Mann als Vorgesetzten bezogen war. Zur Zeit des Nationalsozialismus paßte sich die Kirchenleitung den staatlichen Regelungen weitgehend an, die eine qualifizierte Frauenerwerbsarbeit einschränkten. In der Nachkriegszeit grenzte sie sich gegen die gesellschaftliche Bewegung der Frauenemanzipation und gegen die Förderung der Frauenerwerbsarbeit in der DDR ab. Dies bedeutete die Beteiligung an der gesellschaftlichen Diskriminierung von erwerbstätigen Müttern. Eine gleichberechtigte Mitarbeit von Theologinnen wurde abgelehnt. Das gesellschaftliche Drei-Phasen-Modell Ausbildung/Beruf-Kinder-Teilzeit galt seit den 70er Jahren auch für Theologinnen als sinnvoll. So machten die Kirchenleitungen Teilzeitarbeit auch im pastoralen Beruf möglich. Anfang der 80er Jahre wurde das Modell der partnerschaftlichen Ehe und Familie mit einer gemeinsamen Entscheidung über die innerfamiliäre Arbeitsteilung auch für die Gestal-

tung der Erwerbsarbeitsverhältnisse von Theologinnen maßgeblich. In der Praxis führte dies jedoch teilweise zur erneuten Ausgrenzung der Theologinnenarbeit und zu einer Reorientierung an der Arbeitsteilung traditioneller Pfarrhäuser.

Die Tendenz zur Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse von Frauen im gesellschaftlichen Bereich wirkte sich auch auf die Theologinnenarbeit aus, z.B. in Form einer Kombination aus einer Teildienststelle und Erziehungsurlaub. Dieser wurde mehr als im gesellschaftlichen Durchschnitt bei den ohnehin auf 100% Beschäftigungsumfang begrenzten TheologInnenehepaaren auch von Theologen in Anspruch genommen. Mit der 100%-Regelung griff die bayerische Kirche die gesellschaftliche Diskriminierung der Frauenerwerbsarbeit durch das Argument der moralisch verwerflichen "Doppelverdiener" in einer gesellschaftlich durch Arbeitslosigkeit geprägten Situation auf. Insgesamt ist ein geschlechtshierarchisches Frauenbild im gesellschaftlichen Umgang mit der Frauenarbeit und im kirchlichen Umgang mit den Theologinnenarbeitsverhältnissen feststellbar. Die Erwerbsarbeit von Frauen, insbesondere verheirateter Hausfrauen und Mütter, galt als beliebig verfügbare Manövriermasse. Die Situation von MigrantInnen reflektierten nur wenige Theologinnen infolge der kirchlichen Konzentration auf Kirchenmitglieder der eigenen Konfession und Nation. Seit der weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Theologinnen mit ihren männlichen Amtskollegen existierten keine Einkommensdifferenzen mehr, wenn Theologinnen vollbeschäftigt waren. Im Gegensatz zur gesellschaftlichen Tendenz, Frauenarbeitsplätze rechtlich ungesichert zu flexibilisieren, konnten halbe Stellen im Pfarrbereich im beamtInnenähnlichen Status ausgeübt werden. Allerdings wurden Theologinnen auch professionelle Tätigkeiten ehrenamtlich zugemutet im Gegensatz zur Gesellschaft. Die Kirchenleitung grenzten sich lange gegenüber der gesellschaftlichen Entwicklung hin zur Frauenemanzipation ab.

So ist insgesamt festzustellen, daß das Berufsbild der Theologin eher von restaurativ-diskriminierenden Akzenten als von innovativ-prophetischen Akzenten gegenüber der gesellschaftlichen Frauensituation gekennzeichnet war.

Die spezifische Wechselwirkung zwischen dem *realsozialistischen* sozioökonomischen Kontext der DDR und der Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELLM bestand zunächst in der Abgrenzung der kirchlichen Vertreter gegenüber der im staatlichen Bereich propagierten Frauenemanzipation durch eine volle Beteiligung an der Erwerbsarbeit und dessen Diskriminierung von "Nur-Hausfrauen" in den 50er und 60er Jahren. Die mecklenburgische Kirche hielt bis Mitte der 60er Jahre daran fest, daß nur ledige Theologinnen Erwerbsarbeit leisten konnten, und lehnte die Müttererwerbsarbeit ab. Qualifizierungsprogramme, um Frauen für einen traditionell männlichen Beruf zu gewinnen, oder Gespräche mit den kirchlichen Organisationen, um deren Bewußtsein zu verändern, sowie Frauenförderpläne, wie sie im gesellschaftlichen Bereich in der 50er und 60er Jahren aufgestellt wurden, zog die Kirche hinsichtlich einer Förderung der Theologinnenarbeit nicht in Erwägung.

Erst in den 70er Jahren kam es zu einer gewissen Parallelität staatlichen und kirchlichen Handelns hinsichtlich der Frauenerwerbsarbeit und der Theologinnenarbeit. So wurde die Berufstätigkeit verheirateter Frauen mit Kindern zunehmend auch in der Kirche selbstverständlich. Es gab im kirchlichen und gesellschaftlichen Bereich Bedarf an entsprechenden Arbeitskräften. Die Mütter erfuhren eine gewisse Unterstützung durch ganztägige Kinderbetreuungseinrichtungen. Viele Theologinnen gingen wie andere DDR-Frauen relativ früh Ehen ein und bekamen Kinder. Arbeitszeitverkürzungen für erwerbstätige Mütter wurden in staatlichen und kirchlichen Arbeitsfeldern als

geschlechtsspezifische Regelungen eingeführt. Einzelne Theologinnen übernahmen - ähnlich wie Bürgermeisterinnen - auf lokaler und regionaler Ebene Leitungsfunktionen, z.B. als Pröpstin, während die landeskirchliche und konsistoriale Leitungsebene fast ausschließlich Männern vorbehalten blieb. Ein Spezifikum der mecklenburgischen Situation war, daß manche der in den 50er und 60er Jahren geborenen Theologinnen, denen der Staat aus ideologischen Gründen den direkten Weg zum Abitur versperrte, einen Schulabschluß kombiniert mit einer Berufsausbildung machten. Sie hatten teilweise vor dem Studium mehrere Jahre Berufspraxis. Manche sahen im Theologiestudium eine Chance zum Berufswechsel.

So ist insgesamt zu sagen, daß sich die Kirche zunächst restaurativ ablehnend gegenüber den gesellschaftlichen Bestrebungen zur Integration von Frauen in qualifizierte Berufe verhielt. Ab den 70er Jahren übernahm sie dann die geschlechtsspezifischen gesellschaftlichen Regelungen hinsichtlich der Vereinbarkeit von Beruf und Familie ohne eigene prophetisch-innovatorische Akzente.

Eine spezifische Wechselwirkung zwischen dem *peripheriekapitalistischen* Kontext und der kirchlichen Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB zeigte sich daran, daß die Theologinnen zunächst zur kleinen Minderheit von Frauen mit qualifizierter Schul- und Berufsausbildung gehörten, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihres ökonomischen Status und ihrer Hautfarbe zur mittleren Leitungselite von Frauen in Brasilien zu rechnen waren. Die Entwicklung ihrer Theologinnenarbeit vollzogen die brasilianischen Theologinnen in Kooperation mit der Frauenbewegung und mit sozialen Bewegungen für die Wiederherstellung demokratischer Strukturen und Institutionen. Damit verbunden war kirchlich und gesellschaftlich eine Expansion der Frauenerwerbsarbeit, gerade auch verheirateter Frauen und alleinerziehender Mütter.

Die Theologinnen teilten mit anderen Frauen das Problem, Beruf und Privatleben zu vereinbaren, vor allem die Kindererziehung. Dies lösten manche Theologinnen mit Hilfe von Hausangestellten, wie andere erwerbstätige Frauen der Mittelklasse. Geschlechtshierarchische Arbeitsbedingungen blieben bestehen, z.B. hinsichtlich des Lohns. Insbesondere verheiratete Theologinnen und Theologinnen, die in fremdfinanzierten Projekten arbeiteten, bekamen teilweise weniger Lohn. Manche arbeiteten phasenweise ohne Lohn und sozialversicherungsrechtliche Absicherung, indem sie als Ehefrauen, ehrenamtliche MitarbeiterInnen oder in schlechter bezahlten Arbeitsverhältnissen tätig waren. Durch den Status "Selbständige" stand ihnen rechtlich kein Mutterschaftsurlaub zu. Diese Auffassung vertrat die Kirchenleitung der IECLB, als die Zahl der Theologinnen in den 80er Jahren allmählich stieg.

Im Unterschied zur prinzipiellen gesellschaftlichen Offenheit des akademischen Ausbildungswegs war die kirchliche Hochschule der IECLB relativ spät und zögerlich für Frauen zugänglich. Der Anteil der Frauen an der Pastorenschaft blieb lange gering. Die Theologinnen waren im Unterschied zu anderen Frauen in relativ qualifizierten Berufen tätig und gehörten aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit zu den privilegierten Frauen in Gesellschaft und Kirche. Sie arbeiteten mit marginalisierten Frauen in diskriminierenden Lebenssituationen, z.B. Favelabewohnerinnen, Staudammbetroffene, Indianerinnen. Der rapide gesellschaftliche Veränderungsprozeß wurde gerade auch durch ihre Teilnahme an der pastoralen Arbeit zur Herausforderung an die Kirche.

### 2.3. Systematisch-theologische Aspekte der sozioökonomischen Kontextualität

*Die sozialethische Reflexion des gesellschaftlichen Transformationsprozesses*

In der ersten Phase der Diskussion über die Theologinnenarbeit argumentierte die mecklenburgische Landessynode zur Zeit der Weimarer Republik und in einzelnen Aspekten auch die bayerischen Theologinnen in ihrer Denkschrift 1938 liberaltheologisch. Die Kirche sollte den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß hin zu einer Partizipation von Frauen an der akademischen Bildung bzw. einer ständischen Organisation der Gesellschaft nach Geschlechtern wahrnehmen und mit entsprechenden Arbeitsformen beantworten. Eine explizite theologische Reflexion über das Verhältnis zwischen Kirche und gesellschaftlicher Entwicklung fand nicht statt.

In den Nachkriegsjahrzehnten mischte sich in Bayern und Mecklenburg bei den beiden Bischöfen die bekenntnistheologische Überzeugung, daß die kirchliche Selbständigkeit gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen zu wahren sei, mit ordnungstheologischen Vorstellungen, daß es Aufgabe der Kirche sei, die traditionellen, hierarchischen und patriarchalen Ordnungen der Gesellschaft zu bewahren. Die Kirche sollte der gesellschaftlichen Tendenz zu unbiblischer Emanzipation von den erprobten Ordnungsmodellen wehren, die sie als Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen Gottes verstanden.

Ab Mitte der 60er Jahre gewannen in Mecklenburg und Bayern die Stimmen derjenigen in den Landessynoden und unter den Theologinnen an Überzeugungskraft, die dafür plädierten, daß die Kirchen den weltweiten gesellschaftlichen Transformationsprozeß von einer patriarchalen zu einer partnerschaftlichen, demokratischen Gesellschaftsstruktur wahrnehmen und als Anstoß zu einer Erneuerung ihrer eigenen Struktur aufgreifen sollten.

Aus der ökumenischen Diskussion wurde der prophetische Auftrag der Kirche gegenüber der Gesellschaft und Kultur gehört und als Auftrag zu einer permanenten Suche nach evangeliumsgemäßen Kriterien für die Erneuerung von Kirche und Welt verstanden. So wurde Kritik geübt an einer geschlechtshierarchischen Delegation der Leitungsaufgaben an Männer und der diakonischen Arbeitsfelder an Frauen, wie sie im 19. Jahrhundert praktiziert worden war. Von der Kirchenleitung wurde ein vorbildhaftes Verhalten als Arbeitgeberin erwartet. Die Theologinnen sollten als "Salz der Erde" wirken.

In den 80er Jahren waren die Reflexionen der bayerischen und der brasilianischen Theologinnen von einem feministisch-befreiungstheologischen Ansatz geprägt, der von einer parteilichen Wahrnehmung und Analyse der kirchlichen und gesellschaftlichen Realität ausging und nach verändernden Perspektiven suchte. Während die bayerischen Theologinnen sich dabei eher auf den kirchlichen Bereich bezogen und eine Veränderung des pastoralen Berufsprofils und der Leitungspositionen anstrebten, damit Frauen mehr Partizipationschancen bekämen, hielten die brasilianischen Theologinnen eine umfassende Analyse und Reform des kirchlichen, gesellschaftlichen und internationalen Kontextes für nötig. Ihrer Analyse nach prägten machistische, autoritäre und rassistische Strukturen beide Bereiche. Sie führten dies auf das kapitalistische Wirtschaftssystem zurück.

Als Anstöße aus dieser Entwicklung der theologischen Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft in der Diskussion über die Theologinnenarbeit möchte ich festhalten:

- Die liberaltheologischen Reflexionen führten der Kirche die Herausforderung vor Augen, die veränderte gesellschaftliche Lage wahrzunehmen.

– Die bekenntnis- und ordnungstheologischen Einsprüche gegen eine unreflektierte Übernahme gesellschaftlicher Regelungen für akademisch gebildete Frauen nötigten zu einer biblischen und systematisch-theologischen Reflexion über die angemessene kirchliche Haltung zum gesellschaftlichen Transformationsprozeß.

– Die kritisch-prophetischen Aufforderungen zu einer den rasanten internationalen Veränderungsprozessen adäquaten theologischen Reflexion und zu einem entsprechenden kirchlichen Handeln machten auf die Radikalität und Unübersehbarkeit des sozioökonomischen Transformationsprozesses aufmerksam.

– Die feministisch-befreiungstheologische Reflexion machte die Notwendigkeit eines parteilichen Blickes auf die kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse unter dem Aspekt der Geschlechterdifferenz deutlich, der auch Erfahrungen der Betroffenen berücksichtigt.

Aus diesen Anstößen lassen sich folgende Konsequenzen für die sozialethische Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft im Blick auf die Theologinnenarbeit ziehen: Es ist eine Analyse des konkreten sozioökonomischen Kontextes unter Berücksichtigung der spezifischen Erfahrungen von Frauen und der differenten Situationen von Frauen im interdisziplinären Dialog als Ausgangspunkt nötig. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse sind in einem nächsten Schritt unter biblisch-theologischen und systematisch-theologischen Fragestellungen mit besonderer Beachtung des lutherischen Bekenntnisses sowie ökumenischer Beiträge zu analysieren. Das biblische Zeugnis zeigt eine Vielfalt von Aussagen über das Verhältnis des Volkes Gottes zu Welt, Schöpfung und Geschichte. Diese reichen von Aufforderungen zu unterscheidender Distanz (Röm 12; alttestamentliche Propheten) bis hin zur Öffnung der Welt gegenüber (Missionsbefehl Mt 28; Aufforderung zu solidarischer Konvivenz 1.Kor 10) und dem Auftrag zu einer die Schöpfung Gottes bewahrenden Mitarbeit (Gen 1). Für die christlich-theologische Reflexion ist dabei das neutestamentliche Zeugnis von besonderer Bedeutung, daß Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist, daß die "Hauptschaft“ des gekreuzigten und auferstandenen Christus alle Lebensbereiche erfaßt und durch ihn eine Erneuerung der Schöpfung nach dem Fall vollzogen ist. ChristInnen verstehen die Welt in ihrer jeweiligen geschichtlichen Verfaßtheit insofern als Schöpfung Gottes, an deren Bewahrung sie mitarbeiten, deren Leiden sie teilen und in der sie von der Hoffnung auf die Befreiung durch die Vollendung des Reiches Gottes zeugen. Daraus folgt eine mitgestaltende Verantwortung der ChristInnen für die Gestaltung ihres sozioökonomischen Kontextes in Solidarität mit den Leidenden und für das Entwerfen von Perspektiven der Veränderung hin zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

Reformatorischer Tradition entspricht es, die Welt als Ort der Heiligung entsprechend dem Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben zu verstehen. Melanchthon formulierte dies so: "Aller Wille Gottes an die Menschen zweckt ab auf Herstellung einer wohlorganisierten, befriedeten und an den wahren Gottesdienst hingegebenen Gesellschaft."[5] Auf diese Vorstellung, daß vom christlichen Glauben her eine gottwohlgefällige Organisation der Gesellschaftsgestaltung zu suchen sei, weisen z.B. auch die Magnifikatauslegung Luthers und seine verschiedenen Stellungnahmen zu umstrittenen gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit hin.[6]

---

[5] Zitiert bei HUBER, Öffentlichkeit, S. 59.

[6] Vgl. LUTHER, Das Magnifikat. Siehe auch SCHARFFENORTH, Glauben, bes. ab S. 205.

Das konfessionelle Luthertum hat dagegen im 19. Jahrhundert die Kirche als ein Gegenüber zur Gesellschaft interpretiert. Seine Stellungnahmen zur gesellschaftlichen Situation gingen nicht mehr wie diejenigen Luthers auf eine gesellschaftliche Analyse zurück, sondern zielten auf die Bewahrung bestimmter Ordnungsvorstellungen. Die Bedenklichkeit dieser "Weltfremdheit" machte das kirchliche Agieren deutlich, das sich auf die Weiterführung dieser Form lutherischer Theologie im 20. Jahrhundert durch Althaus und Elert in der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre gründete. Dieser Auffassung nach war es Aufgabe des weltlichen Regiments, die Schöpfungsordnung im Sinne von in der Schöpfung gesetzten gleichbleibenden Strukturen zu bewahren. Eine theologisch zu begründende Beziehung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment wurde verneint. Das weltliche Regiment wurde vom Evangelium getrennt.[7] Die Kirche sollte sich gegenüber den wandelnden geschichtlichen Entwicklungen, wie z.B. hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses, neutral verhalten und für ihren Bereich eine Bewahrung des durch die Schöpfungsordnung bestimmten Unterordnungsverhältnisses der Geschlechter praktizieren.

Der ebenfalls aus der lutherischen Tradition stammende Ansatz Bonhoeffers ging dagegen davon aus, daß das Verhältnis der Kirche zur Öffentlichkeit durch die christologische Begründung der Kirche bestimmt ist und deshalb die Struktur der Stellvertretung hat. Die Kirche steht, indem sie Gottes veränderndes und erneuerndes Wort hört, an der Stelle, an der die Welt stehen sollte. Indem sie Jesu Ruf in die Nachfolge annimmt, ist sie ganz für die Welt da und tritt für sie ein.[8] Daß eine sozialethische Motivierung ohne gründliche sozioökonomische Analyse unter Umständen zu kurz greifen kann und umgekehrt auf die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität deren theologische Beurteilung folgen muß, um handlungsfähig zu werden, macht Falcke in seinem Rückblick auf den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR deutlich.[9]

Sowohl befreiungstheologisch orientierte TheologInnnen als auch die ökumenische Bewegung für einen konziliaren Prozeß plädieren dafür, diese Analyse unter Anhörung von Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen, vor allem jedoch der Leidenden, und im interdisziplinären Diskurs durchzuführen. In einem dritten Schritt ist nach Möglichkeiten der Umsetzung der gewonnenen Einsichten im Dialog zwischen Menschen verschiedener Auffassungen unter Respekt der Freiheit Andersdenkender, aber mit gemeinsamem Bezug auf die Wahrheit der biblischen Schrift zu suchen. Letty Russell formuliert die Perspektive dieser Art interkontextueller theologischer Reflexion so: "Its purpose is to help us all make the connections that enable us to think and act our way into faithfulness in the midst of struggles of justice and human wholeness that are so much a part of a world full of persons longing to be free. It draws on our own social and ecclesial context and

---

7 Siehe dazu z.B. die Untersuchungen zur Zwei-Reiche-Lehre von DUCHROW/HUBER/REITH u.a.(Hg.), Umdeutungen; DUCHROW/HUBER u.a.(Hg.), Ambivalenz.

8 Siehe dazu z.B. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, S. 180f. DERS., Weltbundarbeit, S. 150f kritisiert die sogenannten Schöpfungsordnungen theologisch: "Damit verstehen wir aber auch die ganze Weltordnung der gefallenen Schöpfung allein als auf Christus, auf die neue Schöpfung ausgerichtet. (...) Nicht so, daß wir nun von Jesus Christus her auf einmal wüßten, welche Gegebenheiten wir als Schöpfungsordnung anzusehen hätten und welche nicht, sondern so, daß wir wissen, daß alle Ordnungen der Welt nur dadurch Bestand haben, daß sie auf Christus ausgerichtet sind; sie alle stehen allein unter der Erhaltung Gottes, solange sie noch offen sind für Christus, sie sind Erhaltungsordnungen, nicht Schöpfungsordnungen. (...) Jede Ordnung - und sei es die älteste und heiligste - kann zerbrochen werden und muß es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht zuläßt. Von hier aus hat die Kirche Christi über die Ordnungen der Welt zu urteilen."

9 Vgl. FALCKE, Befreiung, S. 23.

experience but subjects it to critical analysis and connects it to the tradition and to actions with others who are struggling for life."[10]

*Der biblisch-hermeneutische Aspekt*

Die mecklenburgische Kirchenleitung argumentierte sowohl in der Weimarer Republik als auch in den Nachkriegsjahrzehnten vor allem historisch-kritisch, wenn sie über die Relevanz der biblischen Äußerungen für die Gestaltung der Theologinnenarbeit sprach. Dabei war in der Weimarer Republik zunächst ein eher liberaltheologischer Akzent festzustellen, wenn sie auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit der paulinischen Äußerungen, z.B. hinsichtlich des Schweigegebotes für Frauen, hinwies und auf das Kriterium des je nach historischer Situation anders zu beurteilenden Anstandsgefühls. Sie betonte jedoch auch die Neuheit der historischen Situation nach Pfingsten, in der durch die Aufnahme von Joel 3, 1-5 in Apg 2, 16ff. die urchristliche Situation der Beteiligung von Frauen an der Verkündigung als Erfüllung einer prophetischen Verheißung verstanden wurde. In der Antwort auf den Protest der Gegner nach der Verabschiedung eines Kirchengesetzes 1965, das die Ordination von Theologinnen unter bestimmten Bedingungen ermöglichte, argumentierte die Synodalpräsidentin dagegen mit dem Hinweis, daß eine Zusammenschau der verschiedenen biblischen Stellen notwendig sei, während eine Interpretation einzelner Stellen unter der Voraussetzung der Verbalinspiration abzulehnen sei. Entsprechend der unterschiedlichen exegetischen Auffassungen und der verschiedenen biblischen Stellen sei kein eindeutiges Urteil möglich. Neben Gen 2 sei auch Gen 1,27 einzubeziehen. Dort werde von der Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter und vom Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung an beide Geschlechter gesprochen. Auch Paulus erteile keine generelle Weisung zur Unterordnung der Frau. Eine solche Auffassung lasse Gal 3, 28 unberücksichtigt, eine biblische Stelle, die schon im Zusammenhang mit dem Arierparagraphen sich als wichtig erwiesen habe.

Die Gegner der Frauenordination argumentierten kontinuierlich eklektizistisch. Ihre Argumentationsbasis umfaßte lediglich eine eingeschränkte Auswahl biblischer Stellen, wie das Schweigegebot in 1.Kor 14, das Lehrverbot in 1.Tim 2, die Weisungen zur Unterordnung der Frauen in Gen 3 und in Eph 5 sowie die Auswahl ausschließlich männlicher Apostel.

Angesichts der differierenden Auswahl biblischer Stellen durch BefürworterInnen und Gegner der Frauenordination wurde Anfang der 70er Jahre in der bayerischen Synode deutlich, daß beide Gruppierungen von einem unterschiedlichen hermeneutischen Vorverständnis ausgingen. So beriefen sich die BefürworterInnen auf das reformatorische hermeneutische Prinzip Luthers, "was Christum treibet" und auf die Zusammenfassung des von Gott den Menschen Gebotenem im Doppelgebot der Liebe. Sie lehnten das eklektizistische Herausgreifen einzelner Bibelstellen als exegetischen Mißbrauch ab und wiesen darauf hin, daß im Neuen Testament auch Frauen wichtige Aufgaben wahrnahmen. Dort sei von Christus als einzigem Hohenpriester die Rede. Für die Gegner der Frauenordination war das zentrale biblisch-hermeneutische Paradigma dagegen das der Unterordnung, das gerade auch bei der Gestaltung der Geschlechterverhältnisse maßgeblich sein sollte. Galater 3 spreche nicht von der Gleichheit der Geschlechter, sondern von ihrem Einssein. Die bayerischen Theologinnen verglichen bereits in ihrem "Guten Wort" 1963 die hermeneutische Herausforderung durch die Frage nach der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt mit der Diskussion in den urchristlichen Gemeinden über die Aufnahme nichtjüdischer Menschen. Ange-

[10] RUSSELL, Church in the Round, S. 30.

sichts dieser konträren Auffassungen in einem zentralen reformatorischen Kriterium, der eindeutigen Erkenntnis christlicher Wahrheit aus der Schrift, kam es zur Entscheidung der bayerischen Synode 1975. Einerseits wurde - der Zweidrittelmehrheit folgend - in Schrift und Bekenntnis kein Hindernis für die Frauenordination gesehen. Andererseits sollte die konträre Gewissensentscheidung der Minderheit, der Gegner der Frauenordination, respektiert werden, indem ihnen der Vetoparagraph eine Achtung ihrer Position zubilligte. Die Bedeutung des hermeneutischen Aspekts der Entscheidung für die Frauenordination hob 1975 der neugewählte bayerische Landesbischof hervor, der die Überzeugung äußerte, daß der Durchbruch für die Frauenordination auf der exegetischen Ebene erfolgt sei. Er kündigte ein Bemühen um ein gemeinsames hermeneutisches Verstehen der Bibel an.

Die brasilianische Kirchenleitung, die sich ab Mitte der 70er Jahre sich mit der Theologinnenarbeit beschäftigte, sah keinerlei biblische Einwände gegen die Frauenordination. Im Gegenteil, ihrer Meinung nach kam durch die Beteiligung der Theologinnen an der pastoralen Arbeit sogar das biblische Zeugnis von der Gleichheit und Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter besser zum Ausdruck. Das neutestamentliche Zeugnis berichte, daß Jesus Frauen aus der antiken Unterwürfigkeit befreit habe. Dem entspreche, daß Frauen in der Apostelgeschichte als Trägerinnen des Geistes erschienen und Paulus sie als Predigerinnen schilderte. Das befreiungstheologisch-feministische Vorgehen der brasilianischen Theologinnen in den 80er Jahren machte auf die Vielfalt alt- und neutestamentlicher Frauengestalten aufmerksam, die sich für die Zukunft ihres Volkes engagierten und im Zentrum der Konflikte Partei für die Unterdrückten ergriffen. Dabei betonten sie vor allem in ihren hermeneutischen Überlegungen am Ende der 80er Jahre, daß die biblischen Bezugnahmen auf inspirierende Frauengestalten nicht zu einer neuen Sakralisierung der Bibel führen dürften, sondern die Bibel mit der Hermeneutik des Verdachts, wie sie Schüssler Fiorenza entwickelt hat, zu interpretieren sei. Auch biblische Stellen, die von Gewalt gegen Frauen oder Konflikten zwischen Frauen berichteten, seien in die hermeneutischen Bemühungen um ein diskursiv-kritisches Umgehen mit dem biblischen Zeugnis hinsichtlich der Geschlechterdifferenz einzubeziehen.

Als Anstöße aus den hermeneutischen Überlegungen hinsichtlich der Gestaltung der Theologinnenarbeit möchte ich festhalten:

- Den historisch-kritischen Hinweis auf die Differenz der historischen Kontexte, die in den alt- und neutestamentlichen Schriften zur Sprache kommen, wenn über das Verhältnis von Männern und Frauen sowie über das Handeln und Verhalten von Frauen gesprochen wird, gegenüber unserer gegenwärtigen, ebenfalls pluralen Situation in den jeweiligen Kontexten.
- Den biblizistisch-fundamentalistischen Hinweis, daß es eine Reihe biblischer Stellen gibt, die von einem Lehrverbot und Schweigegebot für Frauen sowie von der Unterordnung von Frauen als Geschlechterordnung in den urchristlichen Gemeinden sprechen.
- Den hermeneutisch-kritischen Einspruch und die Erinnerung an die Übertragung des Geistes auch an Frauen in Apg 2, an das paulinische Zeugnis von der durch Christus erneuerten Gleichheit der Geschlechter in Gal 3, an den Zuspruch der Gottebenbildlichkeit und den Auftrag der Schöpfungsbewahrung in Gen 1 an beide Geschlechter sowie an den befreienden und gesellschaftliche Grenzen überschreitenden Umgang Jesu mit Frauen.

– Die feministisch-befreiungstheologische Entdeckung einer Vielzahl von Frauen im Alten und Neuen Testament, die sich für eine Veränderung der Situation ihre Volkes als prophetisch, richterlich und politisch parteilich agierende Frauen engagierten.

Als Konsequenzen aus diesen Anstößen ergeben sich meines Erachtens folgende Konsequenzen für die hermeneutische Reflexion der Theologinnenarbeit: Es ist von einem innerbiblischen Streit über die angemessene Form des Geschlechterverhältnisses im Volke Gottes in den verschiedenen Phasen der schriftlichen Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrungen Israels zur Zeit des ersten Testamentes und in den urchristlichen Gemeinden auszugehen. Dieser Streit bedingt unterschiedliche Äußerungen zur Frage des Geschlechterverhältnisses, teilweise sogar widersprüchliche Konzeptionen in unmittelbarer Aufeinanderfolge wie innerhalb Gen 1-3 oder im 1. Korintherbrief.[11] ExegetInnen interpretieren dies als Ausdruck von Auseinandersetzungen innerhalb der Glaubensgemeinschaften selbst. Generelle Grenzziehungen zwischen der Rolle von Frauen in jüdischen Gemeinschaften und in den urchristlichen Gemeinden in Form des Stereotyps, daß Jesus die Frauen aus der antiken Unmündigkeit der jüdischen Gesellschaft befreit habe, stellen sie als antijudaistische Interpretationsstrukturen in Frage.[12]

Dabei ist festzuhalten, daß der Zustand des Paradieses als Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter und Auftrag zur Schöpfungsbewahrung an beide Geschlechter geschildert wird. Der im zweiten Schöpfungsbericht verwandte Ausdruck, die Frau solle dem Mann "Gehilfin" sein, wird auch für Gott im Verhältnis zum Volk Israel innerbiblisch verwendet, drückt also kein hierarchisches Gefälle aus. Ein eindeutiges Herrschaftsverhältnis der Geschlechter wird in der Urgeschichte als Ergebnis des Sündenfalls beschrieben. Paulus weist aber gerade mit dem Ausdruck in Gal 3,28 "nicht männlich noch weiblich", der sich auf Gen 1,27 rückbezieht, auf die christologische Erneuerung der Schöpfung durch Tod und Auferstehung Jesu Christi als Ende auch der Geschlechterhierarchie hin.[13] In seinen Briefen zeigt sich teilweise der Respekt vor der gleichberechtigten und unverzichtbaren Mitarbeit von Frauen in den urchristlichen Gemeinden, indem er Frauen als Predigerinnen des Evangeliums, Hausgemeindeleiterinnen und Mitarbeiterinnen erwähnt. Er nimmt damit einen emanzipatorischen Strang der jüdischen Tradition auf, in der die Rolle der Frauen auf religiösem Gebiet zur Zeit Jesu ebenfalls umstritten war. Zum anderen können jedoch auch die paulinischen Äußerungen, die eine Unterdrückung weiblicher Rede in den Gemeinden anordneten, nicht einfach übergangen werden oder als Glossen ausgeschlossen werden.[14]

Es ist die Erkenntnis von einer notwendigen Klärung des hermeneutischen Vorverständnisses im Umgang mit den biblischen Schriften ernst zu nehmen. Luther formulierte dies zum einen in seinem Kriterium: "was Christus treibet". Zum anderen räumte er in der Einleitung seiner Auslegung des Magnifikats auch der subjektiven Erfahrung einen hohen Stellenwert als Voraussetzung für das Verstehen des Wortes Gottes ein. Erst käme das Schmecken der Gnade Gottes, dann könnte man es sehen und verstehen, "weil sich’s nicht erkennen läßt ohne eigene Erfahrung und Empfin-

11 Siehe dazu z.B. die Positionen von BUTTING, Buchstaben; WIRE, 1 Corinthians, S. 153-195.

12 Vgl. BRIGGS, Galatians, S. 218-236, weist auf S. 231 auf die Arbeit von Brooten und Kraemer zu dieser Frage hin.

13 Vgl. BRIGGS, Galatians, S. 229, sowie SCHUESSLER-FIORENZA, Gedächtnis, S. 255-274.

14 Siehe dazu SCHÜSSLER-FIORENZA, Gedächtnis, vor allem S. 281 und S. 291, sowie WIRE, Corinthians, die 1. Kor 14 sogar als Spitze der paulinischen Äußerungen versteht, die sich von einer Einschränkung der weiblichen Rede bis hin zum Schweigegebot steigern.

dung."[15] Bultmann hat auf die unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen zwischen der neutestamentlichen Zeit und der Situation des heutigen Menschen hingewiesen. Feministische Theologinnen fordern schließlich in der Gegenwart ein aufmerksames Hören auf die Erfahrungen von Frauen und deren kritische Analyse im jeweiligen Kontext als einen wichtigen hermeneutischen Schritt in der Begegnung mit biblischen Texten.[16]

Die einzelnen biblischen Aussagen zum Geschlechterverhältnis sind deshalb zunächst aus ihrem textlichen und historischen Zusammenhang heraus historisch-kritisch zu untersuchen und erst nach einer kritischen Reflexion der Tradition und der aktuellen Lage in ihrer Relevanz für die Beurteilung aktueller Konflikte auszulegen. Die Tradition der Haustafeln und der dortigen Unterordnungsgebote an Frauen sind als Konsequenz des Patriarchalisierungsprozesses in den urchristlichen Gemeinden zu bewerten und in der Erinnerung an die Tradition des befreienden Handelns Jesu Christi mit reformatorischem Schriftverständnis in feministischer Perspektive kritisch zu lesen.[17]

*Die Geschlechterdifferenz als anthropologische Frage*

Hinsichtlich der Relevanz des Geschlechterverhältnisses als anthropologischem Aspekt gab es in der Diskussion über die Gestaltung der Theologinnenarbeit folgende Positionen:

In Mecklenburg wurde in der ersten Phase der Diskussion in liberaltheologischer Art das Konzept der bürgerlichen Frauenbewegung aufgegriffen. Die wachsende Beteiligung von Frauen an akademischen Berufen galt als eines der Kennzeichen des zeitgeschichtlichen Transformationsprozesses hinsichtlich der Geschlechterfrage. Dieser habe bereits mit der Verkündigung Jesu, dem Pfingstereignis und der Verkündigung von Frauen in den urchristlichen Gemeinden begonnen. Die Beschränkungen des öffentlichen weiblichen Auftretens wurden auf die weibliche Natur, die Keuschheit und Hingabe der Frau an den Mann sowie ihre geringere Stimmgewalt und das Anstandsgefühl der jeweiligen Zeit zurückgeführt.

Mit den biblischen Stellen, die von einer Unterordnung der Frau unter die Herrschaft des Mannes (Gen 3; Eph 5), Lehrverbot (1.Tim 2), Schweigegebot (1.Kor 14) sprechen, und mit einzelnen Äußerungen Luthers außerhalb der Bekenntnisschriften, in denen er eine Beteiligung der Frauen

---

15 LUTHER, Magnifikat, S. 64. Vgl. auch S. 60: "Um diesen heiligen Lobgesang seiner Ordnung nach zu verstehen, ist zu beachten, daß die hochgelobte Jungfrau Maria aus der eigenen Erfahrung heraus redet, in welcher sie durch den heiligen Geist erleuchtet und gelehrt worden ist. Denn es kann niemand Gott oder Gottes Wort recht verstehen, er habe es denn unmittelbar von dem heiligen Geist; niemand kann's aber von dem heiligen Geist haben, wenn er es nicht erfährt, versucht und empfindet. In dieser Erfahrung lehrt der heilige Geist als in seiner eigenen Schule: außerhalb dieser wird nichts gelehrt als nur auf Schein bedachtes Wort und Geschwätz. So ist es bei der heiligen Jungfrau. Nachdem sie an sich selbst erfahren hat, daß Gott in ihr so große Dinge wirkt, obwohl sie doch gering, unansehnlich, arm und verachtet gewesen war, lehrt sie der heilige Geist diese reiche Kenntnis und Weisheit: daß Gott ein solcher Herr sei, der nichts anderes zu schaffen habe, als nur zu erhöhen, was niedrig ist, zu erniedrigen, was da hoch ist, und kurz, und zu zerbrechen, was da gemacht ist, und zu machen, was zerbrochen ist."

16 Siehe dazu z.B. JÜNGST, Leben; JAHNOW u.a., Hermeneutik, S. 9ff.; NOLLER, Hermeneutik. Sie stellt den Traditionszusammenhang und die verschiedenen methodischen Ansätze feministischer Exegetinnen dar und zeigt, wie die Erfahrung von Frauen mit den biblischen Texten in einen hermeneutisch geklärten Dialog gebracht werden kann.

17 Zur Interpretation von 1.Tim 2 siehe SCHOTTROFF, Schwestern, S. 104-119. WAGENER zeigt ebenfalls die Tendenzen zur Patriarchalisierung in frühchristlicher Zeit auf. Siehe z.B. WAGENER, Töchter, S. 112-123. SCHÜSSLER FIORENZA, Brot, S. 143f., kommt am Ende ihrer Untersuchung der Haustafeltradtionen zu folgender Position: "Eine kritisch-feministische Hermeneutik, die sich dem Befreiungskampf von Frauen und der ganzen Kirche gegenüber verpflichtet weiß, besteht daher darauf, daß das Ethos und die Praxis einer Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten die patriarchale Ethik der Haustafeln und die von dieser Ethik geprägten institutionellen Strukturen verändern muß, wenn Frauen und die christlichen Kirchen eine feministische christliche Zukunft haben sollen."

an der öffentlichen Verkündigung nur im Notfall zulassen wollte, begründeten die Gegner der Frauenordination ein geschlechtshierarchisches anthropologisches Konzept, bei dem Frauen vor allem in bezug auf die private Lebensform als Ehefrau und Mutter bzw. als Diakonisse unter männlichem Schutz in patriarchalen Strukturen sichtbar wurden. Eine Übernahme von Leitungsfunktionen gegenüber Männern, sei es durch Verkündigung, Lehre oder Vorsitz von Entscheidungsorganen, wurde dagegen ausgeschlossen.

Als die biblische Begründung für dieses Konzept aufgrund der einseitigen Auswahl biblischer Stellen in Frage gestellt wurde, entwickelte Peter Brunner 1958 eine dogmatische Anthropologie in Form einer Kephale-Ordnung mit der Reihenfolge: Gott-Jesus-Mann-Frau. Er bekräftigte sie mit dem Hinweis, daß Jesus lediglich Männer zu Aposteln berufen habe und in der Bibel das patriarchale Bild Gottes als Vater vorherrsche. Manche männlichen Theologen, wie z.B. Landesbischof Dietzfelbinger, betonten stärker den komplementären Charakter der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung, indem sie den Frauen die mütterlichen Tätigkeiten zudachten, die ersatzweise auf diakonischem Gebiet geleistet werden könnten, während Männern die öffentlichen Aufgaben, das Leitungs-, Schutz- und Wächteramt zukommen sollten. Ebenfalls ein komplementäres Geschlechtermodell vertraten die mecklenburgischen und bayerischen Theologinnen inbesondere in den 50er Jahren. Allerdings hatten sie die Vorstellung eines polaren, nicht eines hierarchischen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern. Sie wollten ihr individuelles Charisma, ihr Interesse an flexiblen experimentellen Formen als kritisches, selbständiges Gegenüber des Mannes, nicht als ihm Untergeordnete, als einen innovatorischen Impuls zur Wirkung bringen. Die kirchenleitenden Vertreter des komplementären Konzeptes benannten dagegen vor allem defizitäre Aspekte des weiblichen Wesens als Kennzeichen weiblicher Existenz, wie z.B. stärkere Empfindsamkeit, früheres Altern, Verpflichtungen in den Sozialbeziehungen zwischen Verwandten, die Gefahr einer psychischen und physischen Überforderung.

Die Erfahrung der geschlechtshierarchischen Gestaltung des komplementären Modells der Geschlechterdifferenz einerseits und die Erkenntnis des weltweiten Transformationsprozesses des Geschlechterverhältnisses von patriarchalen zu partnerschaftlichen Kooperationsmodellen andererseits führten die Theologinnen und auch die Mehrzahl der SynodalInnen in den 60er Jahren zu einer Infragestellung der geschlechtshierarchischen Anthropologie. Sie betonten nun besonders die biblisch-theologischen Aussagen, die von einer Gleichheit der Geschlechter aufgrund der Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung und der Wiederherstellung durch Christus sprechen, der Mensch und nicht Mann wurde. Sie verwiesen auf das befreiende Handeln von Jesus gegenüber Frauen in der durch antike Vorurteile geprägten Gesellschaft und auf die Erneuerung des Geschlechterverhältnisses in den urchristlichen Gemeinden entsprechend der prophetischen Verheißung in Joel 3 durch das Pfingstereignis. Einzelne biblische Äußerungen zum Geschlechterverhältnis sollten im biblischen Gesamtkontext interpretiert werden, ebenso wie einzelne Aussagen Luthers zu seiner Zeit und zum Gesamtkonzept seiner Theologie in Beziehung gesetzt werden müßten. Darüber hinaus seien auch neuere psychologische Untersuchungen zu beachten, die es ablehnten, das geschlechtsspezifische Wesen von Männern und Frauen ontologisch-unhistorisch-psychologisierend festzulegen. Mit Verweis auf die psychischen und physischen Leistungen von Pastorinnen in den Kirchen der DDR und von Diakonissen wiesen sie die Vorstellung einer generellen geringeren Belastbarkeit von Frauen gegenüber Männern zurück. Als weiteres Argument

benannten sie die verfassungsrechtlichen Bestimmungen hinsichtlich der Rechtsgleichheit beider Geschlechter, die in ihren Augen auch für die Kirche verbindlich waren.

Die brasilianische Kirchenleitung, die Mitte der 70er Jahre in den Diskurs über die Theologinnenarbeit eintrat, betonte ebenfalls den egalitären Charakter der Geschlechterbeziehungen aufgrund der theologischen Reflexion. Hinsichtlich der Regelung der praktischen Aspekte kam sie jedoch zu geschlechtshierarchischen Positionen. So hielt sie Frauen von Natur aus für schwächer. Für einen verantwortungsvollen Umgang mit Sexualität und familiären Aufgaben erklärte sie ausschließlich die Frauen zuständig. Mit dem Ehepartner und der Gemeindevertretung sollte lediglich eine Absprache erfolgen. In der anziehenden äußerlichen Erscheinung von Frauen sah sie sowohl die Gefahr einer Ablenkung vom Inhalt ihrer Rede als auch die Möglichkeit einer Konkurrenz mit männlichen Kollegen.

In den 80er Jahren versuchten die brasilianischen Theologinnen, mit Hilfe einer befreiungstheologischen Analyse der Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche, mit der Infragestellung patriarchaler Denkmuster, mit dem Aufzeigen des pluralen Erscheinungsbildes von Frauen in der Bibel und unter Berücksichtigung der Differenzen zwischen Frauen in der gesellschaftlichen und globalen Realität, Wege zu einem bewußten Umgang mit der Pluralität weiblichen Lebens und kirchlicher Berufsexistenz zu eröffnen. Sie näherten sich in ihrer pastoralen Arbeit besonders der Lebenssituation marginalisierter Frauen an, z.B. Indigenafrauen, Favelabewohnerinnen, Schülerinnen oder Hausfrauen mit Gesundheitsproblemen. Um diese Erkenntnisse auch für die kirchliche Arbeit fruchtbar zu machen, forderten sie die Teilnahme von Frauen an Leitungspositionen. Frauen hatten ihrer Meinung nach eine umfassendere Realitätswahrnehmung und Lebenserfahrung einzubringen, da sie öfter mit Fragen von Leben und Tod konfrontiert waren. Als biblische Zeuginnen erwähnten sie z.B. Hanna, Jael und Maria.

Als Anstöße für die theologisch-anthropologische Reflexion des Geschlechterverhältnisses hinsichtlich der Theologinnenarbeit möchte ich festhalten:

- Die liberaltheologische Wahrnehmung der Auseinandersetzungen um eine Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen der Frauenexistenz, z.B. hinsichtlich der Chancen von Frauen für die Bildung und eine qualifizierte Berufstätigkeit.
- Die bekenntnistheologische Suche nach Aussagen der biblischen Schriften und der Bekenntnistraditionen zum Geschlechterverhältnis.
- Die dogmatisch-theologische Suche nach gelebten Modellen der Geschlechterdifferenz, deren Aufmerksamkeit für den Privatbereich und die diakonische Arbeit als vorher aus der Reflexion der pastoralen Arbeit weitgehend ausgeklammerte Bereiche.
- Die auf polare Komplementarität ausgerichtete Suche nach den Spezifika weiblicher Existenz und weiblichen Handelns, inklusive der darin steckenden innovatorisch-experimentellen Akzente für die Erneuerung der kirchlichen Arbeit entsprechend den gesellschaftlichen Herausforderungen.
- Die Betonung einer prinzipiellen Gleichheit der Geschlechter aufgrund einer biblisch-theologischen Reflexion unter Berücksichtigung der veränderten zeitgeschichtlichen Situation.
- Die Hinweise auf die besondere Situation der Frauenexistenz und die Differenzen zwischen Frauen aufgrund verschiedener Lebens- und Arbeitsformen, unterschiedlicher kultureller, sozialer und kirchlicher Kontexte sowie auf die biblischen Beispiele von Frauen, die parteilich in gesellschaftliche Konflikte eingriffen.

Daraus ergeben sich meines Erachtens folgende Konsequenzen für die theologische Reflexion der Geschlechterdifferenz in der Gegenwart: Zum einen sind als Vorausetzung dieser anthropologischen Reflexion das Wechselspiel zwischen der sozioökonomischen Situation von Frauen in der eigenen Gesellschaft und weltweit, sowie die Rolle und Begründungen von Frauenbildern und Konstruktionen des Geschlechterverhältnis, wahrzunehmen.[18] Die biblischen und traditionellen Zeugnisse der Geschlechterdifferenz sind einer kritischen Revision zu unterziehen und historisch einzuordnen. Sie sollen untersucht werden, inwiefern die Betroffenen sie als Begründung für ein evangelisches, d.h. gute Nachricht für die Bedrückten bringendes Modell verstehen können, und inwiefern die plurale Lebenswirklichkeit von Frauen darin zum Ausdruck kommt.[19] Auf die jeweiligen gesellschaftlichen, theologischen und kirchlichen Konstruktionen von Frauenbildern durch Gesetze, Werbung usw. sollen ChristInnen kritisch reagieren und Konzepte für ein eigenes Handeln entwerfen, sei es durch Anregen von Gegenbildern oder durch das Schaffen von Spielraum für die Erprobung neuer Männer- und Frauenbilder, die diese in unterschiedlichen Bezügen in ihrem beruflichen, familiären und politischen Engagements zeigen.[20] Die Geschlechterdifferenz soll jedenfalls nicht ontologisiert werden. Differente biblische Äußerungen sind ein Hinweis darauf, unterschiedliche Traditionen und Auseinandersetzungen wahrzunehmen. Mit 1.Joh 3,2 ist zu formulieren: "Es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden."[21] Die feministische Theoretikerin Judith Butler formuliert diese anthropologische Perspektive so: "Der Feminismus muß also nicht vorgeben zu wissen, wer oder was eine Frau ist, wir müssen den Begriff Bedeutungen annehmen lassen, die wir nicht vollständig antizipieren können, um kulturübergreifend zu arbeiten und nicht wie ein falsches allgemeines."[22]

---

18 Siehe dazu KUHLMANN, Geschlechterdifferenz, S. 12; BIELER, Konstruktionen, S. 295.

19 GLOBIG untersucht die anthropologischen Argumentationsstrukturen vor allem lutherischer Theologen in den 50er und 60er Jahren im dritten Kapitel ihrer Arbeit und zeigt deren Widersprüche und Unstimmigkeiten auf (GLOBIG, Frauenordination, S. 69-97). PRÄTORIUS, Anthropologie, untersucht, welche Lebenerfahrungen von Frauen in der evangelischen Ethik im 20. Jahrhundert berücksichtigt wurden. Sie konstatiert eine Entwicklung vom ontologischen Ausschluß der Frauen zum faktischen Verschweigen des weiblichen Lebenszusammenhangs und für die Gegenwart eher eine Verunsicherung auf der Basis der Anerkennung der Gleichberechtigung der Geschlechter. JOST/KUBERA kommen in ihrer Untersuchung der Frauenbilder führender Theologen zu dem Ergebnis, das sich im wesentlichen mit meinem Fazit hinsichtlich der Art und Weise des Umgangs mit der Geschlechterdifferenz im Laufe der Diskussion um die Frauenordination deckt: Es wird nur eine geringe Zahl von Bibelstellen zitiert, teilweise nur die Frauen unterdrückenden Stellen. Der Wechsel bei Dietrich Bonhoeffer, der zuerst eher die Gleichheit der Geschlechter und dann die Unterordnung der Frauen stärker vertrat, macht deutlich, daß die Art der Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit von Frauen einen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Frauenbildes der betreffenden Theologen hatte. Bei vielen ist diese Wahrnehmung sehr begrenzt, wird aber von ihnen als allgemeingültig vertreten. Theologie treibende Frauen treten dabei selten in den Blick, sondern die Frau wird in ihrer reproduktiven, sexuellen oder sozialen Rolle gesehen. Der jeweilige zeitgeschichtliche Kontext beeinflußt diesen Blick, ist aber nicht ausschlaggebend. Es gibt zu jeder Zeit auch andere Sichtweisen. Diese Bilder legitimieren die Herrschaft des Mannes. Erst wenn ein ernsthafter Dialog mit Frauen gesucht wird, verändert sich manchmal die Konzeption des Geschlechterverhältnisses. Vgl. dazu JOST/KUBERA (Hg.), Bilder, S. 193-209.

20 Hinsichtlich der großen Bedeutung der Bilder als Projektionen auf weibliche und männliche Identität stimmt es nachdenklich, daß in einer Ausstellung von Werken zeitgenössischer Künstler zum Thema "Der neue Adam" aus dem Bereich evangelischer Bildungsstätten kaum "neue Männer" in überraschenden Kontexten zu sehen waren. Vgl. dazu EVANG. BILDUNGSSTÄTTE HOHENWART (Hg.), Adam.

21 Der unmittelbare biblische Textzusammenhang in 1. Joh 3,2 lautet: "Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein."

22 BUTLER, Neuverhandlung. Ausführlicher siehe BUTLER, Unbehagen, sowie BENHABIB/BUTLER/CORNELL/FRASER, Differenz.

### 2.4. Pastoralethische Konsequenzen: Das pastorale Amt als Beruf für Frauen und Männer

In der ersten Phase der Diskussion über die Theologinnenarbeit in Mecklenburg und in Bayern herrschte ein geschlechtshierarchisches Modell für die pastorale Amtsausübung von männlichen und weiblichen Theologinnen vor, das hinsichtlich nahezu aller Aspekte der Theologinnenarbeit zu geschlechtshierarchischen Regelungen führte. Es wies den Männern die Bereiche der Leitung, öffentlichen Lehre und Sakramentsverwaltung zu, während den Frauen die dienenden und zuarbeitenden Bereiche der Seelsorge, Pädagogik sowie übergemeindliche und helfende Tätigkeiten anvertraut werden sollten. Die Bezahlung differierte zwischen den Geschlechtern erheblich. Die ledige Lebensform war für die Theologinnen Vorbedingung ihrer beruflichen Tätigkeit. Sie erhielten - wenn überhaupt - eine reduzierte kirchliche Ausbildung.

In der zweiten Phase des komplementären Geschlechtermodells verstanden die Theologinnen ihre geschlechtsspezifische Berufsausübung als eine innovatorisch-experimentelle Form. Die Kirchenleitungen in Bayern und Mecklenburg dagegen wollten die Theologinnen gemäß ihres Geschlechtscharakters auf den diakonischen, übergemeindlichen Ort festlegen. Die Erwerbsarbeitsaspekte des komplementären Modells waren weiterhin geschlechtshierarchisch geregelt, indem die Theologinnen z.B. weniger Bezahlung erhielten. Sie blieben als vollausgebildete Theologinnen im Ausbildungsstatus hinsichtlich der Selbstbestimmung über ihre eigene Arbeit und ihrer Beteiligung an Entscheidungen. Dies drückte z.B. der Titel "Pfarrvikarin" aus. Die ledige Lebensform blieb ihnen vorgeschrieben. Sie arbeiteten im Status einer Angestellten und erhielten eine reduzierte kirchliche Ausbildung.

Das Konzept der Gleichheit, das die Erwerbsarbeitsverhältnisse der Theologinnen in der dritten Phase prägte, sah eine Angleichung an die bisher für die pastorale Erwerbsarbeit von Männern vorgesehenen Regelungen hinsichtlich Ausbildung, Aufgabenfeld, sozialversicherungsrechtlichen Absicherung, Titel, Status und der geistlichen Einführung durch Ordination vor. Die Regelungen hinsichtlich des Einflusses des Privatlebens der Theologin auf die pastorale Arbeit blieben geschlechtsspezifisch. Theologinnen konnten nunmehr prinzipiell unabhängig von ihrer Lebensform im pastoralen Beruf arbeiten. Der bayerische Landeskirchenrat behielt sich jedoch vor, die Theologin bei zu großer Belastung durch familiäre Verpflichtungen von sich aus zu beurlauben. Umgekehrt wurde auch die geschlechtsspezifische Möglichkeit einer freiwilligen Einschränkung der pastoralen Berufsarbeit durch Beurlaubung oder Teilzeitarbeit bei vorweisbaren familiären Pflichten eingeführt.

In der vierten Phase, in der befreiungstheologisch-transformatorischen Reflexion der pastoralen Arbeitsverhältnisse, kam es zu einer Veränderung einzelner Aspekte der pastoralen Erwerbsarbeit. So richteten in Brasilien manche Theologinnen ihr Arbeitsfeld stärker auf die Arbeit mit Marginalisierten der Gesellschaft aus. In Mecklenburg bekamen die Theologinnen auch Zutritt zu staatlichen Anstalten. Die brasilianischen Theologinnen stellten die Orientierung der pastoralen Besoldung an der Mittelschicht in Frage und traten für mehr Nähe mit der Lebenssituation der Marginalisierten ein. Die bayerischen Theologinnen strebten durch das Teilen von Arbeit und Zeit beider Geschlechter eine familien- und berufsfreundliche Gestaltung der pastoralen Arbeit an, die auch Raum zur Wahrnehmung anderer gesellschaftlicher Erfahrungen lassen sollte. Die mecklenburgischen Theologinnen erklärten sich mit der niedrigen Lohnhöhe angesichts der kirchlichen Finanzlage und der Vergleichbarkeit ihres Lohnes mit anderen Frauenlöhnen in der Gesellschaft zufrieden. Die teilzeitbeschäftigten Theologinnen empfanden ihren Status als diskriminierend auf-

grund ihres Ausschlusses von Leitungspositionen, der Kontrolle durch Vorgesetzte und den rechtlichen bzw. praktischen Verweis auf den Angestelltenstatus in Brasilien und Mecklenburg. Die brasilianischen Theologinnen forderten eine Veränderung der Ausbildung, um in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen theologisch urteilsfähiger zu werden. Ein Problem blieb in allen drei Kontexten die Verbindung von Beruf und Familienleben bzw. Beruf und Privatleben für ledige Theologinnen. Statt die bisher auf Männer zugeschnittene pastorale Arbeitsform als eigene Arbeits- und Lebensform zu akzeptieren, wollten die Theologinnen sich an einer gesamtgesellschaftlichen Veränderung mit Konsequenzen auch für die pastorale Arbeit beider Geschlechter beteiligen, sei es hinsichtlich der Arbeitsfelder, Besoldung, Anstellungsformen, Ausbildung oder der Verbindung von Beruf und Privatleben.

Folgende Anstöße ergeben sich meines Erachtens aus der pastoralethischen Reflexion:

- Durch den gesellschaftlichen Veränderungsprozeß im Zuge der Industrialisierung, Urbanisierung und Demokratisierung sind neue kirchliche Arbeitsfelder und Arbeitsformen notwendig geworden, die über das Spektrum der traditionellen pastoralen Aufgaben hinausgehen und deren geschlechtsspezifische Zuweisungen in ihrer Zuordnung zum pastoralen Amt zu reflektieren sind.[23]
- Viele dieser Arbeitsfelder sind theologisch zu reflektieren und in experimentell-innovatorischen Arbeitsformen zu erproben, die stärker von Offenheit und Beteiligung der Interessierten geprägt sein sollten als es in traditionell eher geschlossenen Gemeindekreisen der Fall war.
- Die geschlechtshierarchische Zuweisung von geringerer Besoldung und Sozialversicherungsabsicherung, weniger Ausbildung und Entscheidungkompetenz sowie einer eingeschränkteren Gestaltungsfreiheit hinsichtlich des Privatlebens für Frauen im pastoralen Beruf entspricht einer hierarchischen Konzeption der Geschlechterdifferenz und Gesellschaftsordnung. Sie ist theologisch zu dekonstruieren und in allen pastoralethischen Aspekten zu beseitigen.
- Eine Angleichung der Theologinnenarbeit an das Modell des jahrhundertelang nur von Männern gestalteten Pfarramtes ist nicht geeignet, um eine gleichberechtigte Partizipation von Männern und Frauen im geistlichen Amt zu erreichen. Statt dessen ist von neuem über die Evangeliumsgemäßheit der pastoralen Arbeitsfelder, über das Verhältnis der pastoralen Arbeitsbedingungen zur gesellschaftlichen Situation, über flexible Arbeitszeitregelungen zur Verbindung von Beruf und Privatleben sowie über gleiche Chancen beider Geschlechter zur Teilnahme an Entscheidungspositionen nachzudenken.

Folgende Konsequenzen ergeben sich daraus für die pastoralethische Reflexion der Theologinnenarbeit: Das geistliche Amt ist aufgrund seines Charakters als Amt und Werk neben anderen gesellschaftlichen Ämtern und Werken[24] als geschichtlich wandelbare Institution zu betrachten.[25]

---

23 Siehe zur Entwicklung der Vielfalt kirchlicher Berufe mit unterschiedlichen Ausbildungswegen, Berufsbildern, Arbeitsfeldern insbesondere in diesem Jahrhundert BUTTLER, Kirchliche Berufe, S. 191-213.

24 GLOBIG, Frauenordination, die den Aspekt der Institutionalität der Theologinnenarbeit als geschichtlich veränderbare Form herausgearbeitet hat, zitiert dazu auf S. 160 Anm. 64 LUTHER, Adel, WA 6, S. 409, 1ff.: "Gleych wie nw die, szo mann itzt geystlich heyst, odder priester, bischoff oder bepst, sein von den andern Christen nit weytter noch wirdiger gescheyden, dan das sie das wort gottis unnd die sacrament sollen handeln, das ist yhr werck unnd ampt...Ein schuster, ein schmid, ein bawr, ein yglicher seyns handtwercks ampt unnd werck hat, unnd doch alle gleich geweyhet priester und bischoffe, unnd ein yglich sol mit seinem ampt odder werck denn anderen nurtzlich unnd dienstlich sein, das alszo viellerley werck denn andern nurtzlich unnd dienstlich sein, das alszo viellerley werck alle in eine gemeyn gerichtet sein..."

Seine jeweils angemessene Gestalt ist aus einer Analyse der sozioökonomischen Bedingungen für die verschiedenen Formen von Arbeit und insbesondere für die Regelungen der Erwerbsarbeit in der jeweiligen Gesellschaft sowie aufgrund einer theologischen Reflexion in christologischer und ekklesiologischer Ausrichtung zu entwerfen. Dabei ist - entsprechend der Erkenntnis der eschatologischen Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter und ihrem gemeinsamen Auftrag zur Schöpfungsbewahrung in ihren Werken - auch auf die jeweilige geschlechtsspezifische Situation hinsichtlich der Arbeitsteilung in der Gesellschaft zu achten. Es ist ein Konzept für kirchliche Regelungen - als Stellvertretung für die gesellschaftlichen Konzeptionen - zu erstellen, das einer gerechten Partizipation von Männern und Frauen am geistlichen Amt und einem gerechten Verhältnis zwischen TheologInnen und anderen kirchlichen MitarbeiterInnen eine reale Chance gibt.[26]

Die Geschichte der Theologinnenarbeit in den drei unterschiedlichen Kirchen macht auf die enge Korrespondenz der Entwicklung der Bedingungen für qualifizierte Frauenerwerbsarbeit in der jeweiligen Gesellschaft und für Theologinnen aufmerkam. Es sei hier nur noch einmal an die Regelungen des Zölibats, der Teilzeitarbeit und der Flexibilisierung der Erwerbsarbeitsverhältnisse in der Gegenwart erinnert. Im Laufe der langwierigen Diskussionen über die Theologinnenarbeit wurde die Erkenntnis gewonnen, daß für eine angemessene Gestaltung der Theologinnenarbeit eine sozialethische Reflexion notwendig ist, die interdisziplinär unter Aufnahme der Erfahrungen der Theologinnen, unter Einbeziehung der hermeneutischen Erkenntnisse und der veränderten Einsichten zum Geschlechterverhältnis sowie schließlich unter Hinzuziehung pastoralethischer Überlegungen vorzunehmen ist. Darin liegt eine Chance zu einer vorbildhaften Gestaltung der Theologinnenarbeit als Frauenerwerbsarbeit gerade für eine Arbeitsgesellschaft in der Krise.[27]

Angesichts dieses Fazits und angesichts der gegenwärtigen ökonomischen Krisensituation ist es nötig, daß die Kirchen eigene theologisch verantwortbare Akzente setzen und nicht weiterhin der Gesellschaft hinterherhinken bzw. noch bestehende Männermehrheiten in den Entscheidungsgremien dazu benutzen, Frauen von der Partizipation auszuschließen. Um dies zu verhindern und damit der gesellschaftlichen Entwicklung durch eine verantwortungsvolle Wahrnehmung der Kirche

---

25 HUBER, Wirkliche Kirche, S. 156, geht davon aus, daß das Amt ist in seiner jeweiligen Gestalt von Menschen gemacht ist, menschlicher Gestaltung offen steht und historisch wandelbar ist: "Die geschichtliche Gestaltung dieses Dienstes ist wie die Ordnung der Kirche insgesamt ein Akt der gestaltenden Annahme des göttlichen Bundesangebots durch den Menschen und deshalb wandelbar. Diese Gestaltung ist jedoch nicht kontingent, beliebig oder willkürlich. Sie hat vielmehr darin ihr Maß, daß es sich in ihr wirklich um Annahme und das heißt um antwortende Entsprechung zu dem und Zeugnis von dem Lebensverhältnis handelt, das mit dem Bundesangebot Gottes gesetzt ist."

26 Wie wenig selbstverständlich die Berücksichtigung der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung für kirchliche Reflexionen der sozioökonomischen Situation ist, macht die Kritik an der Entwurfsfassung für das "Gemeinsame Wort der Kirchen zur sozialen Lage" deutlich. Dort sind Frauen insgesamt siebenmal erwähnt, insbesondere jedoch dort, wo es um Familie geht. Siehe dazu BORNS-SCHARF, Frauen, S. 233-243, sowie Evang. Frauenarbeit in Deutschland e.V., Diskussionsvorlage, S. 55-57.

27 BORNS-SCHARF, Frauen, S. 243, formuliert folgende Perspektive: "Die Krise des Sozialstaates könnte somit eine Chance sein, die herkömmlichen Rollen und Lebensmuster zu überdenken. Sie könnte eine Chance sein, eine andere Lebens- und Arbeitszeitform zu entwickeln, die der Idee von einer sozial gerechten Gesellschaft ein Stück näher kommt. Das klingt vielleicht noch etwas utopisch, aber: Jede Veränderung hat mit einem Traum begonnen. Vielleicht ist das eine unserer wichtigsten Aufgaben als Kirche, das Träumen nicht zu verlernen.“ Die Konsequenzen, wenn die Krise nicht als Chance zur Transformation genutzt wird, formuliert STECK, Beruf, S. 125f., so: "Nicht schon die gegenwärtig anstehenden Probleme, aber die Art ihrer Lösung macht es den Theologinnen wieder schwerer, den von ihnen angestrebten Beruf auszuüben. Es steht zu vermuten, daß überwiegend Frauen von der Möglichkeit einer Teilbeschäftigung Gebrauch machen. Womöglich wird dann die Entwicklung von der Pfarrfrau zur Pfarrerin überhaupt wieder umgekehrt und das theologische Studium von Frauen zur Pfarrfrauenausbildung. Daß sich zudem Frauen in der Konkurrenzsituation des pastoralen Arbeitsmarktes, der sich aufgrund der von ökonomischen Gesichtspunkten diktierten Regelungen des Anstellungsverhältnisses entwickelt, gegen die Männer nur schwer behaupten werden können, ist eine nicht unbegründete Befürchtung der Theologinnen.“

in ihrer Arbeitgeberinnenrolle entgegenzusteuern[28], ist eine theologische Reflexion der angemessenen kirchlichen Arbeitsbedingungen nötig, die die enge Eingebundenheit der Kirche in den sozioökonomischen Kontext und dessen Entwicklungstendenzen kritisch analysiert und auf die Vereinbarkeit mit gesellschaftlichen Zielvorstellungen theologischer Reflexion achtet, also die von Bonhoeffer geforderte Stellvertretung der Welt durch die Kirche an Christi statt praktiziert. Dies bedeutet auch, daß den "Leidenden", den Unterdrückten, den bisher von der vollen Partizipation Ausgeschlossenen eine besondere Autorität zukommt, ihre Erfahrungen und Erkenntnisse einzubringen und an Entscheidungen beteiligt zu sein. Dazu zählen u.a. die Theologinnen. Sie selbst haben aber auch auf die hierarchischen Differenzen zwischen ihrem Berufsstand und dem anderer kirchlicher MitarbeiterInnen zu achten. So können sich im gemeinsamen Dialog Veränderungsvorstellungen ergeben hinsichtlich der Prioritäten der Arbeitsfelder, z.B. deren diakonisch-missionarischem Charakter, hinsichtlich des Maßstabs für die Besoldung und hinsichtlich der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Beruf und Privatleben, z.B. durch gerechte und verantwortliche Lebensformen[29], der Begrenzung von Arbeitszeit[30] und flexiblen Arbeitszeitmodellen (z.B. Sabbatjahr, SeniorInnen/JuniorInnen-Modell). Aus der gewerkschaftlichen Kritik an den Flexibilisierungsmaßnahmen ist zu lernen, daß Flexibilisierung zumindest auch die Souveränität der ArbeitnehmerInnen in diesen Arbeitsformen erhöhen soll, statt vor allem die Entscheidungsvollmacht der ArbeitgeberInnen zu erweitern sowie die Verfügbarkeit und Abhängigkeit der ArbeitnehmerInnen zu verstärken. Daß letzteres auf die Dauer zu Unzufriedenheit und dem Gefühl ungerechter Behandlung führt, lehrt die Geschichte der Theologinnen deutlich in den ersten beiden Phasen. So dürfen die gegenwärtigen Entscheidungen nicht zu einer Rückkehr dieser Arbeitsformen im geschlechtsunspezifischen rechtlichen Schafspelz führen, deren Folge eine neuerliche geschlechtshierarchische Realität im pastoralen Amt wäre.[31]

Dabei ist gerade aus biblisch-theologischer und lutherisch-konfessioneller Perspektive zu beachten, daß die Partizipation an der gesellschaftlichen Arbeit nicht nur den Erwerb des Lebensunterhalts zum Ziel hat, sondern auch die Beteiligung an der Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Von dieser Perspektive her sind Anfragen an Konzepte zu stellen, die einen Teil der Be-

---

28 Viele kirchliche Stellungnahmen zum "Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" kritisieren zu Recht, daß auch dieser Aspekt, die Arbeitgeberinnenfunktion der Kirchen, in dem Entwurf weitgehend ausgeklammert ist, siehe z.B. BORNS-SCHARF, Frauen, S. 234.

29 JOSUTTIS, Traum, S. 79: "Der Pfarrer, der in seiner Arbeit Riten vollzieht, Mythen erzählt, ein heiliges Leben führt, muß um der Lebenserhaltung willen immer wieder Warnsignale in die Gesellschaft senden und bei der Entwicklung alternativer Lebensmodelle mitzuwirken versuchen."
Der bayerische Theologinenkonvent formulierte bei seinem Jahrestreffen 1992 in Rothenburg folgende Position: Bestimmte Lebensformen lassen sich nicht an sich theologisch begründen. jedoch gibt es theologisch-ethische Kriterien für einen evangeliumsgemäßen Umgang miteinander in jeder Lebensform, z.B. Nächstenliebe, Menschenwürde, Verantwortung füreinander, Gleichheit, Gerechtigkeit und Gewaltlosigkeit. In jeder Lebensform sind wir "simul iusta et peccatrix“ und verdanken die Rechtfertigung der Gnade Gottes und nicht unserem ethischen Handeln. Daher soll sich die Kirche in ihren Verlautbarungen, in Predigt, Seelsorge und Unterricht für das Gelingen der vielfältigen Beziehungsformen einsetzen und liturgische Formen als rites de passage entwickeln und anbieten, um Menschen in ihren jeweiligen Beziehungen zu stützen. Dazu gehöre auch, daß sich die Kirche für neue, den vielfältigen Lebensformen entsprechende Rechtsordnungen einsetzt. Die bayerischen Theologinnen begründen dies damit: "Frauen und Männer sind von Gott nicht nur unter der Bedingung angenommen, daß sie einer bestimmten Lebensform Genüge tun. Wir sind in unserer Vielfalt Gottes Ebenbilder, indem wir liebend und verantwortungsvoll, sorgsam und gerecht miteinander zu leben versuchen.“ (ABTK/ HALLER-BECKMANN: Stellungnahme des Konvents der bayerischen Theologinnen zur Frage der Lebensformen, Rothenburg, 11.1.1992).

30 Siehe z.B. PFARRVERTRETUNG DER EV. LANDESKIRCHE IN WÜRTTEMBERG, Pfarrdienst.

31 Zum gesellschaftlichen Diskurs siehe z.B. GORZ, Arbeitsgesellschaft. Vgl. auch Anm. 27.

völkerung mit einem Mindesteinkommen auf Dauer vom Erwerbsarbeitsbereich ausgliedern wollen. Andererseits haben zeitgenössische arbeitsethische Reflexionen auch zu berücksichtigen, daß neben Erwerbsarbeit auch reproduktive Arbeit zu leisten ist und für die verantwortliche Verbindung beider Arbeitsformen lebbare Lösungen gefunden werden müssen.[32] Den jeweils Leidenden in einer Gesellschaft und weltweit ist eine besondere Autorität im Dialog der pluralen Interessen über die Gestaltung der zukünftigen Arbeitsbedingungen einzuräumen.

## 3. "Wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener (und eure Dienerin) sein" (Mk 10,43) - Die kirchlich-institutionelle Kontextualität der Theologinnenarbeit

### 3.1. Ein Vergleich der realen Einwirkung kirchlich-institutioneller Aspekte auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit

Von den *kirchlich-institutionellen Organen*, die mit Entscheidungskompetenz an der Diskussion über die Theologinnenarbeit beteiligt waren, zeigten sich in Mecklenburg und Bayern die synodalen Gremien grundsätzlich aufgeschlossener und konstruktiver gegenüber der Theologinnenarbeit als die kirchlichen Verwaltungen in Bayern und Mecklenburg. Vor allem die LaiInnen sowie einzelne Theologen sahen in den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen eine Herausforderung, auch im kirchlichen Bereich neue Wege zu gehen. Während sich in Mecklenburg die Synode bereits in der Weimarer Republik damit beschäftigte und erste gesetzliche Regelungen beschloß, kam in Bayern das Thema erst ab Anfang der 60er Jahre in die Synode und wurde dann kontinuierlich in synodalen Ausschüssen und Plenardebatten bis zur Entscheidung für die Frauenordination behandelt. Eine weitere wichtige Voraussetzung für die Akzeptanz der Frauenordination auf der kirchlich-institutionellen Ebene war in Bayern und Mecklenburg ein Wechsel im Bischofsamt von entschiedenen Gegnern zu klaren Befürwortern der Frauenordination. In Bayern hatte sich neben dem

bischöflichen Veto gegen die Frauenordination auch die lange Zeit ablehnende Haltung der mit ihrer Gestaltung betrauten Referenten im Landeskirchenamt als hinderlich für eine Weiterentwicklung erwiesen. Deutlich ist jedoch auch, daß nach der Entscheidung für die Frauenordination jeweils landeskirchliche Personalreferenten eingesetzt wurden, die grundsätzlich für eine Weiterentwicklung der Theologinnenarbeit aufgeschlossen waren und Initiativen für weitere Regelungen starteten, z.B. hinsichtlich der zeitlichen Flexibilisierung der Theologinnenarbeit. Die Synoden nahmen von nun an in der Regel lediglich geringfügige Veränderungen an den von den landeskirchlichen Verwaltungen ausgearbeiteten Konzeptionen vor. In Brasilien entschieden einzelne kirchenleitende Vertreter zuerst über die Zulassung von theologisch interessierten Frauen an die kirchliche Hochschule sowie dann über ihren Weg in pastorale Arbeitsfelder und über ihre Ordination. Nachdem dort keine geschlechtsspezifischen Regelungen geschaffen wurden, war auch die Beteiligung des Kirchenkonzils als synodales Gremium nicht notwendig.

---

[32] Siehe dazu die Überlegungen bei ENZNER-PROBST, Pfarrerin. KOLLER und TAMPERT konstatieren dagegen in ihren Beiträgen zum Thema "Lebensführung und Pfarrerdienstrecht" aus juristischer und theologischer Sicht lediglich den Verlust des evangelischen Pfarrhauses, kommen aber zu keinen Perspektiven hinsichtlich einer Transformation der Lebens- und Arbeitsformen aufgrund der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt bzw. dem veränderten Geschlechterverhältnis. Beide Beiträge befinden sich in RAU/REUTER/SCHLAICH (Hg.), Recht Bd.III, S. 153-168 sowie S. 169-199. Die Auswirkungen des gesellschaftlichen Individualisierungsprozesses auf verschiedene Aspekte der Gestaltung von Lebensformen in der Gegenwart zeigen BECK/BECK-GERNSHEIM, Freiheiten, auf.

Ein Vergleich mit den in der Literatur geäußerten Thesen zeigt, daß, wie dort behauptet, die Verwaltung und ihre Vorbereitung der Entscheidungen sowie die bischöfliche Zustimmung bzw. der bischöfliche Einspruch großes Gewicht hatten. Ebenfalls bestätigte sich, daß von Pfarrern dominierte Gremien sich als hinderlicher erwiesen als andere kirchliche Organe, in denen LaiInnen die Entscheidungskompetenz hatten. Förderlich wirkte sich eine Beteiligung von Frauen in den Entscheidungsgremien aus, vor allem wenn diese dort eine leitende Funktion hatten.

In der bisherigen Literatur über die Theologinnenarbeit wenig reflektiert, aber in den untersuchten drei Kontexten durchaus von Bedeutung war die Einmischung von *Einzelpersonen, kirchenpolitischen und berufsständischen Gruppierungen* auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit. So waren es, vor allem in Bayern und Brasilien, oft einzelne Personen aus dem familiären oder kirchlichen Umfeld einer theologisch interessierten Schülerin, die sie als Väter, Religionslehrer, Konfirmator oder als Diakonisse bzw. Pfarrfrau zum Theologiestudium ermutigten und sich hinsichtlich einer Klärung möglicher Arbeitsformen an die jeweilige kirchliche Verwaltung wandten. Als dann die ersten Theologinnen in Bayern und Mecklenburg ihr Studium abgeschlossen hatten, schufen wiederum einzelne kirchliche Persönlichkeiten in ihren Arbeitsbereichen erste Arbeitsplätze für Theologinnen. In Bayern taten dies z.B. der Landesjugendpfarrer, die Leiterin des bayerischen Mütterdienstes und einzelne Dekane. In Mecklenburg setzte der Leiter der mecklenburgischen BK eine Theologin als seine Assistentin im Dienste der BK ein. Nach dem Zweiten Weltkrieg holten Professoren zwei Theologinnen an die Rostocker Fakultät. Vor allem in den Jahren vor der Verabschiedung der Frauenordination setzten einzelne mecklenburgische Landessuperintendenten Theologinnen weit über das gesetzlich Vorgesehene hinaus selbständig in der Gemeindearbeit ein. In Brasilien unterstützten einzelne Professoren und kirchliche Repräsentanten die Initiativen von Theologinnen zur Regelung alternativer pastoraler Arbeitsformen im Einzelfall und hinsichtlich einer Gesetzesänderung der Richtlinien für das pastorale Amt.

Die *kirchenpolitischen Gruppierungen* mit ihren VertreterInnen innerhalb der Synoden waren in Bayern vor allem Ende der 60er Jahre und Anfang der 70er Jahre wichtig, als sie die Pro- und Contra-Argumente hinsichtlich der Frauenordination systematisch gegenüberstellten und in die kirchliche Öffentlichkeit brachten. Die Gegner der Frauenordination kamen in Bayern und Mecklenburg aus strukturkonservativen und biblizistisch argumentierenden Kreisen. In deren Augen verstieß die Beteiligung von Frauen an kirchenleitenden Aufgaben gegen das Evangelium. Sie erklärten sowohl in Bayern als auch in Mecklenburg ihre Ablehnung der Frauenordination und riefen den Status confessionis aus. In Bayern erfuhr ihre Haltung Berücksichtigung durch die Einführung des Vetoparagraphen. So konnte ein unmittelbar in seinem Dienst betroffener Pfarrer bzw. die Mehrheit des Kirchenvorstandes die Bewerbung einer Theologin auf eine Pfarrstelle ausschließen. In Brasilien hatten die wiederholten informativen Beiträge der Kirchenzeitung über die Theologinnentrefffen, die Arbeit einzelner Theologinnen und die Haltung kirchenleitender Vertreter gegenüber der Theologinnenarbeit erheblichen Anteil an der Meinungsbildung der kirchlichen Öffentlichkeit über die Theologinnenarbeit. Berufsständische Gruppierungen wurden zuerst in Mecklenburg zugunsten der Theologinnenarbeit tätig, da sie sich von einer gleichberechtigten Mitarbeit der Theologinnen eine Erleichterung der durch den enormen Pfarrermangel angespannten Arbeitssituation von Pfarrern und Vikaren erwarteten. In Bayern beteiligten sie sich vor allem seit dem Beginn der Personalplanung Anfang der 80er Jahre an den Überlegungen für flexible geschlechtsunspezifische Arbeitsformen und für die spezifische Arbeitssituation der Theologinnen.

Viele brasilianische Theologen zeigten sich zunächst eher ablehnend gegenüber der Mitarbeit von Theologinnen im geistlichen Amt. Sie befürchteten eine Verschlechterung ihrer eigenen Verhandlungsposition aufgrund von preiswerteren Angeboten der Theologinnen analog zu den gesellschaftlichen geschlechtshierarchischen Arbeitsbedingungen. Dort war eher eine Unterstützung durch andere kirchliche Frauenberufe festzustellen.

Obwohl die Einmischung einzelner Personen und kirchlicher Gruppierungen in der bisherigen Literatur über die Theologinnenarbeit wenig Beachtung fand, erwies sich diese als wichtig. Frauen wurden durch diese zum Theologiestudium motiviert und erfuhren durch sie Solidarität. Sie systematisierten die Pro- und Contra-Argumente und vermittelten sie an die kirchliche Öffentlichkeit. Eine geschlechterübergreifende Kooperation mit der Mehrzahl der männlichen Pfarrkollegen war in Bayern und Brasilien erst nach der Entscheidung für die Frauenordination festzustellen.

Trotz unterschiedlichem *staatskirchenrechtlichem Status* der drei Kirchen in ihrem staatlichen Kontext war allen drei Kirchen gemeinsam, daß sie gegenüber der in allen drei Staatsverfassungen untersagten Diskriminierung aufgrund des Geschlechts ihr kirchliches Selbstbestimmungsrecht in Form geschlechtsdiskriminierender Arbeitsbedingungen wahrten. Die Außerkraftsetzung der in den kirchlichen Verfassungen vorgesehenen Kompetenzverteilung aufgrund der nationalsozialistischen Kirchenpolitik wirkte sich in Bayern und Mecklenburg negativ auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit aus. Die der Theologinnenarbeit prinzipiell eher aufgeschlossene synodale Ebene hatte dadurch weniger bzw. keine Mitwirkungsmöglichkeiten, sondern Bischof und kirchliche Verwaltung waren ausschlaggebend. Die mecklenburgische BK engagierte sich nicht für eine geregelte Anstellung der Theologinnen, sei es nach den vor 1933 in Mecklenburg verabschiedeten Gesetzen oder nach den in der Bekennenden Kirche diskutierten Regelungen. Andererseits wurde es in Bayern durch das Verbot des Religionsunterrichts im Nationalsozialismus dringlicher, über kirchliche Arbeitsformen der Theologinnenarbeit nachzudenken, da damit ein Ausweichen in den schulischen Dienst ausgeschlossen war. Auch nach 1945 hatte die unterschiedliche staatskirchenrechtliche Situation Auswirkungen auf die Arbeitsfelder der Theologinnen in den drei Kontexten. So konnten die bayerischen Theologinnen nach 1945 wieder im Schuldienst tätig werden. In den 50er und 60er Jahren bis zur Entscheidung für die Frauenordination stellte dies für einen Teil der Theologinnen ihr hauptsächliches oder ausschließliches Arbeitsfeld dar, teilweise gegen ihren eigenen Willen und trotz anders gelagerter Fähigkeiten. Nach der Integration ins Pfarramt erfüllten sie wie männliche Kollegen ihren Schulstundenanteil. In Mecklenburg wurde dagegen Anfang der 50er Jahre Religionsunterricht an staatlichen Schulen verboten. Dies hatte zur Folge, daß Theologinnen gerade auch katechetische Aufgaben im kirchlichen Dienst übernahmen. In Brasilien gab es nur an den wenigen Schulen in evangelischer Trägerschaft Gelegenheit für die Mitarbeit im schulischen Bereich. Dies taten zwei der befragten Pastorinnen, die Religionsunterricht erteilten und als Schulseelsorgerinnen tätig waren. Auch auf die Anstellungsformen der Theologinnen hatte die staatskirchenrechtliche Situation Auswirkungen. So waren die bayerischen Theologinnen entsprechend der prinzipiell engen Anlehnung der ELKiB an die staatliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland und in Fortsetzung der Tradition im beamtenähnlichen Status, der auch für staatliche Angestellte mit akademischem Bildungsniveau in staatlichen Einrichtungen, z.B. Behörden, Schulen und Krankenhäusern, charakteristisch war. Er war mit einem eigenen Versorgungsrecht und Dienstrecht verbunden. Insbesondere bei den Überlegungen hinsichtlich der Flexibilisierungsmöglichkeiten der Anstellungsverhältnisse der Theologinnen spielte es in der Diskussion

immer wieder eine Rolle, ob damit die Übereinstimmung mit den staatlichen Regelungen erhalten blieb. Allerdings wurde diese - wie schon hinsichtlich des geringeren Gehalts und der Zölibatspflicht vor der Entscheidung für die Frauenordination in den 80er Jahren - durch den 100%-Beschluß erneut in restriktiver Form gegenüber Theologinnen aufgegeben. Dies wurde als neutestamentlicher Rückbezug auf Paulus als Zeltmacher interpretiert. Die mecklenburgische Kirche behielt die Orientierung am beamtenähnlichen Anstellungsverhältnis, trotz dessen Aufhebung im staatlichen Bereich, auf der Grundlage des in der NS-Zeit erlassenen Beamtengesetzes bei.

Zur Zeit der geschlechtsspezifischen Regelungen und auch nach der Entscheidung für die Frauenordination kamen jedoch insbesondere verheiratete Theologinnen in den Angestelltenstatus entsprechend dem staatlichen Arbeitsrecht und in die staatliche Sozialversicherungskasse, um der Kirche Aufwendungen, z.B. zur Bezahlung des Babyjahres, zu ersparen. Dies hatte jedoch teilweise negative Auswirkungen auf den Status der Theologinnen. Die Synoden hatten dies grundsätzlich abgelehnt. Die kirchlichen Verwaltungen versuchten jedoch, manche verheirateten Theologinnen von dem Vorteil dieser Regelung zu überzeugen. Die brasilianischen Theologinnen hatten, entsprechend dem vereinsrechtlichen Status der IECLB, den Status von Selbständigen, die die einzelnen Gemeinden anstellten und entlohnten. Sie wurden über eine spezielle kirchliche Kasse versorgungsrechtlich abgesichert. Auch hier waren die Theologinnen oft aufgrund ihres eingeschränkten Anstellungsverhältnisses in der staatlichen Sozialversicherung. Eine gewisse förderliche Wirkung hatte die staatskirchenrechtliche Situation der DDR insofern, als die mecklenburgischen Gegner der Frauenordination um der Wahrung der kirchlichen Einheit willen nach außen nicht so öffentlich tätig werden konnten wie z.B. in Bayern.

Obwohl die staatskirchenrechtliche Situation in der Literatur kaum Erwähnung fand, zeigte sich, daß diese hinsichtlich der Anstellungsformen, Arbeitsfelder, kirchlichen Entscheidungsstrukturen indirekten Einfluß auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit im jeweiligen Kontext hatte. Der in der Literatur für den bundesrepublikanischen Kontext beobachtete Widerspruch zwischen kirchlichem geschlechtshierarchischem Recht und der Geltung des Gleichberechtigungsparagraphen im Grundgesetz der Bundesrepublik, der mit dem Verweis auf die kirchliche Autonomie gerechtfertigt wurde, wiederholte sich überraschenderweise in jedem der drei Kontexte trotz unterschiedlicher staatskirchenrechtlicher Eingebundenheit.

Die *Situation des pastoralen Amtes* war in allen drei Kontexten unterschiedlich und hatte unterschiedliche Auswirkungen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit. In Bayern und Mecklenburg brachten die Befürworter der Frauenordination den Pfarrermangel als Argument vor und stellten eine bessere geistliche Versorgung der Gemeinden in Aussicht, teilweise unter Bezug auf Luthers Äußerung, daß den Frauen das Predigen im Notfall erlaubt werden solle. Die Gegner der Frauenordination lehnten das Argument "Pfarrermangel" dagegen ab. Für sie hatten dogmatische Bedenken größeres Gewicht. Sie verwiesen auf die Gefahr, daß eine Entscheidung für die Frauenordination eine größere Anzahl von Pfarrern zum Verlassen der Kirche bewegen könnte und nur wenige Theologinnen als pastorale Arbeitskräfte gewonnen würden. Übereinstimmung bestand im Laufe der Zeit zwischen Gegnern und BefürworterInnen der Frauenordination, daß die überkommene Form des Einzelpfarramtes nicht mehr situationsgemäß war. Die Gegner zogen daraus den Schluß, daß die Theologinnen nach neuen Formen des Amtes suchen sollten, während die Befürworter für eine Beteiligung beider Geschlechter an einem Transformationsprozeß eintraten. Ansätze dafür wurden in allen drei Kirchen in der Zeit vor der Entscheidung für die Frauenordination

aufgrund der Erfahrungen entwickelt, die die Theologinnen in ihren geschlechtsspezifischen, alternativen pastoralen Arbeitsfeldern machten. Nach der prinzipiellen Gleichstellung stellten alle drei Kirchen Überlegungen für eine Flexibilisierung der pastoralen Arbeitsformen für beide Geschlechter an, die eine Verbindung von pastoraler Arbeit und einer anderen Erwerbsarbeit bzw. Familienarbeit ermöglichen sollten. Die mecklenburgische Kirche beschloß schließlich geschlechtsspezifische, auf Frauen eingeschränkte Reduzierungen der pastoralen Arbeitszeit aufgrund familiärer Verpflichtungen in Anlehnung an staatliche Bestimmungen. Die bayerische Kirche führte unterschiedliche geschlechtsunspezifische zeitliche Reduzierungen und Flexibilisierungen der pastoralen Arbeitszeit bis hin zur ehrenamtlichen Ordination ein, die vor allem eine Verbindung von Beruf und Familienleben für beide Geschlechter im Blick hatten. In Brasilien erfolgte neben der zeitlichen Flexibilisierung auch eine alternative inhaltliche Ausrichtung auf außergemeindliche pastorale Arbeitsfelder, die eine kritische Solidarität der Konvivenz für marginalisierte Menschen in der brasilianischen Gesellschaft unabhängig von konfessioneller und ethnischer Herkunft zum Ziel hatte. Gleichzeitig führte in allen drei Kirchen die Mehrzahl der im pastoralen Dienst Tätigen das traditionelle, auf vollberufstätige Pfarrer als Chef der Gemeinde zugeschnittene Modell weiter. Allerdings wurde dies immer weniger von einem traditionellen Pfarrhausstil mit evangelischer Pfarrfrau ergänzt, sondern es gab Brüche entsprechend der gesellschaftlichen Situation.

Der in der Literatur über die Theologinnenarbeit teilweise hochbewertete Aspekt des Pfarrermangels erwies sich als nicht allein ausschlaggebend für die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten. Er unterstützte sicherlich einen rascheren praktischen Zugang der Theologinnen in Mecklenburg zur pastoralen Praxis. Auf der rechtlichen Ebene gab es jedoch nur eine geringe zeitliche Differenz zu den Regelungen in der bayerischen Kirche. Umgekehrt kam es durch die Partizipation der Theologinnen am pastoralen Amt zu dessen Veränderung hinsichtlich von Arbeitsfeldern, Arbeitszeit, Konzeption, der Verbindung von Beruf und Privatleben sowie der Kooperation mit anderen kirchlichen MitarbeiterInnen statt einer hierarchischen Struktur. Dieser Transformationsprozeß hatte aber nur bei einem Teil der Theologen Auswirkungen, vor allem bei den mit Theologinnen bzw. mit berufstätigen Frauen verheirateten Theologen. Ein Teil der Pfarrer und andere männliche Kirchenmitglieder lehnten dagegen eine "Feminisierung des Pfarrberufs" ab. Deren Interessen sollten durch die Eingliederung der Theologinnen ins bisherige Pfarrerdienstrecht gewahrt bleiben.

Hinsichtlich der Beteiligung der Theologinnen an einer *Transformation der pastoralen Arbeit* ist eine solche in allen drei Kontexten, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, festzustellen: Die Arbeitsfelder und Arbeitsformen pastoraler Arbeit veränderten sich unter Mitbeteiligung der Theologinnen. So führten sie in Bayern z.B. verstärkt Gruppenarbeit und ganzheitliche Freizeitangebote ein statt Predigt, Unterweisung und geschlossene Kreise. In Brasilien setzten Theologinnen in Gemeinden oft andere Formen der Frauenhilfsarbeit in Gang. Sie bemühten sich um Kontakt zu den Volksbewegungen und versuchten, Menschen in Gespräche über ihr Leben und die Bibel zu bringen. Darüber hinaus erschlossen sie neue außergemeindliche Arbeitsfelder solidarischer Konvivenz mit Marginalisierten. In Mecklenburg waren sie insbesondere auf dem Gebiet der Anstaltsseelsorge, in Neubauvierteln, in der Gemeindediakonie und in religionspädagogischen Arbeitsfeldern in nicht unumstrittenen Gebieten am Schnittpunkt zwischen Kirche und Gesellschaft tätig. Es ging ihnen um die Menschen in ihrer physisch-psychischen Ganzheit und nicht nur um klassische

religiöse Fragen. Dies bedeutete, daß Theologinnen in allen drei Kirchen gesellschaftbezogene Akzente in ihrer kirchlichen Arbeit setzten im Sinne einer Brückenfunktion zwischen Kirche und Gesellschaft. Sie wollten dazu beitragen, daß die Kirchenmitglieder den gesellschaftlichen Wandlungsprozeß verarbeiteten, und für sich selbst pastorale Arbeitsformen finden, die eine Verbindung von Beruf und Privatleben ermöglichen.

Angesichts dieser Vielfalt an innovatorischen Aspekten der Theologinnenarbeit hinsichtlich der pastoralen Arbeit ist der in der Literatur geäußerte Zweifel an der kirchenreformerischen Wirkung der Theologinnenarbeit teilweise in Frage zu stellen. Teilweise ist er jedoch auch berechtigt, da sich das Konzept des pastoralen Amtes nicht für alle in ihm tätigen TheologInnen veränderte. Die kirchlichen Strukturen blieben grundsätzlich hierarchisch und wurden nicht geschwisterlich-demokratisch.

Der Einfluß der *Situation von Frauen in der jeweiligen Kirche* erwies sich durchgehend als bedeutsam, insbesondere hinsichtlich der Beteiligung von Frauen an kirchlichen Leitungspositionen. So kam in Bayern die Diskussion über die Frauenordination erst dann auf die synodale Tagesordnung, als Frauen auch als Synodalinnen an kirchlichen Entscheidungen teilnehmen durften. Für die Diskussionen in den 80er Jahren war die Beteiligung einer jungen Theologin als Synodalin wichtig. Die schrittweise Beteiligung von Frauen an kirchenleitenden Positionen wie Dekanin, Vizepräsidentin der Synode, Seniorin eines Pfarrkapitels oder in einer kirchenbehördlichen Einrichtung wie dem AFiK schulte die Leitungskompetenz von Frauen. Dies schärfte ihren Blick auf diese Strukturen und deren Veränderbarkeit. In Mecklenburg erwies sich die Entscheidung für die synodale Beteiligung von Frauen und die rasche Teilnahme qualifiziert ausgebildeter Frauen bereits für die Diskussion der Theologinnenarbeit in der Weimarer Republik als fruchtbar, um relativ großzügige Regelungen zu entwerfen. Die Wahl einer Frau als Synodalpräsidentin 1965 und die Mitarbeit von Theologinnen als Synodalinnen machte im Vorfeld der Entscheidung für die Frauenordination die kirchenleitende Kompetenz von Frauen deutlich. In Brasilien gingen umgekehrt von der Theologinnenarbeit und ihrer Infragestellung des traditionellen Frauenbildes Impulse für die Beteiligung von Frauen an den kirchlichen Leitungspositionen aus. So kam es in den 80er Jahren zur Wahl von Laiinen für den kirchlichen Leitungsrat und zur Wahl einer Theologin als einer Art Regionalbischöfin. Auffällig ist, daß alle drei Kirchen zuerst Laiinnen in kirchenleitende Ämter wählten und dann erst Theologinnen.

Die *Situation der kirchlichen und gemeindlichen Frauenarbeit* als Arbeitsfeld und Zielgruppe der Theologinnenarbeit hatte für die Entwicklung der Theologinnenarbeit in allen drei Kontexten Auswirkungen. Alle drei Kirchenleitungen wollten die Theologinnenarbeit vor allem auf die Arbeit an ihren Geschlechtsgenossinnen - wenn auch in leitender Funktion - beschränken. Die Theologinnen in allen drei Kontexten lehnten zumindest in ihrer Mehrzahl dieses Konzept ab. Spätestens mit ihrer Entscheidung für die Theologie als Studienfach hatten sie einen gewissen Bruch mit diesem kompensatorischen Frauenbild vollzogen. Allerdings suchten z.B. die bayerischen Theologinnen vor allem in der Phase, in der sie selbst eine innovative geschlechtsspezifische Konzeption ihrer Arbeit anstrebten, nach Arbeitsfeldern mit frauenspezifischen Zielgruppen und Arbeitsformen, wie Arbeit mit ledigen berufstätigen Frauen. In den 70er und 80er Jahren versuchten sie feministisch-theologische Inhalte in die Arbeit mit kirchlich fernstehenden Frauen hineinzutragen bzw. ökumenische Impulse aufzugreifen, um zur Erneuerung des kirchlichen Frauenbildes beizutragen. So waren einzelne Theologinnen in allen drei Kirchen in den 80er Jahren entgegen ihrer

früheren Ablehnung der Fixierung auf geschlechtsspezifische Zielgruppen in übergemeindlichen Arbeitsfeldern mit frauenspezifischen Adressatinnen tätig. Sie bemühten sich um innovative bewußtseinsbildende Arbeit und um eine feministisch-theologische Spiritualität. Sie kritisierten die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung in der Kirche und suchten nach Möglichkeiten der Frauensolidarität über ihre eigene hierarchische Position in der Kirche hinweg.

Als Unterstützung für die Entwicklung der Theologinnenarbeit als neuem *kirchlichem Frauenberuf* wirkte sich die Entwicklung weiterer kirchlicher Frauenberufe über die aus dem 19. Jahrhundert stammenden Berufe Diakonisse, Gemeindehelferin und Katechetin hinaus aus. Teilweise gab es jedoch auch Konflikte zwischen Theologinnen, Katechetinnen und Sekretärinnen. Die Notwendigkeit eines bewußten und offenen Umgangs mit den Differenzen der jeweiligen Frauensituation und ihren spezifischen Bedingungen zeigte sich vor allem für das Verhältnis von Theologinnen und Pfarrfrauen. Die Kirchenleitungen setzten die Situation beider Gruppierungen oft gleich. Sie lehnten Vorschläge der Theologinnen ab und forderten diese zur Solidarität mit den Pfarrfrauen auf. Dies führte teilweise zu Abgrenzungstendenzen der Theologinnen gegenüber den Pfarrfrauen, da sich die Theologinnen aufgrund ihres langen akademischen Ausbildungsweges nicht adäquat behandelt fühlten. Die Tendenz der Kirchenleitung zur Identifikation der Theologinnen mit Pfarrfrauen erfolgte teilweise direkt, z.B. durch die Benennung der eigenen Mutter oder Ehefrau als Vorbild, die stets unentgeltlich für die Kirche tätig gewesen sei. Teilweise geschah diese Identifikation indirekt durch die Bemessung der ökonomischen Subsistenz auf der Grundlage einer traditionellen Pfarrersehe. So begründeten die bayerische und die mecklenburgische Kirche zunächst die geringere Besoldung der Theologinnen im Vergleich zu der ihrer ledigen männlichen Kollegen damit, daß keine Konkurrenz zu Pfarrfrauen entstehen dürfte. Diese dürften nicht schlechter gestellt sein als Theologinnen. Andererseits führte die bayerische Kirchenleitung, bald nachdem die Möglichkeit bestand, daß ein TheologInnenehepaar zwei volle Stellen und Gehälter übernehmen konnte, den Zwang zur Begrenzung auf den Umfang einer Stelle ein. Ähnlich lief es in Mecklenburg, wobei hier die Kirchenleitung vor allem das Problem betonte, zwei benachbarte besetzbare Pfarrstellen zu finden. In der letzten Phase des Untersuchungszeitraums bestand dort prinzipiell die Bereitschaft, einem TheologInnenehepaar zwei Stellen zu geben. Die brasilianische Kirchenleitung argumentierte mit der kirchlichen Struktur, d.h. der Finanzkraft der Gemeinde, aber auch mit dem Lebensalter der Theologinnen und deren Belastung durch die Familiensituation. Sie stellte für eine spätere Lebensphase zwei volle Stellen in Aussicht. Das Verhältnis zwischen Pfarrfrau und Theologin war jedoch nicht nur von dem ökonomischen Aspekt bestimmt. Manchen Pfarrfrauen kamen aufgrund ihrer früheren Verpflichtung zur Aufgabe des eigenen Berufs bittere Gefühle hoch. Außerdem überschnitten sich manchmal die gewünschten Arbeitsfelder in der Gemeinde. Die Frauenbilder differierten, und es stellte sich die Frage nach dem Ort und der Form der gemeindlichen Entscheidungsfindung. Eine bewußte Gestaltung dieses Verhältnisses ist inzwischen in Gang gekommen. Theologinnen und Pfarrfrauen bemühen sich um eine gemeinsame Analyse und Veränderung der Frauensituation in der Kirche.

Insgesamt erwies sich die in der Literatur genannte These hinsichtlich der Relevanz der jeweiligen kirchlichen Frauensituation für die Entwicklung der Theologinnenarbeit als richtig: Die Beteiligung von Frauen an den kirchlichen Entscheidungsstrukturen und die Suche der Frauen nach ihrem spezifischen Beitrag in der Kirche erwiesen sich als Chance zur kompetenten Diskussion auch des geschlechtsspezifischen Aspektes der Theologinnenarbeit. Die Einrichtung kirchlicher

Frauenbeauftragter bzw. die Veränderung des Frauenbildes in kirchlichen Frauenverbänden durch das Engagement der Theologinnen wurden zu einer Unterstützung für die kritische Solidarität der Frauen in der Kirche. Umgekehrt erwiesen sich die weiblichen Verfechterinnen des traditionellen Frauenbildes mit ihrer teilweise konkret vorhandenen und mit der teilweise in den Projektionen der Kirchenleitung anzutreffenden Identifikation der Theologinnen mit Pfarrfrauen als Problem. Dieser strukturelle Konflikt aufgrund der differenten Situationen von Frauen muß im kollektiven Dialog unter Berücksichtigung der spezifischen kirchlichen Situation bearbeitet werden.

### 3.2. Spezifisches und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten

Ein spezifischer Akzent hinsichtlich der Wirkung der kirchlich-institutionellen Kontextualität auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in *Bayern* ist darin zu sehen, daß dort die Diskussion über die Theologinnenarbeit zu einem Zeitpunkt begann, als keine offene Diskussion mit synodalen VertreterInnen möglich war, sondern aufgrund der kirchlichen Reaktion auf das nationalsozialistische Führerprinzip auch in der ELKiB nur reduzierte Partizipationsstrukturen bestanden. Prinzipiell traf Landesbischof Meiser als Kirchenführer in der intakten bayerischen Landeskirche Gesetzesentscheidungen weitgehend alleine. Lediglich den Landessynodalausschuß mußte er zum Zeitpunkt der Verabschiedung des Vikarinnengesetzes 1944 anhören. Die Sonderstellung des Landesbischofs setzte sich auch nach der kirchenrechtlichen Normalisierung in der Nachkriegszeit fort. Bedingt durch das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft kam es zu mehrfachem Referentenwechsel und zu Verzögerungen. Erst 1962 gelangte die Frage der Theologinnenarbeit erstmals in die bayerische Synode. Diese übernahm in der Aufbruchstimmung der 60er Jahre die Diskussion bis 1975. Sie formulierte Grundsätze für das weitere Vorgehen. Landeskirchenamtliche Entwürfe, die diesen Prinzipien nicht genügten, die z. B. nicht die Sakramentsverwaltung für Theologinnen enthielten, lehnte sie ab. Letztlich erarbeitete die Synode eigene Vorschläge und nahm das Thema auch kurz nach Verabschiedung eines Gesetzeskompromisses 1970 wieder auf, als sich zeigte, daß durch eine restriktive Handhabung des Landeskirchenamtes der Zweck des Gesetzes nicht erfüllt wurde. Die Synode ging dann sogar einen Konflikt mit dem Landesbischof ein, der mit Rücktritt bzw. Auflösung der Synode drohte und schließlich 1975 ein Jahr früher in den Ruhestand ging. Die Synode sorgte sich um die Rücksicht auf die Gewissen Schwacher und beschloß den Vetoparagraphen, in dem ein Pfarrkollege bzw. die Mehrheit des Kirchenvorstandes die Möglichkeit erhielten, die Bewerbung einer Pfarrerin auf eine freie Pfarrstelle grundsätzlich auszuschließen. Der 1975 neugewählte Landesbischof erklärte vor der Wahl seine positive Haltung zur Frauenordination. Etwa gleichzeitig kamen neue Landeskirchenräte ins Amt, die sich um eine zukunftsweisende Form des Pfarramts bemühten mit dem Ziel einer guten Personalplanung. Ein Ergebnis war das Erprobungsgesetz 1980, das eine Flexibilisierung der Arbeitsformen entsprechend dem Interesse der jungen PfarrerInnengeneration an einer Verbindung zwischen Beruf, Familie und individuellen Interessen ermöglichte. Im Laufe der Zeit herrschten wieder eher restriktive Tendenzen und der Wunsch vor, zum traditionellen Pfarrhaus zurückzukehren. Für die Entscheidung zur Frauenordination 1975 waren die kirchenpolitischen Gruppen wichtig, die die Pro- und Contra-Argumente systematisierten und in die kirchliche Öffentlichkeit brachten. Auch die Stellungnahmen der theologischen Fakultäten waren angesichts der theologischen Umstrittenheit der Frauenordination wichtig.

Konfessionelle, nationale und ökumenische Zusammenschlüsse und deren Haltung zur Frauenordination hatten auf die Entwicklung der bayerischen Position keine große Wirkung. Der bayerische Landesbischof versuchte umgekehrt in den 50er und 60er Jahren darauf Einfluß zu nehmen, eine Orientierung der VELKD-Position an der bayerischen Regelung zu erreichen. Als dies nicht gelang, drohte er mit dem Austritt aus der VELKD. Hinsichtlich des Arguments, daß sich die Einführung der Frauenordination in den lutherischen Kirchen hinderlich auf die interkonfessionelle Ökumene auswirken könnte, wirkte ein Brief des katholischen Theologen Rahner 1974 entdramatisierend, in dem er die historische Bedingtheit der Position der katholischen Kirche betonte, die nicht auf dogmatischen Wahrheiten beruhe. Die Theologinnen wurden nur teilweise als Ersatz für Pfarrer betrachtet. So wurden während des Krieges oft Lektoren als Liturgen eingesetzt, und nach dem Krieg kamen viele Pfarrer aus den ehemaligen Ostgebieten. Allerdings brachten die Theologinnen das Argument Pfarrermangel 1975 im Umfeld der Entscheidung für die Frauenordination ins Spiel, indem sie fragten, ob Gott das Gebet um Arbeiter für die Ernte nicht unter Umständen mit Theologinnen beantwortet habe. Grundsätzlich blieb es bis zur Diskussion in den 80er Jahren, z.B. als es um den Erziehungsurlaub ging, bei dem Widerspruch, daß einerseits das traditionelle Pfarrerbild nicht verändert werden sollte, um männliche Pfarrer nicht zu beeinträchtigen. Andererseits sollte es auch erneuert werden, z.B. durch flexible Arbeitszeiten und -formen mit entsprechend eingeschränkter Besoldung, um damit auf neue Vorstellungen der Verbindung von Beruf und Familie sowie auf individuelle Interessen in der jüngeren TheologInnengeneration einzugehen. In den 80er Jahren wirkte sich vor allem auch die erstarkte Präsenz der Frauen in der Kirche und ihr Bemühen um gerechte Partizipationsmöglichkeiten für beide Geschlechter auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit förderlich aus. Auffällig ist, daß trotz erklärter Bindung der Kirche an die gesellschaftliche Entwicklung, wie sie in der Nachkriegszeit wiederholt mit dem Konzept der Volkskirchlichkeit bezeichnet worden war, und trotz des Bemühens um eine enge Anlehnung an das staatliche Recht bei der Regelung kirchlicher Arbeitsverhältnisse die staatliche Verfassung hinsichtlich der Gleichberechtigung der Geschlechter nicht respektiert wurde. In diesem Fall galt die Wahrung der kirchlichen Autonomie als höchster Rechtswert.

Spezifische Auswirkungen auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in *Mecklenburg* hatte der kirchlich-institutionelle Aspekt insofern, als dort die Diskussion um die Theologinnenarbeit bereits in der Aufbruchstimmung der 20er Jahre begann. Die Synode war mit einer gewissen kirchlichen Offenheit für die sich verändernde gesellschaftliche Situation bereit, Frauen am pastoralen Amt zu beteiligen. Eine positive Rolle spielte dabei, daß bereits Frauen in qualifizierten Berufen in der Synode vertreten waren. Durch die Kirchenspaltung zur Zeit des NS wurden die relativ großzügigen kirchenrechtlichen Regelungen für die ersten fertig ausgebildeten Theologinnen zur NS-Zeit nicht angewandt. In der Nachkriegszeit blieb bis 1970 die restriktive und konservative Linie des vorherigen BK-Führers Beste maßgeblich, der 1945 zum Landesbischof gewählt wurde. Seine restriktive Haltung wurde durch sein Interesse an gemeinsamen Regelungen mit den anderen VELKD-Kirchen verstärkt, später vor allem mit den VELK-Kirchen der DDR. Allerdings kam es in Mecklenburg aufgrund des eklatanten Pfarrermangels in einigen Fällen zu einer gemeindlichen Theologinnenpraxis, die die gesetzlich vorgeschriebene untergeordnete Position bei weitem überschritt, bis hin zur Übernahme von öffentlicher Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Kirchgemeinderatsleitung. Das 1965 verabschiedete Kirchengesetz ließ mehrere Wege zu und stellte einen Kompromiß dar, der im Einzelfall nahezu uneingeschränkte Gemeindearbeit und Or-

dination vorsah. Es schränkte die Theologinnenarbeit in der Praxis jedoch stärker ein. Bei der Einschätzung der Notwendigkeit von Gemeindepfarrstellen und der individuellen Fähigkeiten der Theologinnen kam es zu Konflikten zwischen den Theologinnen, der kirchlichen Verwaltung und den Kirchgemeinderäten. Die Theologinnen blieben von der Toleranz männlicher Kollegen abhängig. Es wurde deutlich, daß generelle Regelungen nötig waren. Die anderen VELKD-DDR-Kirchen waren eher zögerlicher und die VELKD insgesamt lehnte die Frauenordination ab. Die mecklenburgische Landessynode hatte fünf Kriterien formuliert als Bedingungen für die Durchsetzung bis hin zur Integration der Theologinnen in das bisher auf männliche Theologen beschränkte Pfarramt. Unterstützung erhielten die mecklenburgischen Theologinnen vor allem von der Mecklenburger Pastorenschaft und von einzelnen Landessuperintendenten, die angesichts des eklatanten Pfarrermangels pastorale Arbeitskräfte benötigten. Einzelne Theologinnen beteiligten sich an der Landessynodendiskussion. Es gab keine kontinuierliche Korrespondenz zwischen dem mecklenburgischen Theologinnenkonvent und dem mecklenburgischen Landesbischof. Statt dessen richtete sich Landesbischof Beste eher nach den VELKD-Beratungen hinsichtlich des Konzepts der Theologinnenarbeit, ihrer Ausbildung und Kleidung. 1971 wurde Heinrich Rathke als vormaliger Theologinnenausschußvorsitzender zum Landesbischof gewählt. Er hatte eine andere Vorstellung vom Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft als vorher Landesbischof Beste. Er strebte ein kritisch-solidarisches Verhältnis gegenüber dem Staat und ein weniger hierarchisches Konzept von Kirchenleitung an. In dieser neuerlichen Aufbruchstimmung kam es auch zur Übernahme kirchenleitender Stellen durch Frauen. 1965 wurde eine Juristin als Synodenpräsidentin gewählt. Einzelne Theologinnen übernahmen das Amt einer Pröpstin.

Die spezifische Wirkung der kirchlich-institutionellen Kontextualität auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in *Brasilien* ist darin zu sehen, daß dort die Diskussion über die Verwendung der Theologinnen begann, als gerade ein kirchlicher Aufbruch zu einem bewußten, kritisch-prophetischen Umgang mit der brasilianischen Gesellschaft erfolgte. Vorangegangen war ein Prozeß der Konstitutierung als nationaler Kirche lutherischen Bekenntnisses aus verschiedenen Regionalsynoden, die phasenweise von den evangelischen Kirchen in Deutschland abhängig gewesen waren. Wichtig für die Studienmöglichkeiten von Frauen war die Gründung der kirchlichen Hochschule, an der fast alle brasilianischen Theologinnen studierten und die Anfang der 80er Jahre den Theologinnen Raum für feministisch-theologische Treffen gab, nachdem Mitte der 70er Jahre noch Überlegungen für eine 10%-Quote für weibliche Studierende bestanden. Aufgrund der wenig ausgebildeten kirchenrechtlichen Strukturen, der Selbständigkeit der IECLB gegenüber kirchlichen Zusammenschlüssen und des Widerstandes der Theologinnen gegen die überregionale Frauenarbeit als Arbeitsfeld stand den Theologinnen schließlich der Weg in Gemeindepfarrstellen ohne geschlechtsspezifische Gesetze offen. Dies bedeutete wiederum, daß nicht ein Generalkonzil die Frage der Theologinnenarbeit behandelte, sondern nur einzelne kirchliche Vertreter in den einzelnen Kirchenregionen sich damit beschäftigten. In den 80er Jahren wuchs das Interesse der Kirchenleitung an der Entwicklung neuer Formen des geistlichen Amtes und an einer ökumenischen Präsenz als innovativer Kirche in Brasilien und in der internationalen Ökumene. Gleichzeitig gab es auch ein Bemühen um die Veränderung der innerkirchlichen Strukturen. So wurden z.B. die Amtszeiten für kirchenleitende Ämter begrenzt. Ein Zeichen für einen Transformationsprozeß in der Geschlechterfrage war die Wahl einer Regionalbischöfin und dreier Frauen in den Leitungsrat. Unterstützung erhielten die Theologinnen auch durch andere kirchliche Frauenberufe (z.B. Diako-

nissen, Gemeindeschwestern, Katechetinnen), während sie mit manchen traditionell orientierten Frauen einen Konflikt aufgrund deren komplementärem oder subordinatorischem Frauenbild hatten. In den 80er Jahren kam es zu einer gemeinsamen Bewußtseinsarbeit von Theologinnen und Frauenhilfe mit dem Ziel einer Veränderung der Frauensituation in Kirche und Gesellschaft.

Gemeinsame Auswirkungen der kirchlich-institutionellen Aspekte auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten sind zum einen darin zu sehen, daß sich diese erst nach der Entwicklung synodaler Strukturen und parallel zu den jeweiligen Veränderungen der kirchlich-institutionellen Aspekte vollzog. Dabei erwiesen sich in allen drei Kontexten synodale und von LaiInnen besetzte Strukturen als offener im Vergleich zu den kirchlichen Verwaltungen, die eher traditionelle Formen zu erhalten trachteten, die auch ihren eigenen Lebenserfahrungen entsprachen. In den 70er und 80er Jahren wünschten manche Vertreter der Kirchenleitungen die kirchlichen Strukturen zu erneuern. Sie strebten ein Verhältnis zur Gesellschaft als kritisch-prophetisches Gegenüber an und suchten Formen der Erneuerung des pastoralen Amtes hinsichtlich der Arbeitsbedingungen (Flexibilisierung) und der Arbeitsfelder (Brückenfunktion zur Gesellschaft). Teilweise war damit aber auch die Hoffnung auf eine Rückkehr zum traditionellen Pfarrhaus verbunden. Die Haltung der kirchenleitenden Repräsentanten erwies sich als wichtig. In Mecklenburg und Bayern wurden bewußt Bischöfe gewählt, die eine bejahende Haltung gegenüber der Frauenordination einnahmen. Erstaunlich war trotz der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Einbindung die gemeinsame Ablehnung der Verpflichtung zur Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche und das Betonen der kirchlichen Autonomie als Ungleichbehandlung. Die Wirkung der Situation anderer Frauen in der Kirche war in allen drei Kirchen positiv, wenn Frauen in kirchliche Leitungspositionen kamen. Dagegen gab es zunächst Probleme im Verhältnis zu den Pfarrfrauen und zu der traditionellen Frauenarbeit, zu denen erst durch eine geschlechtsspezifische Bewußtseinsbildungsarbeit und durch Gespräche in den 80er Jahren ein neues Verhältnis entstand. Dieses bildete eine Grundlage für ein gemeinsames Vorgehen für eine Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche.

### 3.3. Systematisch-theologische Aspekte der kirchlich-institutionellen Kontextualität

*Die ekklesiologische Reflexion der kirchlichen Ordnung*

Die bayerischen Theologinnen übernahmen zunächst die von einer Richtung der lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert entwickelte Auffassung, daß das Amt die Kirche leitet. Die bayerische Kirchenleitung betonte dieses Modell vor allem in den 60er Jahren. Sie begründete ihre Position damit, daß es Aufgabe der Kirche sei, die von Gott gegebenen Schöpfungsordnungen zu bewahren. Gegenüber einer Nivellierung der Ämter und Dienste im gesellschaftlichen Bereich sollte die Kirche am hierarchischen Modell festhalten.

Die bayerischen Theologinnen stellten in den Nachkriegsjahrzehnten dieses Modell theologisch in Frage aufgrund ihrer Erfahrungen mit den Konsequenzen solcher hierarchischer Ordnungsstrukturen. Sie begründeten ihre Kritik mit der biblischen Ankündigung veränderter Machtstrukturen in der Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi als Zeichen des Reiches Gottes, wie sie z.B. im Magnifikat (Lk 1) und Mt 20, 25f., dem biblischen Vorspruch zur vierten These der Barmer Theologischen Erklärung, zur Sprache kommt. So hieß es im "Guten Wort" der bayerischen Theologinnen aus dem Jahre 1963, daß Christus allein Herr der Gemeinde ist und alle, die er be-

ruft, seine Mitarbeiter und Diener sind. Ein Teil der bayerischen SynodalInnen unterstützte diese Auffassung. Sie benannten in den 60er und 80er Jahren als Charakteristika kirchlicher Ordnungen, daß diese ermutigen und unterstützen statt kontrollieren und restringieren sollten. Eine ähnliche Position vertraten auch die brasilianischen Theologinnen, die für demokratischere, weniger autoritäre Kirchenordnungen eintraten, die mehr Partizipation und Kooperation der Betroffenen zulassen sollten.

Die theologischen Stellungnahmen, z.B. der bayerischen Fakultäten Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre, setzten sich mit dem Argument der biblischen Grundlegung und der Beratung der kirchlichen Ordnung durch die Bekenntnisschriften auseinander. So beurteilten sie die in der Bibel auftretenden Ordnungsvorstellungen als geschichtlich gewachsene Ordnungen, die immer auch einen Reflex auf patriarchale Ordnungen des gesellschaftlichen Kontextes darstellten, also historisch bedingt und veränderbar sind. Ein solches freies Verhältnis gegenüber der Gestaltbarkeit kirchlicher Ordnungen betont gerade auch die Confessio Augustana, wenn es dort heißt, daß Kennzeichen der Kirche die öffentliche Wortverkündigung und die rechte Sakramentsverwaltung sind, aber nicht die Bewahrung aller kirchlichen, von Menschen geschaffenen Traditionen (CA XIV).

Die Gegner der Frauenordination in Bayern und vor allem auch in Mecklenburg sahen es als zentrale Aufgabe der kirchlichen Ordnung an, die überkommenen Traditionen zu bewahren, z.B. den Ausschluß von Frauen aus der Wortverkündigung. Einzelne Äußerungen Luthers und der Altprotestantischen Orthodoxie wurden damit nahezu in den Rang von Bekenntnisaussagen erhoben.

Die mecklenburgischen Theologinnen und ihre Unterstützer wiesen in den 50er und 60er Jahren ähnlich wie auch die bayerischen Theologinnen in dieser Zeit darauf hin, daß ein zentrales Kriterium kirchlicher Ordnungsgestaltung sein müsse, daß sie zu einer sinnvollen Gestaltung des Gemeindelebens vor Ort führe, die auch die Gemeinde akzeptiere. Die brasilianischen Theologinnen akzentuierten dieses Argument in den 80er Jahren etwas anders. Sie forderten kirchliche Ordnungen, die eine Verkündigung des Evangeliums besonders auch für die Menschen möglich machen, deren Unterdrückung besonders groß ist und die wenig Unterstützung erfahren.

Als Anstöße aus dieser Reflexion der Relevanz der kirchlichen Ordnung für die Gestaltung der Theologinnenarbeit sind festzuhalten:

- Es ist eine kritische Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition einer hierarchischen Konzeption der kirchlichen Ordnung inklusive einer Vorrangstellung des Amtes gegenüber der Gemeinde in den lutherischen Kirchen in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert notwendig.
- Die biblisch-christologischen Kriterien für die Ordnung in der Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi, in der Kirche und in den einzelnen Gemeinden sind zu reflektieren.
- Die lutherische Bekenntnistradition ist auf ihre Einsichten und Maßstäbe hinsichtlich der Gestaltung kirchlicher Ordnung zu befragen.
- Die Zeitbezogenheit und die theologisch reflektierte Verhaltensbestimmung kirchlicher und gesellschaftlicher Ordnungen sind zu bedenken.
- An die Zweckdienlichkeit kirchlicher Ordnungen für die Evangeliumsverkündigung ist zu erinnern.

Daraus ergeben sich folgende Konsequenzen für die Reflexion der Gestaltung kirchlicher Ordnungen im Hinblick auf die Theologinnenarbeit: Vom Neuen Testament her ist für die Gestaltung der kirchlichen Ordnung das Jesuslogion zentral, daß Jesus nicht gekommen ist, um sich dienen zu

lassen, sondern um selbst zu dienen (Mk 10,42-44). Die synoptischen Evangelien überliefern es siebenmal[33], und auch das Johannesevangelium nimmt es bei der Überlieferung der Fußwaschung Jesu an den Jüngern auf. Es verdeutlicht den Gegensatz zwischen den gesellschaftlichen Strukturen der Herrschaft und der JüngerInnenschaft Jesu als Gemeinschaft von Gleichen. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine Umkehrung der Machtverhältnisse, sondern um eine Neugestaltung der Beziehungen als gegenseitige und geschwisterliche Beziehungen.[34] Daß dies in Konflikte mit den gesellschaftlichen Machtstrukturen führen kann, aber auch innerhalb der christlichen Gemeinschaften in Vergessenheit geraten kann, zeigt der literarische Kontext im Markusevangelium und im Matthäusevangelium.[35]

Umgekehrt zeigen auch die neutestamentlichen Zeugnisse des urchristlichen Gemeindelebens, daß punktuell und strukturell eine Gestaltung der gemeindlichen Ordnung versucht wurde, in der die gesellschaftliche Struktur, daß Frauen und SklavInnen die freien Männer bedienten, dahingehend verändert wurde, daß Frauen an gemeindlichen Leitungsaufgaben beteiligt waren (Röm16), Männer die Bedienung von Frauen bei Tisch übernahmen (Apg 6) und alle Glieder der Gemeinde gemeinsam den Dienst an den gesellschaftlich Ausgegrenzten als Repräsentationen des Messias Jesus Christus übernahmen (Mt 25). Paulus reflektierte diese Aufhebung der Rangunterschiede in der christlichen Gemeinde aufgrund von Geschlecht, Religion oder Nationalität christologisch und setzte sich dafür ein, das Miteinander in der Gemeinde im Sinne der neuen Schöpfung zu leben.[36] Gleichzeitig macht die Unterschiedlichkeit der neutestamentlichen Gemeindeordnungen deutlich, daß vom Neuen Testament her keine Strukturen für die kirchliche Ordnung in die Gegenwart übertragen werden können, sondern jeweils eine verantwortliche Gestaltung notwendig ist.[37] Daß die Tendenz zu einer Hierarchisierung der Beziehungsstrukturen in den christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte jedoch einen Verlust der christologischen Transformation der Beziehungen in der Nachfolgegemeinschaft Jesu mit sich brachte, deuten das Verschwinden der Kategorie des Dienens im nachneutestamentlichen Sprachgebrauch und das Aufgreifen von Begriffen an, die im gesellschaftlichen Raum für Herrschaftsfunktionen verwandt wurden.[38]

Hinsichtlich der Bekenntnisgemäßheit der kirchlichen Ordnung ist festzuhalten, daß in der Confessio Augustana zwischen dem Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als institutio iuris divini (CA V und VII), den Ordnungen einzelner Bereiche christlicher Existenz aufgrund menschlicher Traditionen (traditiones humanae in CA VII und XIV) sowie der kirchlichen Verfassung (constitutiones in CA XXVIII) differenziert wird. Während die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung garantiert sein müßten, sollten von den kirchlichen Ordnungen aufgrund der menschlichen Tradition, z.B. den Fastenordnungen, nur die gehalten werden, die dem Frieden und der guten Ordnung in der Gemeinde dienten. Ihre Einhaltung dürfe nicht die Gewissen beschweren. Das Leitungsamt in der Kirche als Bemühen um die kirchliche Ordnung und

---

33 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Dienst, S. 312.

34 SCHOTTROFF, Schwestern, S. 309ff., weist auf die Vielzahl der neutestamentlichen Begriffe mit syn bzw. allelous und das grundsätzliche Verständnis als gleichrangige Geschwister in einer Welt-Familie hin, in der gemeinschaftlich geteilt und nicht patriarchal geherrscht wird.

35 SCHOTTROFF, Schwestern, S. 298, weist darauf hin, daß es in Mk 10,38 par. um den politischen Konflikt mit dem Herrschaftsinteresse Roms gehe und in Mk 10,45 par. um die Märtyrerschaft für das jüdische Volk.

36 Vgl. FISCHER, Barmen III, S. 143.

37 Siehe JOEST, Dogmatik Bd. II, S. 553.

38 Siehe SCHOTTROFF, Schwestern, S. 299.

Einheit sei als herrschaftsfreier Dialog ohne weltliche Gewaltmittel (non vi sed verbo in CA XXVIII)) konzipiert. So bestreiten die reformatorischen Bekenntnisse nicht, daß die Kirche Ordnungen brauche. Diese seien aber nicht Gesetze, die um Gottes wegen unabänderlich und verbindlich sind, sondern sie seien menschliches Recht. Sie könnten zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gebieten unter unterschiedlichen Verhältnissen unterschiedlich gestaltet und abgewandelt werden. Kriterium für ihre Gestaltung sei, daß sie der Einheit und dem Leben der Gemeinde in ihrer Ausrichtung auf das Evangelium dienlich sein sollten und nicht die Gewissen als Gesetz belasteten.[39] Luther sah diese Ordnungen aus der sakramentalen Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und damit mit allen Heiligen und Armen als Brüdern und Schwestern Jesu Christi entstehen. Er strebte eine geschwisterliche Lebensordnung in der Kirche an, die sich von der gesellschaftlichen Herrschaftsstruktur deutlich unterscheiden sollte.[40] Die kirchliche Ordnung entstand seiner Überzeugung nach aus der Evangeliumsverkündigung und dem Hören und Urteilen der Gemeinde. Um deren Institutionalisierung zu sichern und ggf. wieder herzustellen, akzeptierte er den Landesherrn in seiner Eigenschaft als ein Glied der christlichen Gemeinde, um mit den Möglichkeiten seines Standes eine "ordnungsgemäße" Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung durch Visitationen zu fördern.

Die Folge dieser reformatorischen Notkirchenordnung war eine jahrhundertelange Tradition, die kirchliche Ordnung der jeweiligen staatlichen Organisation zu unterstellen. Erst im 19. Jahrhundert gab es Ansätze zu einer Verselbständigung der kirchlichen Ordnung. Synodale Strukturen sollten der Partizipation der Kirchenmitglieder analog zur Entwicklung der konstitutionellen Monarchie Raum geben. Andere hoben die Eigenständigkeit kirchlicher Ordnung vor allem auf geistlichem Gebiet durch die Betonung des Gegenübers von Amt und Gemeinde inklusive einer hierarchischen Position des Amtes gegenüber der Gemeinde hervor. Ihrer Meinung nach sollte nur die "äußerliche" Rechtsordnung der Kirche weiterhin dem Staat unterstellt sein. Die Gefahr einer solchen Anpassung der kirchlichen Ordnung an die jeweilige staatliche Ordnung wurde einem Teil der lutherischen Kirche durch die Maßnahmen des NS-Staates deutlich und führte zu ihrer Bejahung der Barmer Theologischen Erklärung, in deren dritter These es heißt:

"Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie

---

39 Vgl. JOEST, Dogmatik Bd.II, S. 528f.

40 Die auch unter feministischen Theologinnen kontroverse Einschätzung des Frauenbildes Luthers resultiert aus der jeweiligen Betonung unterschiedlicher Aussagen Luthers. GLOBIG, Frauenordination, S. 42f., kommt zu folgendem Urteil: Christologisch und eschatologisch waren nach Luthers Auffassung Frauen und Männer Gottes Ebenbilder und einander gleichgestellt. Deshalb sollten auch Frauen und Männer ihr Elternamt verantwortlich ausüben. Hinsichtlich der Alltagsorganisation beschränkte Luther dagegen das Wirken der Frauen auf die häusliche Wirtschaft. Predigtamt, politisches und wirtschaftliches Agieren in der Öffentlichkeit hielt er dagegen für unschicklich. ERHART, Frauenbild, S. 77, betont aufgrund ihrer Untersuchungen, z.B. von Luthers Trauformularen, das Plädoyer Luthers für eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und weist auf deren Wirkungsgeschichte in der evangelischen Theologie bis ins 20. Jahrhundert hin. SCHARFFENORTH, Glauben, S. 122- 202, stellt Luthers theologische Anthropologie und deren Konsequenzen für die Beziehung von Mann und Frau in den Mittelpunkt. Sie kommt auf S. 202 zu folgendem Ergebnis: "Trotz seines Durchbruchs zu einem neuen Verständnis der Geschlechterbeziehung hat sich Luther selbst nur teilweise aus dem patriarchalischen Denken seiner Zeit gelöst. Seine aus Gal 3, 26-28 gewonnene These, daß Männer und Frauen nach Christi Verheißung, in der Taufe erfahrbar ‘ìm Geiste Freunde werden’ sollen, hat Luther nicht revidiert. (...) Seine sprachlichen Inkonsequenzen haben einen selektiven Umgang mit den Quellen der Reformation gewiß begünstigt wie auch seine verstreuten abfälligen Bemerkungen über Frauen. (...) Die im Taufverständnis gegründete Erkenntnis von der notwendigen geistgewirkten Erneuerung der Beziehungen von Mann und Frau entspricht der Grunderkenntnis der Reformation, daß die menschlichen Beziehungen unter Christen nicht durch Herrschaftsverhältnisse bestimmt sind (Mk 10,42-44par.). Sie wandeln sich durch die Heiligung des ganzen Lebens. Männer und Frauen nehmen die Verantwortung füreinander als gegenseitigen Dienst wahr.“

mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte. Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen."[41]

Ein anderer Teil der evangelischen Kirchen in Deutschland hielt dagegen weiterhin an der Unterstellung der kirchlichen Ordnung gegenüber der staatlichen Ordnung fest. Allerdings blieben auch die meisten Theologen der Bekennenden Kirche hinsichtlich einer Kritik an den staatlichen Maßnahmen zur Einschränkung weiblichen Handelns im Nationalsozialismus weitgehend stumm und setzten innerhalb der Bekennenden Kirche keine eigenen Akzente für eine geschwisterliche Ordnung, z. B. durch eine rechtlich anerkannte Beteiligung der Theologinnen am geistlichen Amt.[42] Auf die Relevanz der Außenwirkung der kirchlichen Ordnung als Evangeliumsverkündigung wies Dietrich Bonhoeffer hin: "Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist."[43] Er nahm den Sakramentalitätsgedanken Luthers auf, der zur geschwisterschaftlichen Ordnung führt.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus der christologischen Hierarchiekritik im Neuen Testament und aus der vom lutherischen Bekenntnis erfolgenden Weisung, die kirchlichen Ordnungen mit Blick auf ihren Zweck zu gestalten, der Verkündigung des Evangeliums zu dienen, und nicht den Menschen Gesetz aufzulegen? Wolfgang Huber benennt als erstes die Notwendigkeit zu einer permanenten Kritik der kirchlichen Institutionen im Blick auf ihre Evangeliumsgemäßheit bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Vorläufigkeit und Verborgenheit Gottes.[44] So habe sich die Gemeinschaft der Gläubigen ständig um flexiblere, menschlichere institutionelle Formen zu bemühen, die der Verkündigung des Evangeliums dienlich sind. Das neutestamentliche Zeugnis inspiriere dazu, sich um die Aufhebung der Rangunterschiede und Ausgrenzungen in der christlichen Gemeinde aufgrund von Geschlecht, Konfession oder ethnisch-kultureller Herkunft zu bemühen.

Insbesondere feministische Theologinnen weisen darauf hin, daß die in den Nachkriegsjahrzehnten dominierende Dienst*theologie die Gefahr in sich berge, zu einer ideologischen Überdekkung der real bestehenden Differenzen statt zu einer realen Umstrukturierung der kirchlichen Ordnungen zu führen. Als erkennbare Zeichen für die Tendenz zu einer solidarischen Gestaltung der Sozialbeziehungen in der Kirche benennen sie die Übernahme leitender Funktionen durch Frauen und dienender Arbeiten durch Männer.[45] Impulse zu einer bewußten Umgestaltung der kirchlichen

---

41 BURGSMÜLLER/WETH (Hg.), Barmer Theologische Erklärung, S. 36.

42 Siehe dazu ERHART/SIEGELE-WENSCHKEWITZ/ENGELMANN, Anfragen, S. 526f. Sie weisen darauf hin, daß zeitlich parallel zum Entstehungsprozeß der BTE durch die Anfrage von Henriette Visser`t Hooft an Karl Barth die Frage nach der Evangeliumsgemäßheit einer geschlechtshierarchischen Anthropologie und einer geschwisterschaftlichen Verfaßtheit der Kirche durchaus gestellt wurde. Barth beantwortete sie mit dem Verweis auf die gottgewollte Superiorität des Mannes und bestätigte damit die gesellschaftlich dominante Interpretation des Geschlechterverhältnisses. (AAO, S. 532.)

43 BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, S. 193.

44 Vgl. HUBER, Die wirkliche Kirche, S. 158; siehe auch Joest, Dogmatik Bd.II, S. 546.

45 Siehe dazu z.B. SCHÜSSLER FIORENZA, Dienst, S. 306-308; RUSSELL, Church in the Round, S. 47-54. SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Anstöße, S. 52-60 nennt darüber hinaus folgende Aspekte geschlechtsspezifischer Existenz, die in den Kirchen des BEK-DDR und in der EKD in den 70er und 80er Jahren als transformationsbedürftig diskutiert wurden. Im Bereich des BEK-DDR waren dies die Aspekte Schwangerschaft, Sexualität, Partnerschaft, Familie, Alleinlebend und Partizipation. Die EKD strebt seit ihrer Synode 1989 zum Thema "Die Gemeinschaft von

Ordnungen von Schrift und Bekenntnis her sollten mit den Bemühungen um eine theologisch verantwortete Gestaltung des Verhältnisses zwischen der kirchlichen Ordnung und der gesellschaftlichen Ordnung einhergehen. So öffne Mt 25 die Augen für ein parteiliches Engagement mit den Schwestern und Brüdern am Rande der herrschenden Gesellschaft und hindere die Mahlgemeinschaft Jesu Christi daran, gesellschaftliche Prozesse ihrer Eigendynamik zu überlassen und die Frage der kirchlichen Ordnungen auf den spirituellen Bereich zu beschränken.[46]

*Partizipation als Aspekt kirchlicher Institutionalität*

Die bayerischen Landesbischöfe und der Landeskirchenrat als zwei der vier Kirchenleitungsorgane praktizierten bis 1960 die Auffassung, daß ihnen die alleinige Entscheidungsmacht über die rechtliche Ordnung der Theologinnenarbeit zukäme. Der Vetoparagraph in der Fassung von 1975 maß dem Einspruch eines männlichen Pfarrkollegen mehr Gewicht bei als dem Einspruch eines Kirchenvorstandmitglieds. Letzteres hatte nur für den Fall, daß die Mehrheit des Kirchenvorstandes seine Meinung teilte, die Möglichkeit, seine Ablehnung einer Pfarrerin durchzusetzen. Jedoch blieben auch nach dem Kirchengesetz 1975 beim Landeskirchenrat wesentliche Entscheidungskompetenzen, indem er einzelne Aspekte wie Teilzeitverhältnisse, Beurlaubung von Theologinnen aufgrund familiärer Belastung, Genehmigung von Erprobungsdienstverhältnissen und Erziehungsurlaub, Ausweitung des Dienstverhältnisses bei einem TheologInnenehepaar über ein Dienstverhältnis hinaus zu genehmigen hatte.

Das starke Gewicht der Kirchenbehörde und die Tendenz, ohne Partizipation der Synode, der betroffenen Gemeinden und der Theologinnen Entscheidungen zu treffen, war auch in Brasilien festzustellen und phasenweise in Mecklenburg. Um dies zu verändern, strebten die bayerischen Theologinnen seit ihrem Zusammenschluß im Theologinnenkonvent die Beteiligung von einigen Vertreterinnen an dem landeskirchlichen Entscheidungsprozeß an. Für manche Theologinnen hatte das Votum der Gemeinde mehr Gewicht als landeskirchenamtliche Entscheidungen. Eine ähnliche Position vertraten manche mecklenburgischen Theologinnen, die mit Unterstützung eines Landessuperintendenten und der Gemeinde über ihre Praxis entschieden. Die Synoden in Bayern und Mecklenburg wehrten sich, als die kirchliche Verwaltung ihre Vorgaben nicht berücksichtigte. In den 80er und 90er Jahren forderten die bayerischen Theologinnen, daß Leitungsämter zeitlich befristet übernommen werden sollten, um mehr Menschen daran zu beteiligen. Auch Frauen sollten an ihnen in angemessenem Verhältnis partizipieren. Die brasilianischen Theologinnen strebten eine stärkere Berücksichtigung der Gemeindeebene bei Entscheidungsprozessen an. Ausbildungskurse sollten die LaiInnen in ihrer Urteils- und Entscheidungsfähigkeit stärken. Die kirchliche Bürokratie und die hierarchische Gliederung der kirchlichen Ordnung sollten reduziert werden und transparente Entscheidungsstrukturen mehr Partizipation, gerade auch auf dezentraler Ebene mit den Betroffenen, ermöglichen.

Folgende Anstöße ergeben sich daraus für die Reflexion der kirchlichen Institutionalität:

---

Männern und Frauen in der Kirche“ an, die theologische Frauenforschung zu fördern, Frauen mit besonderen Belastungen zu fördern, die ökumenische Zusammenarbeit zu verbessern und Frauen in Kirche sowie Diakonie zu fördern. SIEGELE-WENSCHKEWITZ fragt auf S. 60 abschließend: "Wird es weitere 40 Jahre dauern, bis aus den Programmen Realität wird?“

46 Vgl. HUBER, Aktualität, S. 29.

- Eine theologische Verhältnisbestimmung der Aufgaben und Kompetenzen bzw. des Zusammenwirkens einzelner kirchenleitender Organe, insbesondere auch der Rolle der kirchlichen Verwaltung gegenüber dem synodalen Entscheidungsgremium, ist notwendig.
- Partizipationsmöglichkeiten jenseits der gegenwärtig institutionalisierten Formen sind zu suchen, z.B. für einzelne Kirchenmitglieder, für von einer Entscheidung direkt Betroffene, für pastorale AmtsträgerInnen und LaiInnen sowie für berufsständische und kirchenpolitische Gruppierungen.

Folgende Konsequenzen ergeben sich daraus für die theologische Reflexion der kirchlichen Institutionalität hinsichtlich des Aspekts der Partizipation:

Das neutestamentliche Zeugnis ermutigt zur Wahrnehmung der verschiedenen Gaben in der christlichen Gemeinde und der gleichberechtigten Partizipation an der Gestaltung des gemeindlichen Lebens und an der Verwaltung des gemeindlichen Besitzes. Der von Jesus Christus praktizierte Umgang mit Menschen und Gütern (1. Kor 12; Eph 4) gibt dafür Orientierung. Daraus entwickelten sich in den ersten Gemeinden Ämter mit bestimmten Aufgaben, oft in Analogie zu Ämtern im gesellschaftlichen oder religiösen Kontext der Umwelt.[47] Nicht zuletzt aufgrund der Verfolgungssituation in den ersten Jahrhunderten wurde die plurale Struktur der Gemeindeleitung hin zu einem territorial charakterisierten Bischofsamt monarchisch reduziert. Entscheidungen fällte die Bischofsversammlung einer Region zunächst gemeinsam bei Konzilien, die einen gottesdienstlichen Charakter hatten. Durch den Prioritätsanspruch des römischen Bischofs kam es dann zu einer hierarchischen Ordnung der Bischöfe und zum Machtstreit zwischen Konzilien und Papst im Mittelalter um die Entscheidungsgewalt.

Luther kam aufgrund seiner Erfahrung zu der Behauptung, daß auch Konzilien und Päpste irren könnten. Seine ekklesiologische Einsicht in das Priestertum aller Gläubigen brachte ihn zu der Überzeugung, daß die hörende Gemeinde, die einzelne mit dem Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung beauftrage, um dieses Wort Gottes zu hören, die Vollmacht zu kirchlichen Entscheidungen habe. Dies bringt auch der Titel von Luthers 1523 erschienener Schrift zum Ausdruck: "Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift."[48] Nachdem Ansätze zu einer gemeindlichen Verwaltung des Kirchenguts (Leisniger Kirchenordnung) Luther nicht ausreichend praktikabel erschienen, um den verantwortlichen Umgang mit Gemeindebesitz und die Durchführung der Reformation zu gewährleisten, bat Luther den Landesherren, als Kirchenmitglied die Aufgabe eines Notbischofs zu übernehmen. Die Aufgaben eines regulären Bischofs beschreibt CA XXVIII folgendermaßen: Evangelium predigen, Sünden vergeben oder behalten, Sakramente reichen, die gegen das Evangelium gerichtete Lehre verwerfen, Gottlose aus der Gemeinde ausschließen. Dabei wurde die Anwendung weltlicher Gewalt ausdrücklich ausgeschlossen und die Macht des Bischofs auf das Wort beschränkt. Dem Gehorsam der hörenden Gemeinde gegenüber diesem Amt war nach Luthers Überzeugung ein Zweck und eine Grenze gesetzt. So heißt es in CA XXVIII, daß wir den Befehl haben, wenn das geistliche

---

47 So stammt der Titel Bischof von dem griechischen Begriff "episkopos“ ab, der administrative Aufgaben, Bestellung und Entlassung von Beamten vorzunehmen hatte. Siehe HEIN/JUNG, Bischof, Sp. 518. "Synode" war ursprünglich der Begriff für politische Körperschaften, die über die Gesetzgebung, über Krieg und Frieden, über die Einsetzung und Entlassung von Beamten entschieden. Siehe HUBER, Synode, S. 322.

48 HUBER, Synode, S. 319, kommentiert es als "bahnbrechend", daß die hörende Gemeinde kirchenleitende Position zugesprochen bekommt.

Regiment etwas gegen das Evangelium lehrt oder tut, daß wir nicht gehorchen (Mt 3,15; Gal 1,8; 2.Kor 13,8).[49] Wo es Lebensordnungen und Zeremonien einführt, dürfen sie nicht wider das Evangelium sein. Damit in der Kirche keine Unordnung und kein wüstes Wesen sei, soll man sich um der Liebe und um des Friedens willen unter sie fügen.[50]

Die Entscheidung für den Landesherrn als Notbischof hatte die Integration der kirchlichen Verwaltung in die staatliche Verwaltung bis zum 19. Jahrhundert zur Folge. Dann kam es, angeregt von der Entwicklung zur konstitutionellen Monarchie und aufgrund einer Rückbesinnung auf die reformatorischen Grundlagen der Kirche, zur Entwicklung von Ansätzen synodaler Strukturen als ersten Schritten zu selbständigen kirchlichen Entscheidungsorganen.[51] Als 1918 mit der Monarchie auch das landesherrliche Kirchenregiment ein Ende fand, ging ein Teil der landesherrlichen Befugnisse an die Synoden über, z.B. das Gesetzgebungsrecht und die Wahl des personalen Vertreters der Kirchenleitung. Ein anderer Teil der kirchenleitenden Aufgaben fiel der kirchlichen Verwaltung zu. Im Zuge des Kirchenkampfes wurde deutlich, daß auch die Struktur der Kirchenleitung theologisch zu reflektieren und das Verhältnis zwischen staatlicher und gesellschaftlicher Ordnung bewußt zu gestalten ist. Als eine Konsequenz wurde betont, daß die Synoden stärker von ihrem geistlichen und gottesdienstlichen Charakter her zu verstehen seien. Sie sollten auf einmütige Entscheidungsprozesse hinstreben im Vergleich zu parlamentsähnlichen Versammlungen, in denen Parteien um die Macht durch Mehrheitsentscheidungen ringen.[52]

In den gegenwärtigen Überlegungen folgen daraus Reflexionen über die Zusammensetzung, Aufgabenverteilung und Verhältnisbestimmung der einzelnen kirchenleitenden Organe. Sie sollen dem Ziel einer gleichberechtigten, der Verkündigung des Evangeliums förderlichen Partizipation der Verschiedenen dienen. So wurde hinsichtlich der Teilnahme an den synodalen Diskussions- und Entscheidungsprozessen überlegt, inwieweit Jugendliche, Frauen, Menschen gleicher Konfession, aber anderer Nationalität sowie Vertreter kirchlicher Berufsgruppen und kirchenpolitischer Gruppierungen angemessen teilnehmen könnten.[53] Dabei wurde auch an das für Synoden gegenüber Parlamenten charakteristische Mittel der Berufungen erinnert, das eine Repräsentativität ermöglichen soll. Als Aufgabe der Synode wird ihr Recht zur Gesetzgebung, zu öffentlichen Kundgebungen, zur Wahl des Bischofs und zur Beteiligung synodaler VertreterInnen an der Besetzung konsistorialer Leitungsfunktionen gesehen. Sie soll das Bekenntnis bewahren und verantworten, d. h. auch nach seinen Konsequenzen fragen.

Eine besondere Chance aufgrund der Beteiligung von LaiInnen aus den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen liegt darin, daß sie gesellschaftliche Fragen auf die Tagesordnungen setzen.[54] Voraussetzung für ihre angemessene Partizipation am kirchenleitenden Handeln ist ihre sachgemäße Information durch die kirchliche Verwaltung und eine Arbeitsweise, die den zeitli-

---

49 Vgl. BEKENNTNISSCHRIFTEN, S. 123f.

50 Vgl. BEKENNTNISSCHRIFTEN, S. 124.

51 LANDAU, Kirchenverfassungen, S. 152, weist darauf hin, daß die Konzeption für die synodale Mitwirkung 1862 von Emil Herrmann im Rahmen eines Kirchentagsvortrags entwickelt worden war. Er ging davon aus, daß die Kirche ein sittliches Gemeinwesen sei wie der Staat und deshalb auch dessen Verfassung übernehmen könne. Im Unterschied zum Staat setze sich die Kirche jedoch aus einzelnen Gemeinden zusammen. Insofern sei die Synode als Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen.

52 Vgl. FROST, Strukturprobleme, S. 309. EKL, Synode, Sp. 610.

53 Siehe HUBER, Synode, S. 339-344. BIELITZ, Synodalpraxis, S. 353f..

54 Vgl. HUBER, Synode, S. 346.

chen Möglichkeiten von erwerbstätigen LaiInnen entspricht. So sollte die kirchliche Verwaltung entscheidungsfähige Vorlagen erarbeiten, die den Vorgaben der Synode entsprechen, und die Synodalbeschlüsse ausführen. Richtungsgruppen können in den Synoden helfen, den Hintergrund von Entscheidungen zu klären.[55] Der Charakter synodaler Treffen ist immer wieder darauf zu befragen, ob er die Evangeliumsverkündigung unterstützt oder sich in sachfremden Angelegenheiten verliert. Die Bewertung synodalen Handelns und synodaler Ausschüsse obliegt nicht zuletzt auch den Gemeinden, die die synodalen Beschlüsse aktiv rezipieren müssen, damit sie wirklich kirchliche Gültigkeit beanspruchen können.[56]

Die kirchliche Verwaltung wird in der Gegenwart in Frage gestellt im Blick auf ihre aus der behördlichen Tradition erwachsene Zusammensetzung vor allem aus Theologen und Juristen, die fast ausschließliche Präsenz von Männern in leitenden Positionen und der Besetzung dieser Ämter ohne zeitliche Beschränkung. Im Konzert kirchenleitenden Handelns ist das Vorgehen der kirchlichen Verwaltung als jederzeit handlungsfähiges, auf Kontinuität ausgerichtete kirchliches Organ, das die Vor- und Nacharbeit für die Synode zu leisten hat, zu befragen, ob es sich an den Entschlüssen der anderen kirchlichen Organe orientiert oder selbst Machtkompetenzen anstrebt bzw. seinen eigenen Überzeugungen rechtlichen Ausdruck zu verleihen versucht. Die Zielvorstellung lautet, daß die kirchliche Verwaltung durch Dialog und Visitation agiert.[57]

Eine noch exponiertere Stellung nimmt das personale Leitungsamt ein, das in einer besonderen Wechselwirkung mit der Synode steht, aufgrund des synodalen Wahlrechts einerseits und des bischöflichen Einspruchsrechts gegenüber synodalen Entscheidungen unter Umständen bis zur Auflösung der Synode andererseits. Gegenüber der kirchlichen Verwaltung hat es eine Vorgesetztenrolle und ist auf Zusammenarbeit angewiesen.

Besondere Aufmerksamkeit richtet sich auch auf die Gestaltung des ständigen kirchenleitenden Organs, das in der Regel aus synodalen und konsistorialen Vertretern besteht, im Falle Bayerns und Mecklenburgs jedoch auf Vertreter der kirchlichen Verwaltung beschränkt ist.

Ein neues Phänomen, das in den Nachkriegsjahrzehnten besonders Berücksichtigung fand, ist die Existenz von kirchenpolitischen und anderen christlichen Gruppen als eine Sozialgestalt von Kirche[58]. Sie können dazu beitragen, die Pluralität der Meinungen wahrzunehmen, diese in einer bereits systematisierten Form zur Sprache zu bringen und den Bezug zur gesellschaftlichen Entwicklung herzustellen.[59] Um ihrer Mitwirkung an kirchlichen Entwicklungsprozessen eine Chance zu geben, müssen neue Vermittlungsverfahren überlegt und erprobt werden, die das Austragen von Konflikten ermöglichen. Dann können kirchenpolitische Gruppen und ihre Themen eine missionarische Chance zur Verkündigung des Evangeliums zur Welt hin bedeuten.

---

55 Siehe BIELITZ, Synodalpraxis, S. 353.

56 Siehe HUBER, Synode, S. 344f.

57 Zur Kirchenreformdiskussion siehe RAMMENZWEIG, Kirche; RAU, Demokratisierung, S. 377-407.

58 Siehe HUBER, Kirche.

59 NEUBERT, Gruppen, S. 295, weist darauf hin, daß dies in fundamentalistischer Weise durch Aufbau von Gegenstrukturen geschehen kann, die zumindest innerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft soziale Wandlungsprozesse verhindern sollen. Eine andere Richtung kirchlicher Gruppen sind sozialethische Gruppen, die auf die realexistierende Gesellschaft einwirken wollen. (AaO, S. 311.)

In der ersten Phase der Auseinandersetzungen zwischen Kirchenleitung und Theologinnen über die Gestaltung der Theologinnenarbeit entschieden die kirchlichen Behörden und in Mecklenburg auch die Landessynode ohne Beteiligung der Theologinnen aufgrund ihrer hierarchischen Überordnung. Auch in Konfliktfällen wurde ohne Anhörung der Betroffenen und einer Vertretung der jeweiligen Gemeinde vom Landeskirchenrat bzw. von ihren Vorgesetzten eine Entscheidung gefällt, die u.U. die Entfernung der Theologin aus dem Arbeitsfeld zur Konsequenz hatte.

Die zweite Phase der Rechtsfindung war dadurch gekennzeichnet, daß verschiedene Positionen hinsichtlich der Rechtsgestaltung bei den verschiedenen Beteiligten an der Diskussion über die Theologinnenarbeit existierten. So wurde diskutiert, nach welchen Kriterien Konflikte zu entscheiden wären. Konnte allein eine hierarchische Machtposition entscheidend sein? Oder hatten die hierarchisch Starken unter Verweis auf 1.Kor 8 ein Recht, von den hierarchisch schwachen Theologinnen Rücksicht auf ihre Gewissen in der Position der Schwachen zu verlangen und damit die Theologinnen zu einem Verzicht auf ihre Überzeugung von der theologischen Rechtmäßigkeit der Frauenordination zu nötigen? Sowohl die bayerische als auch die mecklenburgische Kirche fanden schließlich Kompromißregelungen, die einerseits eine Umsetzung der theologisch als rechtmäßig empfundenen Frauenordination und andererseits eine Rücksicht auf die abweichenden Meinungen erlauben sollten.

Die mecklenburgische Synode machte ebenfalls einen Kompromiß. Sie stellte nach mehrjähriger Diskussion fest, daß eine Übereinstimmung in allen exegetischen und dogmatischen Fragen nicht erreichbar war. Trotzdem sollte eine neue Rechtsgestaltung vorgenommen werden, weil die aktuelle Praxis zu Schuld, Problemen, Nöten und letztlich auch zu einer Aushöhlung der theologischen Begründung des Rechts führte, wenn ständig eine abweichende Praxis stattfand. Die Gegner äußerten jedoch ihre Ablehnung zur Regelung und blieben im Konflikt. Sie lehnten die Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft mit den Theologinnen ab. Sie wollten kein Dimissoriale für Amtshandlungen erteilen, die Theologinnen hielten.

Teilweise vor der Entscheidung für die Frauenordination, teilweise danach gab es in allen drei Kirchen Überlegungen zu einer experimentellen kirchlichen Rechtsgestaltung bzw. zu Rechtsregelungen im Einzelfall. So formulierte das mecklenburgische Theologinnengesetz 1965, daß der Auftrag der Theologinnen je nach persönlicher Eignung und den Anforderungen der Stelle gestaltet sein sollte. Rathke und die Theologinnen hatten für flexible und variable Regelungen plädiert, die Spielraum für weitere Entscheidungen lassen würden. Dies fand auch in der Präambel des Kirchengesetzes von 1965 Niederschlag. In Bayern begann Anfang der 80er Jahre eine Phase experimenteller Rechtsgestaltung auf der Grundlage des Erprobungsgesetzes, mit dessen Hilfe zeitlich und auf einen bestimmten Personenkreis begrenzt alternative Arbeitsformen für das pastorale Amt erprobt werden sollten, bevor über ihre allgemeine Einführung entschieden wurde. In Brasilien führten die ersten Ansätze alternativer Arbeitsfelder zur Resonanz bei der Kirchenleitung, einen Ausschuß für neue Amtsformen einzusetzen. Dessen Vorschläge wurden durch das Generalkonzil verabschiedet statt ständig Einzelfallregelungen zu treffen. In Mecklenburg und Bayern bezweifelten die Gegner der Frauenordination und der bayerische Landesbischof, daß solch weitreichende Entscheidungen zurückgenommen werden könnten. Ihnen diente die Praxis in anderen Kirchen immer als Abschreckung, während die Theologinnen aus der Bewährung von Theologinnen im vollen Amt eine Argumentation für die Erweiterung ihrer Arbeit entwickeln wollten.

Die Frage nach den Konsequenzen bzw. Kriterien der Bewertung der Theologinnenarbeit als bewährt und als Anstoß für Konsequenzen mit dem Ziel einer neuen Rechtsgestaltung im pastoralen Beruf überhaupt stellte sich in den letzten Jahren des Untersuchungszeitraumes. Einerseits schränkte die bayerische Kirchenleitung mit dem Argument, die Erprobungsdienstverhältnisse hätten sich bewährt, den Stellenumfang für ein TheologInnenehepaar auf den Umfang einer ganzen Stelle generell ein - trotz Zusicherung der Rückkehr auf zwei volle Stellen nach einer bestimmten Frist für ErproberInnenehepaare. Andererseits sollte - ungeachtet des wiederholten Redens, daß sich die Theologinnen im Pfarramt bewährt hätten - der Vetoparagraph für alle Pfarrer gültig bleiben, die vor seiner Außerkraftsetzung ordiniert worden waren. In diesem Fall wurde mit dem notwendigen Vertrauensschutz in das kirchliche Recht argumentiert.

Die bayerische und die brasilianische Kirche nahmen die veränderten Arbeitsformen, nachdem sie zeitweise Sonderrecht außerhalb des normalen Pfarrerdienstrechts waren, in ein verändertes Pfarrerdienstrecht auf. So wurde in der vierten Phase aufgrund entsprechender Erfahrungen kirchliches Recht verändert, nachdem in der dritten Phase Spielraum zur Erprobung geschaffen worden war.

Als Anstöße halte ich aus dieser Entwicklung der Diskussion über die Rechtsgestaltung der Theologinnenarbeit für die theologische Reflexion fest:

- In der evangelischen Kirche sind die kirchliche Verwaltung, Bischof bzw. Bischöfin, Synode und Einzelpersonen an der Rechtsgestaltung und an den Entscheidungen über seine Anwendung beteiligt. Teilweise scheinen die Kompetenzen nicht eindeutig oder werden nicht eingehalten.
- Die verschiedenen Beteiligten äußerten unterschiedliche Vorstellungen, nach welchen Kriterien im Konfliktfall zu entscheiden war: Mehrheitsentscheidungen, Rücksichtnahme der Starken auf das Gewissen der Schwachen, Einmütigkeit der Amtsträger, Alleinentscheidungsrecht des Landesbischofs, Kompromißregelungen, Einzelfallregelungen, Rechtsverwahrung, Ausrufung des Status confessionis, Erprobungsregelungen, Vertrauens- und Rechtsschutz, kirchliche Glaubwürdigkeit.
- In einzelnen Phasen äußerten wechselnde Beteiligte unterschiedliche Positionen, inwiefern Raum für alternative Erfahrungen jenseits bestehender rechtlicher Regelungen geschaffen werden sollte und inwiefern gute Erfahrungen als Kriterium für eine Rechtsänderung berücksichtigt werden könnten.

Folgende Konsequenzen können daraus für die theologische Reflexion der kirchenrechtlichen Entscheidungsfindung gezogen werden: Im neutestamentlichen Zeugnis werden für die Entscheidungsfindung und Rechtsgestaltung in den christlichen Gemeinden unterschiedliche Vorgangsweisen nahegelegt. Sie sind zum einen auf die Qualität des Miteinanderlebens, den Rechtsverzicht zugunsten des anderen und die Orientierung an Jesus Christus (Mt 18,20) ausgerichtet. Zum anderen sehen sie für den Konfliktfall den gemeinsamen Dialog und die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen (Apg 2) vor. Diese können auch in der Akzeptanz unterschiedlicher Entscheidungen und Wege enden. Das Kriterium dabei ist, daß die Starken, die in ihrer Lebensgestaltung Freiheit wagen können, nicht die Schwachen unter Druck setzen und deren Gewissen nicht verletzen (1.Kor 8). Recht soll im Horizont der Liebe gewonnen und gelebt werden.[60]

60 Vgl. dazu HUBER, Recht.

In den ersten Jahrhunderten fand der Versuch gemeinsamer Entscheidungsfindung im Rahmen von Versammlungen statt, in denen die Wahrheit unterschiedlicher Positionen unter Beteiligung der sie Vertretenden gesucht wurde. Allmählich übernahmen diese Funktion die Bischöfe aufgrund ihrer gemeinderepräsentierenden Funktion und ihrer Konzilien als überregionaler Entscheidungsinstitutionen.[61]

In der Reformationszeit wurden dann wieder alle ChristInnen aufgrund ihres Priestertums als Gläubige, die aus der Taufe gekrochen sind, in die Entscheidungs- und Rechtsfindung der Gemeinde einbezogen. Es sollte nach einem gemeinsamen Lehrkonsens gesucht werden, d.h. einer im konziliaren Prozeß ermittelten tragbaren Lösung. So heißt es in CA I: "Cum magno consensu apud nos docent..." Und in CA XXXVIII wird als Grundsatz für die Mittel kirchlicher Rechtsprechung erinnert: "Non vi sed verbo". Kirchliche bzw. bischöflich eingeführte Ordnungen sollen um des Friedens willen in der christlichen Gemeinde respektiert werden. Insbesondere die Bekenntnisfrage soll nicht mit Gleichgültigkeit behandelt werden, sondern jedes Mitglied der christlichen Gemeinde ist für die Wahrung der rechten Lehre und des Bekenntnisses verantwortlich. So heißt es in der Speyrer Protestation, daß in Dingen, die Gottes Ehre und das Heil des Menschen betreffen, nicht Mehrheitsentscheidungen ausschlaggebend sein können, sondern einmütige Beschlüsse und das einzelne Gewissen.[62]

In der gegenwärtigen Theologie lautet ein Leitbegriff kirchlicher Entscheidungsfindung "Konziliarität". Er wurde im II.Vaticanum und in der Ökumene als Zielvorstellung entwickelt.[63] So heißt es in einerm Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aus dem Jahre 1971 in Löwen: "Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen - örtlich, regional, weltweit - zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benutzen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.“ Die Konziliarität muß Raum bieten "für eine Vielfalt von Formen wie auch für Unterschiede und sogar Konflikte. Die Konziliarität der Kirche erfordert die Mitarbeit sämtlicher Laienmitglieder, unter denen jeder Bereich der Menschheit vertreten sein muß. Im Leben der Kirche muß jede Gemeinschaft der Menschheit die Gelegenheit haben, ihr eigenes authentisches Selbst zu entwickeln und auszudrücken."[64]

So ist Voraussetzung für ein konziliares Vorgehen bei der Entscheidungsfindung der geduldige gemeinsame Dialog, aber auch das Hören auf Schrift und Bekenntnis sowie die unterschiedlichen Erfahrungen der Brüder und Schwestern, um zu einem Magnus Consensus zu kommen.[65] Gerade auch feministische Theologinnen betonen, daß am runden Tisch der Entscheidungsfindung nicht nur "Sarahs", sondern auch "Hagars" sitzen und zu Wort kommen sollen.[66] Die Leitidee ist eine

---

61 Siehe HUBER, Wahrheit, S. 128.

62 Siehe BÖTTCHER, Rezeption, S. 722, Anm. 72.

63 HUBER, Synode, S. 340, zitiert aus der Studie "Konzil und ökumenische Bewegung" von 1968: "Wir meinen mit dem Begriff die Tatsache, daß die Kirche zu allen Zeiten sie repräsentierender Versammlungen bedarf und auch tatsächlich bedurft hat. Diese Versammlungen mögen sich vielfältig voneinander unterscheiden; die Konziliarität, die Notwendigkeit, daß sie stattfinden, ist aber eine konstante Struktur der Kirche, eine Dimension, die zu ihrem Wesen gehört."

64 Zitiert bei HUBER, Synode, S. 342.

65 Vgl. JETTER, Grundkonsens, S. 105.

66 Siehe RUSSELL, Church in the Round, S. 63.

Praxis, die sie als "relational, connectional, flexible, intimitate, passionate"[67] charakterisieren. Sie schließt verschiedene Kulturen ein, sowohl reiche als auch unterdrückte Menschen, um das gegenseitige Verständnis als ersten Schritt der Auseinandersetzung zu fördern. Kennzeichen eines konziliaren Entscheidungsprozesses ist, daß die Lebensprobleme der Kirche auf allen Ebenen nicht hierarchisch und nicht bürokratisch, sondern durch gleichberechtigte Beratung der versammelten Gemeinde entschieden werden. Die Betonung liegt auf der Rezeption durch die Gemeinde und ihrer durch RepräsentantInnen vermittelten Partizipation.[68] Dem Modell der Konziliarität entspricht ein kommunikatives Handeln, das auf Einverständnis beruht und angesichts des Konfliktes auf neues Einverständnis zielt. Es setzt eine genossenschaftliche Form der Organisation voraus, die auf der prinzipiellen Gleichheit aller Mitglieder beruht und auf dieser Basis die unterschiedlichen Gaben der einzelnen zur Entfaltung bringen will. Es ist also das Modell der Beteiligungskirche.

Dagegen zielt das Modell der Hierarchie auf die Beherrschung und Kontrolle der Vorgänge, auch im Falle des Dissenses. Es setzt eine obrigkeitliche Organisation voraus, für die ein unumkehrbares Machtgefälle zwischen den Mitgliedern den Ausgangspunkt bildet. Ihm korrespondiert ein anstaltlicher Kirchenbegriff, wonach die Kirche als Heilsanstalt wie als Organisation ihren Mitgliedern vorgeordnet ist und sich als Betreuungskirche darstellt.

Konziliarität als Horizont der Entscheidungsfindung heißt nicht, Konflikten auszuweichen, sondern "die unausweichlichen Konflikte in einem produktiven Streit um die Wahrheit auszutragen".[69] Da in der evangelischen Kirche ein institutionelles Lehramt ausgeschlossen ist, haben sich Lehrentscheidungen in argumentativer Weise durch ihren Bezug auf Schrift und Bekenntnis sowie durch ihre Situationsangemessenheit auszuweisen.[70] Diese Lehrentscheidung wird im Dialog versucht, allgemeingültig zu machen. Dazu gehört auch Rücksicht auf Andersdenkende und das Bemühen um Einmütigkeit bzw. deutliche Mehrheiten und einen breiten Konsultationsprozeß, der die Gemeinde und Gruppen einschließt und von ihnen Impulse für eine veränderte Fassung erhofft.[71] Bleibt es beim Konflikt ohne Einigung, kann es letztlich zu einer Lehrbeanstandung führen. Wolfgang Huber weist jedoch darauf hin, daß trotz mehrfachem Ausrufen des Status confessionis und trotz einiger Häresievorwürfe es in den protestantischen Kirchen Deutschlands seit den 50er Jahren nur einmal zu einem Lehrbeanstandungsverfahren kam, um die Verbindlichkeit kirchlicher Entscheidungen in einer Frage durchzusetzen.[72] Auch das Ergebnis eines Lehrbeanstandungsverfahrens ist als eine menschliche Entscheidung zu betrachten. Es schließt die Möglichkeit des Irrtums ein. Andersdenkende können einen wichtigen Anstoß für die Lehrentwicklung geben. Auch deshalb ist in den Regelungen der VELKD für Lehrzuchtverfahren vorgesehen, daß die Betroffe-

---

67 RUSSELL, Church in the Round, S. 67, zitiert Joan Campbells Konzept.

68 Siehe HUBER, Kirche, S. 101f.

69 HUBER, Wahrheit, S. 42f.

70 LINNENBRINK, Verbindlichkeit, S. 386, hat nur Schrift und Bekenntnis als Kriterien. Ich denke aber, ein Resultat der Theologie, die sich auf die BTE beruft, ist die Einsicht, daß Schrift und Bekenntnis zur Analyse der Situation anleiten, für die dann u.U. ein neues Bekenntnis formuliert werden muß, das den Dissens bzw. die Übereinstimmung zwischen Lehre und Ideologie deutlich macht.

71 So mit LINNENBRINK, Verbindlichkeit, S. 391. Er weist darauf hin, daß für die Verabschiedung einer EKD-Kundgebung an die Öffentlichkeit eine Zweidrittelmehrheit nötig ist - ebenso wie bei verfassungsändernden Entscheidungen in den Landeskirchen. Als Beispiel für einen solchen auf Konziliarität ausgerichteten Konsultationsprozeß ist der Weg zum "Gemeinsamen Wort der Kirchen in Deutschland zur sozialen Lage" zu nennen. Vorangegangen ist in den 80er Jahren ein Konsultationsprozeß zu der Lima-Erklärung auf ökumenischer Ebene.

72 Vgl. HUBER, Lehrbeanstandung, S. 122.

nen die Möglichkeit zur Darstellung ihrer Argumente haben. Ein wichtiges Kriterium für die Geltung einer Lehre ist weiterhin, daß die Gemeinde sie rezipiert. Dies ist in der Gegenwart allerdings nicht ganz einfach, da die überlieferten Wahrheiten nicht mehr selbstverständlich sind und die Wirklichkeit sich rapide verändert. Deshalb ist auch das evangelische Schriftprinzip teilweise schwierig anzuwenden und birgt die Gefahr des Fundamentalismus in sich.[73]

Entsprechend ist auch kirchliches Recht vorläufig, u.U. mit Irrtümern behaftet, ausgerichtet auf Gottes Zukunft mit der Welt. Es hat Zeugnis zu geben von der Barmherzigkeit Gottes für die Menschheit und muß einen heute glaubwürdigen Ausdruck finden. Stein formuliert dies so: "Im evangelischen Kirchenrecht stellt die Kirche, aus den Erfahrungen von gestern schöpfend und mit den Worten von heute redend, für die Fragen von morgen ihre Ordnung bereit."[74] Ein solches Kirchenrecht hat ökumenisch, konfessorisch, liturgisch, diakonisch, auf Konsens bedacht und zugleich innovatorisch zu sein. Es richtet sich an das von Gott zu seinem Dienst befreite Volk, das ihm folgend zu ihm hin unterwegs ist in Erwartung der neuen Welt Gottes. Es muß heute vor allem auch die spezifische Lage der Schwestern berücksichtigen und ein gerechtes Verhältnis zwischen Männern und Frauen anstreben.[75]

### 3.4. Pastoraltheologische Konsequenzen: Die Aufgabe des ordinierten Amtes in der Kirche Jesu Christi

In der ersten Phase der Diskussion herrschte in Bayern und nach 1945 auch in Mecklenburg die Auffassung vor, daß das pastorale Amt vor allem ein Leitungsamt sei, das das männliche Geschlecht des Amtsträgers voraussetze. Dieses patriarchale Amtsverständnis wurde mit der kirchlichen Tradition und dem Bild des Amtsträgers als Hirten der Gemeinde begründet.

In der Nachkriegszeit betonten vor allem die Theologinnen ein christologisch-herrschaftskritisches Verständnis des Amtes als Dienst. Sie begründeten dies mit dem Vorbild von Jesus Christus als dem, der der Gemeinde dient (Joh 13; Mk 10). Generell wurden Überlegungen hinsichtlich einer Differenzierung des Amtes in eine Vielzahl von Ämtern angestellt. Die Bischöfe und Verwaltungen in Bayern und Mecklenburg plädierten dabei für das Konzept einer geschlechtshierarchischen Differenzierung. So sollte Theologinnen Anteil am geistlichen Amt gewährt werden, aber die Sakramentsverwaltung und öffentliche Wortverkündigung sollte ihnen untersagt bzw. nur im nichtöffentlichen Raum, als Einzelfall gestattet werden, wenn keine Ausweichmöglichkeiten bestanden. Noch restriktiver gingen sie hinsichtlich der Übernahme von Amtshandlungen und Gemeindeleitung durch die Theologinnen vor. Allerdings wurde auch theologische Kritik von Theologinnen und Synodalinnen hinsichtlich der theologischen Begründbarkeit dieser Einschränkungen laut. Sie äußerten als Argumente: Eine Einschränkung des geistlichen Amtes allein auf die Wortverkündigung bei Untersagung der Sakramentsverwaltung ist theologisch nach reformatorischem Verständnis der Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament nicht haltbar. Ein Mecklenburger Oberkirchenrat äußerte die Befürchtung, daß die Ordination zum "toten Götzen" werde, wenn die Arbeitsgebiete der Theologinnen mit denen ihrer männlichen Amtskollegen übereinstimmten. Der Mecklenburger Predigerseminarrektor schlug eine Differenzierung

---

73 Siehe HUBER, Lehrbeanstandung, S. 131.

74 STEIN, Kirchenrecht, S. 30.

75 Siehe STEIN, Kirchenrecht, S. 29.

des Amtes entsprechend den unterschiedlichen Formen der Verbindung von Amt und Lebensform vor. Die Theologinnen selbst strebten zunächst eine Erweiterung des traditionellen Amtes um experimentelle Formen an, die den Gemeinden bei der Auseinandersetzung mit Gesellschaftsveränderungen als eine Art Brückenamt helfen sollten.

In Mecklenburg und Bayern endete diese Phase der Überlegungen hinsichtlich einer Differenzierung des geistlichen Amtes mit der grundsätzlichen Entscheidung für die Integration der Theologinnen in das bestehende Pfarrerdienstrecht. Dies wurde mit dem Resultat der vorherigen Bemühungen um ein geschlechtsspezifisches Amt begründet, daß eine Auffächerung des Amtes als Neubesinnung auf seiner ganzen Basis nicht stattgefunden habe. An der Charakteristik des ordinierten Amtes durch den Zusammenhang von Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und Gemeindeleitung wurde festgehalten. Varianten hinsichtlich der Arbeitszeit und Lebensform wurden zugestanden, nicht aber hinsichtlich des Arbeitsfeldes und der geistlichen Qualifikation. Zu einer Infragestellung des Arbeitsfeldes des pastoralen Amtes jenseits der Gemeindearbeit mit Kirchenmitgliedern kam es durch brasilianische Theologinnen, die sich in Brennpunkten der brasilianischen Lebensrealität mit den konkreten Problemen der Menschen beschäftigen wollten, u.U. in ökumenischer Kooperation und solidarischem Zusammenwirken mit Volksbewegungen, um den Menschen in dieser Situation das Evangelium als befreiende Botschaft zu verkünden. Dies sollte im kollegialen Zusammenwirken mit den Gemeindegliedern geschehen.

Als Anstöße aus der Diskussion über kirchlich-institutionelle Aspekte des pastoralen/ordinierten Amtes möchte ich für die theologische Reflexion festhalten:

- Das Verständnis des pastoralen Amtes als Leitungsfunktion bzw. als Dienstfunktion gegenüber der Gemeinde und anderen kirchlichen MitarbeiterInnen ist vom Evangelium her zu reflektieren.

- Die traditionellen Charakteristika des geistlichen Amtes im Unterschied zu anderen Ämtern und Diensten in der Gemeinde in Form von Sakramentsverwaltung, öffentlicher Wortverkündigung und Gemeindeleitung sind unter Berücksichtigung von Bibel und Bekenntnis neu zu bedenken.

- Der Gesellschaftsbezug der institutionellen Gestalt des geistlichen Amtes im Blick auf sein Arbeitsfeld, die Verkündigung des Evangeliums auch in missionarischer Form, ist heute neu zu bedenken und zu gestalten.

Folgende Konsequenzen ergeben sich daraus für die theologische Reflexion: Ein Blick auf das neutestamentliche Zeugnis zeigt, daß es in der Anfangszeit der urchristlichen Gemeinden eine Vielzahl von Ämtern gab, die auf unterschiedliche Begründungen zurückgeführt wurden, z.B. die zwölf Jünger als Kristallisationspunkt eines neuen Israels (1.Kor 15), die Apostel, die sich auf eine Berufung und Sendung durch den Auferstandenen beriefen, das Dreiergremium der "Säulen", die beim Jerusalemer Apostelkonzil eine wichtige Rolle spielten.[76]

Für die Folgezeit bedeutsam wurden zwei Ämter, die jeweils aus Parallelen im gesellschaftlichen bzw. religiösen Bereich abgeleitet wurden, die Presbyter und die Episkopen. So setzten die urchristlichen Gemeinden judenchristlicher Herkunft Presbyter analog zum zeitgenössischen Judentum ein. Sie sollten als Repräsentanten der Tradition ihre Erfahrungen mit dem Gesetz weitergeben und so die Kontinuität der gemeinschaftlichen Lebensform garantieren. Sie sorgten sich um

[76] Siehe ROLOFF, Neues Testament, S. 65.

die Vertretung der Gemeinde nach außen und die Regelung ihrer wirtschaftlichen Angelegenheiten.[77]

In den paulinischen Gemeinden existierte dagegen eine Vielzahl verschiedener Ämter für Frauen und Männer, z.B. das der ApostelInnen, ProphetInnen und LehrerInnen.[78] Diese Ämter wurden eher charismatisch verstanden. Für das Amt der Ordnung der gemeindlichen Angelegenheiten übernahmen sie dagegen aus der griechischen Umwelt das Amt des Episkopen als Verwalter der ökonomischen Angelegenheiten und als Vorsteher bei den Mahlversammlungen.[79]

In der nachpaulinischen Zeit kam es zu einer Verschmelzung der paulinischen Episkopalverfassung und der palästinensischen Ältestenverfassung. Dies wird in den Pastoralbriefen, in der Apostelgeschichte und im 1.Petrusbrief sichtbar. Beide Ordnungen hatten sich in ihrem faktischen Erscheinungsbild bereits Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. angeglichen. Dabei handelte es sich um eine kollegiale Wahrnehmung der verschiedenen Aufgaben, wobei in den Pastoralbriefen bereits eine Konzentration der Gewalt und Funktionen auf das Bischofsamt zu beobachten war.[80] Dies wurde teilweise christologisch gedeutet als Fortsetzung des Handelns Jesu an den Jüngern. Neu war auch in 1.Petr. 5 die Deutung des Amtes als eines Gegenübers zur Gemeinde, wenn das Bild verwendet wurde, daß der Hirte Schafe sammelt, um sie dem Erzhirten zuzuführen. Es war aber keine Rede von einer heilsvermittelnden Funktion des Amtes. Die Einsetzung ins Amt wurde in den Pastoralbriefen analog zum jüdischen Brauch der Autorisierung des Schülers durch die Handauflegung des Lehrers und die Übereignung der Gabe der Weisheit berichtet.[81]

Im 2. und 3. Jahrhundert kam es dann zu einer Hierarchisierung, Patriarchalisierung und sakralrechtlichen Legitimierung des Amtes.[82] So stand in dem Ignatiusbrief um 110 der Episkop an der Spitze eines dreistufigen Amtes, dem die Presbyter und Diakone untergeordnet waren. Dem Presbyter kam die Aufgabe zu, zusammen mit dem Bischof die Gemeinde zu leiten und den Vorsitz der Eucharistie zu führen. Die Diakone waren vorwiegend mit Lehre, Verkündigung und der Pflege der Verbindungen der Gemeinde beschäftigt.[83] Ende des 3. Jahrhunderts war dann die Entwicklung zu einem einheitlichen institutionellen kirchlichen Amt zu einem gewissen Abschluß gekommen.[84] Das priesterliche hierarchische Amt, das sich aus dem bischöflichen Amt ableitet, trat der Gemeinde der LaiInnen gegenüber.[85] Durch die Integration der kirchlichen Ämterstruktur in die administrative Gliederung des spätrömischen Reiches kam es zu einer weiteren Verstärkung des

---

77 Siehe ROLOFF, Neues Testament, S. 66f.

78 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Argumente, S. 35: "Sowohl Männer wie Frauen, Reiche und Arme, SklavInnen und Freie, JüdInnen und HeidInnen haben Charismen zum Aufbau der Kirche erhalten. Sie üben deshalb leitende Funktionen in den Gemeinden aus. Frauen wie Männer waren ApostelInnen (z.B. Maria von Magdala; Junia), ProphetInnen (vgl. 1.Kor ), VorsteherInnen von Hauskirchen (z.B. Nympha), PatronInnen und LeiterInnen ganzer Ortsgemeinden (z.B. Phoebe), MissionarInnen (Thekla) und LehrerInnen (Priska). Im 2. Jahrhundert kann Justin immer noch sagen, daß unter den ChristInnen Frauen wie Männer die Charismen des Heiligen Geistes empfangen haben. Der früheste Beleg für dieses theologische Selbstverständnis der urchristlichen Missionsbewegung ist die vorpaulinische Taufformel Gal 3,28."

79 Siehe ROLOFF, Neues Testament, S. 70f.

80 Vgl. ROLOFF, Amt, S. 524.

81 Vgl. ROLOFF, Amt, S. 325.

82 Siehe SCHÜSSLER FIORENZA, Argumente, S. 37f.

83 Vgl. ROLOFF, Amt, S. 530.

84 SCHÜSSLER FIORENZA, Argumente, S. 43, weist auf den Streit angesichts der Patriarchalisierungstendenzen hin.

85 Vgl. SCHÄFERDIEK, Amt, S. 552.

hierarchischen Moments der kirchlichen Struktur, indem Oberbischöfe mit erweiterter Jurisdiktionskompetenz eingesetzt wurden und später der Papst einen besonderen Anspruch des römischen Bischofs anmeldete.[86]

Die reformatorische Bewegung bestritt in ihrem Rückgriff auf die Schrift als Orientierung zur Beurteilung der kirchlichen Ordnungen, daß das Amt einem bestimmten Personenkreis in der Gemeinde vorbehalten sei. Luther verwies wiederholt darauf, daß alle aus der Taufe Gekrochenen im geistlichen Stand sind: "Man hats erfunden, das Bapst, Bischoff, Priester, Kloster volck wirt der geystlich stand genent, Fursten, Hern, handtwercks und ackerleut der weltlich stand, wilchs gar ein fein Comment und gleyssen ist, doch sol niemant darub schuchter werden, unnd das aufz dem grund: Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus i. Corint. xii. sagt, das wir alle sampt eyn Corper seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evanglium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und christen volck. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyen kleydet, mag einen gleysner und olgotzen machen, macht aber nymmer mehr ein christen odder geystlichen menschen. Dem nach szo werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet, wie sanct Peter i. Pet. ii. sagt ‘yhr seit ein kuniglich priesterthum, und ein priesterlich kunigreych’, und Apoc. ‘Du hast uns gemacht durch dein blut zu priestern und kunigen.’[87]

So sind alle Getauften Priester, Propheten, Könige, die andere auf das Wirken Gottes hinweisen, die die Zeichen der Zeit vom christlichen Glauben her deuten und die Sorge für die Gemeinde tragen.[88] Um die öffentliche Verkündigung des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente zu gewährleisten, soll die Gemeinde selbst geeignete Menschen in dieses Amt ordentlich berufen und deren Lehre beurteilen aufgrund eigener Schriftkenntnis. Die in dieses Amt Berufenen gewinnen dadurch keinen übergeordneten geistlichen Rang gegenüber den anderen Gemeindegliedern, sondern dienen gemeinsam mit den anderen Gemeindegliedern der Erbauung des Leibes Christi. Dieses Amtsverständnis ist auch in den Artikeln V, VII und XIV der CA und in anderen Äußerungen Luthers zu finden: "Dan weyl wir alle gleich priester sein, musz sich niemant selb erkur thun und sich unterwinden, an unszer bewilligen und erwelen das zuthun, des wir alle gleychen gewalt haben, Den was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen und befehle an sich nehmen. Und wo es geschehe, das yemandt erwelet zu solchem ampt und durch seinen miszprauch wurd abgesetzt, szo were ehr gleich wie vorhyn. Drumb solt ein priester stand nit anders sein in der Christenheit, dan als ein amptman: weil er am ampt ist, geht er vohr, wo ehr abgesetzt ist, ist ehr ein bawr odder burger wie die andern. Alzso warhafftig ist ein priester nymmer priester, wo er abgesetzt wirt. Aber nu haben sie ertichtet Caracteres indelibiles, und schwetzen, das ein abgesetzter priester dennocht etwas anders sey, dan ein schlechter leye. Ja sie trewmet, Es mug ein priester nymmer etwas anders den piester odder ein ley werden: das sein alles menschen ertichte rede und gesetz.

---

86 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Argumente, S. 42ff.

87 LUTHER, Adel, WA 6, S. 407, 10-25.

88 Vgl. BEINTKER, Amt und Gemeinde, hier S. 123. Siehe auch JÖRNS, Taufe, S. 215-218.

Szo folget ausz dissem, das leye, priester, fursten, bischoff, und wie sie sagen, geistlich und weltlich, keynen andern unterschied ym grund warlich haben, den des ampts odeder wercks halben, unnd nit des stands halbenn, dan sie sein alle geystlich stands, warhafftig priester, bischoff und bepste, aber nit gleychs eynerley wercks, gleich wie auch unter den Priestern und munchen nit eynerley werck ein yglicher hat.“ [89]

Mit diesem lutherisch-reformatorischen Amtsverständnis korrespondiert das lutherische Sakramentsverständnis. Es ist an die Wortverkündigung gebunden und versteht das Sakrament als Gottes Zeichen und Siegel der im Wort der Verkündigung empfangenen Verheißung. So heißt es in Apologie 13,3: "So wir Sakrament nennen die äußerlichen Zeichen und Ceremonien, die da haben Gottes Befehl und haben eine angeheftete göttliche Zusage der Gnaden.“[90] Eine Trennung oder Überordnung der Sakramentsverwaltung gegenüber der Wortverkündigung bzw. ihre Beschränkung auf nichtöffentliche Räume ist deshalb von der lutherischen Theologie her nicht begründbar.[91]

In der lutherischen Orthodoxie ist es rasch zu einer Abwertung des allgemeinen Priestertums und zu einer Betonung der Vollmacht des Amtes gekommen, das als von Gott gestiftet verstanden wird.[92] Die Amtsinhaber sollten alle gleiche geistliche Vollmacht haben, indem ihnen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, also das Schlüsselamt, anvertraut waren. Jedoch waren sie untereinander analog zur weltlichen Ordnung hierarchisch strukturiert.[93] Dagegen wandte sich die pietistische Amtskritik und betonte von neuem das allgemeine Priestertum aller Gläubigen.

Im 19. Jahrhundert kam es dann zu Auseinandersetzungen innerhalb der lutherisch-konfessionellen Theologie über die Zuordnung von Amt und Gemeinde. Während z.B. Höfling ein sakramentales kirchliches Amt ablehnte und lediglich in dem Bedürfnis der Gemeinde nach geordneter Wahrnehmung der gemeindlichen Aufgaben eine Begründung für Ämter sah, die entsprechend der verschiedenen Charismen wahrgenommen werden sollten, nahm z.B. Löhe eine Begründung des Amtes als Heilsanstalt gegenüber der Gemeinde vor, die er im Neuen Testament und in der Tradition der Episkopen und Presbyter begründet sah. Sogar die erstmals von Cyprian entwikkelte Vorstellung einer durch Weihesukzession weitergegebenen Vollmacht nahm Löhe in seine eigene theologische Konzeption des Amtes auf.[94]

Angesichts der Einsetzung eines Reichsbischofs von oben und der Konzeption der kirchlichen Ordnungsstruktur durch staatliche Machthaber sah sich die Bekennende Kirche in der Barmer Bekenntnissynode herausgefordert, besonders in der vierten These der BTE Grundsätzliches zur kirchlichen Ordnung der Ämter zu sagen. So heißt es dort: "Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und

89 LUTHER, Adel, WA 6, S. 408, 13-31.

90 BEKENNTNISSCHRIFTEN, S. 292.

91 Siehe KÜHN, Sakrament, S. 7-12.

92 JÖRNS, Taufe, S. 218f., sieht diese Entwicklung schon in der Entscheidung Luthers 1535 begründet, nur einmalig zum Priesteramt zu ordinieren statt bei jeder konkreten Einführung in einen bestimmten Predigtdienst.

93 Vgl. FAGERBEG, Amt, S. 576-581.

94 Siehe MILDENBERGER, Geschichte, S. 185-200.

dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen."[95]

Sie bekannte damit wie die urchristlichen Gemeinden, daß nur ein Herr in der Kirche ist, nämlich Jesus Christus. Dessen Vorbild für den Umgang mit Macht und Leitung ist nicht das der Herrschaft, sondern das des Dienstes. So sollen auch die besonderen Ämter und Dienste, die weiterhin in der Gemeinde nötig sind, als Dienst an der Gemeinschaft verstanden und gestaltet werden. Dies soll die Gemeinde als Zeugnis auch gegenüber der Welt ablegen.[96] Herrmann Diem kam in seiner Untersuchung, ob die vierte Barmer These dem lutherischen Bekenntnis entspreche, zu folgendem Ergebnis: "Die 4. Barmer These entspricht wohl den lutherischen Bekenntnisschriften, aber nicht den Kirchenverfassungen und der kirchenregimentlichen Praxis der lutherischen Landeskirchen."[97] Diems Auffassung nach wird in der vierten Barmer These jede Form von Herrschaft in der Kirche abgelehnt, sowohl die Herrschaft der Amtsträger über die Gemeinde, als auch die der Kirchenleitung über das Predigtamt und die Herrschaft eines der Kirche von außen gegebenen Amtsträgers. Dem entspricht in den lutherischen Bekenntnisschriften, daß sie stets zum brüderlichen wechselseitigen Gespräch auffordern und Christus allein Herr der Kirche ist, während alle menschlichen Autoritäten lediglich aufgrund der Ordnung Gehorsam erwarten können. Dem widerspricht eine hierarchische lutherische Kirchenverfassung, die das Amt der Gemeinde vor- und überordnet.[98]

Viele der ekklesiologischen Entwürfe, die sich in den Nachkriegsjahrzehnten mit der Wirkung der BTE auf die gegenwärtige theologische Reflexion und auf das kirchliche Handeln beschäftigten, stellten fest, daß die kirchliche Ordnung noch immer keine geschwisterliche, sondern eine bürokratisch-herrschaftliche Ordnung sei.[99] Sie suchten nach neuen Modellen der Zuordnung der anderen Dienste und Ämter und reflektierten die Konsequenzen hinsichtlich der Übertragung der Sakramentsverwaltung, Ordination und einem einheitlichen Dienstrecht. Übereinstimmung herrschte weithin, daß ein besonderes pastorales Amt nötig sei, das die Aufgaben der öffentlichen Verkündigung, Lehre, Sakramentsverwaltung, Seelsorge und Gemeindeleitung habe. In seinem Umgang mit Gemeindegliedern und MitarbeiterInnen sollte sich in der Praxis die Wahrnehmung der Leitung als Dienst und nicht als Herrschaft erweisen. Die kirchliche Ordnung und das Verhältnis der Ämter sollten transparent sein.[100] "Aufgabe des besonderen Dienstes der Verkündigung ist es darum nicht zuletzt, Menschen entsprechend ihren Gaben zur Zeugenschaft zu ermutigen und befähigen.(...) Dies intensiviert die Verantwortung des Verkündigungsdienstes zugunsten aller Brüder und Schwestern. Es läßt Gemeinde zu einem Ort werden, an dem jedermann mit seinen Gaben und Fähigkeiten als ein Mensch begrüßt wird, der den Dienst der ganzen Gemeinde bereichert."[101]

---

95 BURGSMÜLLER/WETH (Hg.), Barmer Theologische Erklärung, S. 37.

96 Siehe ASMUSSEN, Vortrag, S. 53.

97 DIEM, Prüfung, S. 89.

98 Vgl. DIEM, Prüfung, S. 87. Zu einer ähnlichen Kritik hinsichtlich der lutherischen Kirchenverfassung aufgrund von Barmen kommt: WOLF, Barmen, S. 133.

99 Siehe HUBER, Die wirkliche Kirche, S. 147-168; STEIN, Herrschaft Christi. Zu den theologischen Ursachen, daß in der BTE lediglich eine brüderliche, aber keine geschwisterliche Gemeindeordnung bekannt wird, vgl. ERHART/SIEGELE-WENSCHKEWITZ/ENGELMANN, Anfragen.

100 Vgl. KRÖTKE, Gemeinde, S. 60.

101 KRÖTKE, Gemeinde, S. 63.

Auch die VELKD dachte in den 70er Jahren über eine Pluralisierung des Amtes nach.[102] Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR stellte sich dieser Frage nicht zuletzt unter dem Eindruck des Pfarrermangels und überlegte, um die Hierarchie der Ämter abzubauen, eine Ausdehnung der Ordination auch auf kirchliche Mitarbeiter mit anderer Ausbildung, z.B. GemeindepädagogInnen. Auch andere kirchlich-institutionelle Maßnahmen, z. B. die Angleichung der Löhne aller MitarbeiterInnen, sollten in dieser Richtung wirken.[103]

Der Lutherische Weltbund stellte sich in seiner Studie "Das Amt aller getauften Gläubigen" hinsichtlich der Gestaltung der schrift- und bekenntnisgemäßen Leitung der Kirche die Frage, "inwieweit Amtsstrukturen die in der Gesellschaft im weiteren Sinne - zu der die Kirche ja gehört - vorherrschende Hierarchie, Status- und Autoritätsmodelle widerspiegeln und bestärken. Wie könnte das allgemeine Priestertum aller Gläubigen als Kern lutherischer Amtspraxis besser zum Ausdruck kommen?"[104]

Diese Überlegungen führten zu einem Überdenken des Ordinationsverständnisses. Es wird heute so interpretiert, daß ordiniert mit dem Ziel werde, die "von Gott gegebene und von der Gemeinde anerkannte Gabe anzuerkennen und auf die Bewährung in dem ihm entsprechenden kirchlichen Amt vertrauend, in geordneten Dienst" zu nehmen.[105] Die besondere Einführungshandlung ins pastorale Amt entspreche dem besonderen kirchlichen Auftrag und seiner zentralen Stellung in der Gemeinde. Allerdings galt es weiterhin als kompliziert, das Verhältnis zwischen Ordination und Priestertum aller Gläubigen zu bestimmen: "Die Bestimmung des Verhältnisses der Ordination als Auftrag einerseits zu der Bedeutung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen und andererseits zu den verschiedenen Ämtern und Diensten in der Kirche ist eine der schwierigsten Fragen der systematisch-theologischen Lehre von der Kirche; sie wird innerhalb der verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedlich beantwortet oder doch akzentuiert. Im Leben der Gemeinde zeigt sich gerade an dieser Stelle auch öfters, als gut ist, der Einfluß außertheologischer Faktoren."[106]

Ein Versuch, die Ordination evangeliumsgemäß zu gestalten, ist ihre Begründung in der Taufe und ihre Angleichung an andere geistliche Einführungen in die Dienstgemeinschaft Jesu Christi.[107] Dies geschieht nicht zuletzt auch angesichts schwindender Mitgliederzahlen, die ein flächendeckendes Netz hauptamtlich besetzter Pfarrstellen nicht mehr adäquat erscheinen lassen. Damit wird eine Veränderung des Gemeindemodells sowie des Pfarrberufsbildes und des Ordinationsverständnisses nötig, "die eine Vielfalt geordneter Formen für die Ausübung des kirchlichen Dienstes an Wort und Sakrament zuläßt"[108].

Eine weitere Perspektive der Reflexion des lutherischen Ordinationsverständnisses bezieht sich auf den Versuch ökumenischer Annäherungen auch hinsichtlich des Amtes. Stein sieht dafür gera-

---

102 Vgl. HERNTRICH, Votum, S. 274f.

103 Siehe ROGGE/ ZEDDIES (Hg.), Amt.

104 LWB, Amt.

105 Vgl. STEIN, Ordination, hier S. 85.

106 STEIN, Ordination, S. 98.

107 Vgl. JÖRNS, Taufe.

108 STEIN, Ordination, S. 116. Er fügt dort hinzu: "Die Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht leistet ihren Beitrag dazu, indem sie die grundsätzliche Seite der Frage verdeutlicht und die Fortentwicklung des kirchlichen Dienstrechts in Richtung auf ein übergeordnetes Recht der Ordination befürwortet."

de angesichts der Herausforderung für die lutherische Kirche zu einem erneuten Überdenken ihres eigenen Verständnisses gute Möglichkeiten: "Daß sie damit auch der ökumenischen Annäherung unter den christlichen Kirchen einen Dienst erweisen kann, wird dann mehr als nur einen Nebengewinn ausmachen. Ein ökumenisches Konzept des Ordinationsrechts wird nicht nur den ökumenischen Charakter der Ordination deutlich betonen und in praktischen Fragen ihre wechselseitige Anerkennung konkret darstellen. Es wird auch für seine Ausgestaltung im jeweils partikularen kirchlichen Bereich ‘alles prüfen und das Gute behalten’, das es im ökumenischen Lernen erfährt."[109]

## 4. "Eure Söhne und eure Töchter sollen prophetisch reden" (Apg 2,17) - Die ökumenisch-theologische Kontextualität der Theologinnenarbeit

### 4.1. Ein Vergleich der realen Einwirkungen der ökumenischen und konfessionellen Zusammenschlüsse

Die *gesamtkirchlichen und ökumenischen Zusammenschlüsse* spielten in Bayern vor allem in den 50er und 60er Jahren während der Auseinandersetzung mit der Position der VELKD und mit den in ihr vertretenen Kirchen eine wichtige Rolle. Zur Zeit des Nationalsozialismus hatte der bayerische Landesbischof sowohl Anregungen von seiten der DEK und von anderen intakten Kirchen als auch Anfragen der Bekennenden Kirche hinsichtlich einer Erweiterung der Arbeitsmöglichkeiten der Theologinnen keine Beachtung geschenkt. In der Nachkriegsphase versuchten die bayerischen Landesbischöfe hingegen die bayerische restriktive Position als VELKD-Position durchzusetzen bis hin zur Drohung, die VELKD aufzulösen. Die bayerischen Theologinnen hofften, daß sich die innovatorischen Impulse der VELKD-Regelungen förderlich auf die bayerische Rechtsentwicklung auswirken würden. Die Suche nach eigenen landeskirchlichen Wegen, die Impulse für die VELKD-Entwicklung geben sollten, äußerte sich in den 80er Jahren in dem Beschluß des Erprobungsgesetzes.

Die mecklenburgische Kirche suchte dagegen nach einer Orientierung an dem Theologinnenrecht der benachbarten Hamburger Kirche und der APU zur Zeit der Weimarer Republik. In den 50er und 60er Jahren lehnte sie sich an die VELKD- und später die VELK-DDR-Regelungen an. Weiterreichende landeskirchliche Überlegungen stellte sie in der Hoffnung auf gemeinsame gesamtkirchliche Regelungen wiederholt zurück. Nach einer längeren Wartephase traf sie jedoch eigenständige Entscheidungen. Dies betraf sowohl die konzeptionelle Ebene als auch die Regelung von Details wie Amtskleidung, Besoldung oder Ausbildung der Vikarinnen in gemeinsamen Vikarinnenkursen der drei VELK-DDR-Kirchen.

Auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der IECLB scheinen die konfessionellen oder ökumenischen Einbindungen der IECLB wenig Einfluß gehabt zu haben. Allerdings fällt auf, daß die ersten Überlegungen kirchenleitender Repräsentanten hinsichtlich möglicher Arbeitsfelder der Theologinnen Anfang der 70er Jahre von den im Modell sui generis für die Theologinnenarbeit in deutschen Kirchen vorgesehenen Arbeitsfeldern geprägt waren.

Mit den *Landesgrenzen bzw. mit konfessionsübergreifenden ökumenischen Zusammenschlüssen* hatte die bayerische Kirche kaum nach Übereinstimmung hinsichtlich der Theologinnenarbeit gesucht, weder mit der Bekennenden Kirche noch mit der DEK oder mit der EKD. Die mecklen-

[109] STEIN, Ordination, S. 116f.

burgische Kirche griff die DEK-Anfrage zur Zeit der Weimarer Republik dagegen als Anregung auf, rechtliche Regelungen in der eigenen Landeskirche zu schaffen. Zur Zeit des Nationalsozialismus machten die Theologinnen - wie ihre männlichen Kollegen - bei benachbarten intakten Kirchen

Examen. Die BK-Regelungen für Theologinnen scheinen dagegen keinerlei Relevanz gehabt zu haben. In den 80er Jahren stimmte die mecklenburgische Kirche einerseits den BEK-DDR-Grundlagen zu, versah diese aber mit eigenen landeskirchlichen Zusätzen. In Brasilien kam es erst in der Gegenwart durch die Initiative der Theologinnen zur Teilnahme einzelner Pastorinnen an ökumenischen Treffen mit anderen lutherischen Pfarrerinnen bzw. lateinamerikanischen Pastorinnen und auf LWB-Ebene zu einem Austausch über die Theologinnenarbeit auf internationaler Ebene. In Bayern brachten Theologinnen aus anderen Ländern, die zu den jährlichen Theologinnenkonventstreffen eingeladen wurden, immer wieder etwas von der Situation der Theologinnen in anderen Kirchen zur Sprache, seit den 50er Jahren auch von der Situation ausländischer Theologinnen.

Die Position der *katholischen Kirche* gegenüber der Theologinnenarbeit spielte in Bayern vor allem in den 60er und 70er Jahren in der Form eine Rolle, daß der bayerische Landesbischof behauptete, die Einführung der Frauenordination würde sich hinderlich auf die ökumenische Entwicklung auswirken. Die Stellungnahme des katholischen Theologen Rahner entkräftete diese Befürchtung jedoch. Nach der Einführung der Frauenordination nutzten einzelne katholische Priester den Vetoparagraphen des bayerischen Pfarrstellenbesetzungsgesetzes als Begründung für eine Verweigerung der Kooperation mit den Theologinnen bei ökumenischen Amtshandlungen. In Mecklenburg spielte die Frage nach der Haltung der katholischen Kirche eine untergeordnete Rolle. In Brasilien arbeiteten die lutherischen Theologinnen mit katholischen Theologinnen und Pastorinnen anderer protestantischer Kirchen und insbesondere mit Laiinnen bei der Erarbeitung feministisch-theologischer Ansätze für den brasilianischen Kontext zusammen. Katholische Priester erkannten teilweise nicht ihre volle sakramentale Amtsgewalt bei ökumenischen Gottesdiensten an, sondern überließen ihnen die Wortverkündigung unter Hinweis auf die qualifizierte biblisch-theologische Ausbildung in der IECLB.

Ein Vergleich mit den in der Literatur vertretenen Thesen zeigt, daß vor allem die konfessionellen kirchlichen Zusammenschlüsse in Deutschland eine direkte Wechselwirkung zur landeskirchlichen Entwicklung hatten, im bayerischen Kontext im Sinne eines landeskirchlichen Drängens auf eine Veränderung der gesamtkirchlichen Position und in Mecklenburg als Zurückstellen eigener landeskirchlicher Regelungen im Bemühen um gesamtkirchliche Lösungen. Im Laufe der Zeit ist es zu einer innerprotestanischen Angleichung auf EKD-Ebene und VELKD-Ebene gekommen, wenngleich in einzelnen Aspekten weiterhin in Bayern Sonderregelungen bestanden, wie z.B. der 100%-Beschluß. Die ablehnende Haltung des römisch-katholischen Lehramtes und der orthodoxen Kirche auf Weltebene wirkte sich nicht sehr stark aus, wenngleich sie eines der Argumente der Gegner der Frauenordination war. Ein ökumenischer Austausch fand in den letzten Jahrzehnten vor allem zwischen den Theologinnen selbst statt. Bayerische und brasilianische Theologinnen waren daran beteiligt, mecklenburgische Theologinnen teilweise über die gesamtdeutschen Treffen und Begegnungen mit Partnerkirchen. Die ökumenische Kooperation auf lokaler Ebene hing von der gemeindlichen Situation und von dem Willen des jeweiligen katholischen Pfarrkollegen ab.

### 4.2. Gemeinsamkeiten und Spezifika der konfessionellen und ökumenischen Kontextbedingungen und ihre Wirkung auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kontexten

Die *Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern* als relativ große Landeskirche in einem ursprünglich teilweise katholisch dominierten Umfeld und in einem teilweise von der Reformation geprägten Kirchengebiet mit einer explizit lutherisch-konfessionellen Prägung seit Mitte des 19. Jahrhunderts agierte sehr eigenständig hinsichtlich ihrer Regelungen der Theologinnenarbeit. So wies sie lange die Anstöße anderer Kirchen zur Gestaltung einer kirchlichen Regelung der Theologinnenarbeit zurück und erließ erst 1944 ein Vikarinnengesetz. Indirekt spielten allerdings die APU-Regelungen von 1927 und das Gesetz der Hannoverschen Landeskirche hinsichtlich der Grundstruktur des Gesetzes (Aufteilung in erlaubte und untersagte Arbeitsfelder) sowie einzelne konkrete Bestimmungen eine wichtige Rolle. In der Nachkriegszeit strebte die bayerische Landeskirche gemeinsame Regelungen der VELKD für die Theologinnenarbeit an, die jedoch an den bayerischen, relativ restriktiven Regelungen orientiert sein sollten. Als dies mißlang, und Hannover völlig eigene Wege zum Gemeindepfarramt für Theologinnen ging, lehnten der bayerische Landeskirchenrat und Landesbischof Dietzfelbinger diese Regelung völlig ab. Sie drohten sogar mit einer Auflösung der VELKD. In Frage gestellt war mit der Entscheidung Hannovers nämlich auch das Selbstverständnis der bayerischen Kirchenleitung, als lutherische Kirche eine Vermittlerrolle zwischen den reformierten bzw. unierten Kirchen und der römisch-katholischen Kirche einnehmen zu können. Als Entlastung der SynodalInnen gegenüber diesem ökumenischen Einwand wirkte ein Brief des katholischen Theologen Rahner. Er vertrat die Auffassung, daß diese Entscheidung nicht neue dogmatische Differenzen zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche bewirken würde, sondern es auch in der katholischen Kirche nur eine Frage der Zeit sei, bis die Priesterweihe für Frauen eingeführt werde. Ihre enge Beziehung zur katholischen Kirche und die Überzeugung, daß diese ein schützender Hort gegen die Frauenordination sei, bewog einige verheiratete Pfarrer der ELKiB nach dem synodalen Beschluß der Frauenordination, mit Ehefrauen und Kindern in die katholische Kirche zu wechseln. Interessanterweise hatte Landesbischof Dietzfelbinger, der viel Wert auf die Orientierung an der katholischen Kirche legte, vorher die Entscheidung für die Sakramentsverwaltung durch Theologinnen an den Erlaß eines Gesetzes gebunden, das die Sakramentsverwaltung durch LaiInnen ermöglichte. Dies widersprach katholischer Auffassung ebenso wie die Frauenordination. Manche Gegner der Frauenordination in Bayern wiesen auf die ostkirchliche Amtstradition hin, Frauen das Diakonissenamt mit liturgischen Aufgaben zu geben und dafür eine spezifische Ordination zu schaffen.

Die bayerischen Theologinnen selbst bezogen sich in den Jahrzehnten bis zur Einführung der Frauenordination immer wieder auf die Theologinnenpraxis und das Theologinnenrecht in anderen Kirchen, die weitere Spielräume für die Theologinnenarbeit ließen. Sie luden Theologinnen anderer Kirchen zur Teilnahme an ihren jährlichen Konventstreffen ein. In den 80er Jahren stellten jüdische und katholische Frauen als Referentinnen feministisch-theologische Entwürfe aus ihrer speziellen Glaubenstradition vor. In der konkreten Arbeit vor Ort erlebten die Theologinnen oft eine gute Kooperation, insbesondere in Neubaugemeinden, in denen teilweise ökumenische Gemeindezentren miteinander errichtet wurden, und in Diasporagemeinden. Der Weltgebetstag der Frauen und die ökumenische Frauendekade stießen auf Interesse und Beteiligung, obwohl grundsätzlich der erkennbare Einfluß von Lutherischem Weltbund und ÖRK auf die Entwicklung der

bayerischen Diskussion gering war. So ist insgesamt zu sagen, daß die bayerische Kirche als relativ große Landeskirche in einem stark katholischen Umfeld für ihre Entscheidung zunächst die ablehnende Haltung der katholischen Kirche berücksichtigte. Ein katholischer Theologe öffnete den Weg für die Frauenordination als einer Entscheidung, die nicht gegen die Ökumene gerichtet sei.

In der *Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs* als einer lutherischen Mehrheitskirche bis 1945, dann als kleiner werdende Minderheitskirche in einem stark säkular-atheistischen Umfeld war jeweils die Auseinandersetzung mit den Entscheidungen protestantischer Kirchen im deutschen Kontext bedeutsam. So war ihr in den 20er Jahren eine Anfrage der DEK Anlaß für eigene Regelungen. In der Nachkriegszeit spielten die Entscheidungen anderer lutherischer Kirchen, bis Ende 60er Jahre die der VELKD, dann die der anderen VELK-DDR-Kirchen eine wichtige Rolle. Die ELLM stellte eigene Gesetze teilweise zurück, um nach Übereinstimmung mit den anderen lutherischen Kirchen in Deutschland zu suchen, obwohl die eigene landeskirchliche Praxis darüber hinausging. Allerdings stimmte die mecklenburgische Kirche Mitte der 50er Jahre auch ohne großen Kommentar den VELKD-Richtlinien zu, die wesentlich restriktiver waren als das mecklenburgische Recht und die mecklenburgische Praxis. Mitte der 60er Jahre blieb die mecklenburgische Kirche trotz des Protestes der VELKD bei der Möglichkeit, daß Theologinnen im Einzelfall das Gemeindepfarramt übernehmen konnten aufgrund des landeskirchlichen Bedarfs angesichts des Pfarrermangels und aufgrund der Überzeugung von der theologischen Verantwortbarkeit dieser Entscheidung..

Nach 1970 erfolgte eine Orientierung an der BEK-DDR und damit auch die Übernahme von deren Regelungen auf DDR-Ebene, die nun der entscheidende Bezugskontext waren. Eine Öffnung für den ökumenischen Kontext erfolgte ab Mitte der 60er Jahre, als BefürworterInnen der Frauenordination und der Synode noch darauf hinwiesen, daß entsprechende Entwicklungen in allen Kirchen im Gang wären. Gerade auch in manchen unierten Kirchen würden Theologinnen bereits offiziell Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung ausüben. Mecklenburg müßte nicht immer Schlußlicht sein. In der Theologinnenpraxis kam es mit katholischen Gemeinden in deutlicher Minderheitenposition zu guter ökumenischer Kooperation, insbesondere in Neubaugebieten. Dies hing auch vom jeweiligen katholischen Priester ab. Sonst spielten grenzüberschreitende Partnerschaften vor allem mit Gemeinden und PfarrerInnen anderer protestanischer Kirchen in West- und Osteuropa eine wichtige Rolle und weniger die interkonfessionelle Ökumene. Eine gute Kooperation gab es mit der kleinen methodistischen Kirche auf lokaler Ebene.

Für die *Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* spielte eine wichtige Rolle, daß sie bis zum Zweiten Weltkrieg stark auf die ethnische Herkunft und Identität ihrer Mitglieder beschränkt war. Sie war strukturell und inhaltlich an Deutschland gebunden. Die meisten Pfarrer hatten in Deutschland studiert. Durch die Versuche des Einheimischwerdens im brasilianischen Kontext, durch die konfessionell-lutherische Prägung, die zur Mitgliedschaft im LWB führte, und durch ökumenische Kontakte über die Mitgliedschaft im ÖRK sowie durch die Gründung einer eigenen theologischen Ausbildungsstätte wuchs das Bewußtsein für die eigene konfessionelle Identität und für die kontextuellen Herausforderungen. Dieser Prozeß ging in den 60er und 70er Jahren zur Zeit der Militärdiktatur einher mit der Kooperation mit engagierten Kräften anderer Kirchen Brasiliens (katholisch, presbyterial, methodistisch). Die Kirchenleitung hatte ein Interesse, an der ökumenischen Diskussion der Weltökumeneorganisationen zu partizipieren, und emp-

fand die Entscheidung für die Frauenordination als Möglichkeit, sich dort als kontextbewußte Kirche darzustellen. Sie sandte einzelne Theologinnen mit Stipendien ins Ausland. Die ökumenische Kooperation der Theologinnen gelang vor allem in alternativen Pastoraten sehr gut, z.B. auf dem Gebiet der Indigenaarbeit und der Peripheriearbeit. In letzterer kam es jedoch teilweise zu Dominanzversuchen der katholischen Amtskirche, woraufhin sich die lutherischen Pastorinnen teilweise von der Kooperation zurückzogen. Eine intensive Zusammenarbeit entwickelte sich auf theologischer Ebene mit Theologinnen anderer Konfessionen, bei ökumenischen Theologinnentreffen auf nationaler, kontinentaler und internationaler Ebene. Lutherische Theologinnen wurden wegen ihrer guten biblischen Ausbildung geschätzt. Bei ökumenischen Gottesdiensten übernahmen sie oft die Wortverkündigung.

Gemeinsamkeit:

Die ÖRK-Diskussion über Frauenordination hatte keine direkte Wirkung auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit in den drei Kirchen. Die ökumenische Haltung der jeweiligen Kirche hinsichtlich der Theologinnenarbeit entsprach weitgehend deren Haltung in anderen ökumenischen Fragen. Die Theologinnen selbst zeigten sich interessiert an der Entwicklung in anderen Kirchen und an der theologischen Reflexion mit Theologinnen anderer Kirchen. Alle drei Kirchen hatten ein protestantisches und lutherisches Selbstbewußtsein hinsichtlich ihrer theologischen Identität, das sie schließlich auch zur Entscheidung für die Frauenordination bewegte. Vorangingen in Mecklenburg und Bayern Bedenken infolge der Ablehnung der Frauenordination durch die katholische Kirche. Es wurde befürchtet, daß sich eine Entscheidung der lutherischen Kirchen für die Frauenordination auf die Vertiefung der ökumenischen Beziehungen hinderlich auswirken könnte. Diese Bedenken waren vor allem in Bayern stark. Die Orientierung an der Übereinstimmung mit den anderen lutherischen bzw. reformatorischen Kirchen hatte jedoch Vorrang. Die ELKiB versuchte, für diese eine normierende Rolle zu spielen. Die ELLM zeigte sich eher kooperationswillig und traf ihre Entscheidungen nach der Einführung der Frauenordination in den meisten europäischen lutherischen Kirchen. Auf praktischer Ebene erlebten die Theologinnen oft eine gute Kooperation mit geistlichen Amtsträgern und vor allem mit Kirchenmitgliedern anderer Konfessionen. Dies hing jedoch stark vom Einzelfall und von der Haltung der katholischen Hierarchie ab. Besonders gute Voraussetzungen bestanden auf lokaler Ebene, wo ohnehin Neues begann, z.B. in Neubaugebietsgemeindezentren in Bayern und Mecklenburg sowie in alternativen Arbeitsfeldern in Brasilien. In Bayern achtete die ELKiB aufgrund der konfessionellen Parität stärker auf die Auswirkungen der Kooperation mit der katholischen Kirche. Die Aufmerksamkeit der ELLM war eher auf den säkularen Kontext und auf andere evangelische Kirchen gerichtet. Die IECLB beschäftigte sich mit der Frage der ökumenischen Auswirkungen zuerst nicht und dann mit dem Interesse, die konfessionelle lutherische Eigenständigkeit als innovatives Potential zu wahren.

Im Vergleich mit den Thesen in der Literatur bestätigt sich, daß die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Ökumene jedenfalls in den dafür offenen Kirchen Mecklenburgs und Brasiliens eine unterstützende Wirkung hatte, aber auch bei den bayerischen Theologinnen und Synodalinnen. Damit erwiesen sich Befürchtungen der Gegner hinsichtlich einer positiven Ausstrahlung der gelingenden Praxis von Theologinnen auf andere Kirchen als zutreffend. Es zeigte sich aber auch in den 50er und 60er Jahren im Vorfeld der Entscheidung für die Frauenordination ein "negativer Fenstereffekt" durch die ablehnende Haltung der katholischen Kirche, vor allem in Bayern, wo beide Konfessionen stark waren, nicht sosehr in Mecklenburg und in Brasilien mit einer dominan-

ten katholischen Kirche. Die IECLB war mehr auf die Entwicklung im LWB und auf die ÖRK-Diskussion orientiert als die lutherischen Kirchen in Mecklenburg und Bayern.

### 4.3. Systematisch-theologische Aspekte der ökumenisch-theologischen Kontextualität der Theologinnenarbeit

Nachdem in der ersten Phase der Auseinandersetzung mit der Theologinnenarbeit die Frage nach der ökumenischen Relevanz relativ wenig reflektiert wurde, sahen die Gegner der Frauenordination diese in den 50er und 60er Jahren als Gefahr für die Bemühungen um eine Einigung vor allem mit der römisch-katholischen Kirche. Die Auswirkungen auf die Beziehungen zur orthodoxen Kirche, mit der auf Weltebene seit deren Eintritt in den ÖRK 1961 formal engere Beziehungen bestanden, wurden wenig thematisiert. Vor allem bayerische Theologen bedauerten, daß die Entscheidung für die Frauenordination die Mittlerrolle der lutherischen Kirche unmöglich machen würde. Die BefürworterInnen der Frauenordination wiesen dagegen darauf hin, daß in vielen Kirchen Neues gewagt werde und den Herausforderungen der Gegenwart mit einer neuen ökumenischen Theologie zu begegnen sei. Für sie war das Votum des katholischen Theologen Rahner wichtig, daß durch die Frauenordination nicht neue dogmatische Differenzen entständen, sondern lediglich weitere kirchenrechtliche und pastorale Unterschiede. Vor allem Theologinnen und theologische Stellungnahmen verwiesen darauf, daß laut lutherischem Bekenntnis zur Einheit der Kirche die Ausübung der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, aber nicht die Übereinstimmung in allen kirchlichen Ordnungen nötig sei. Zu letzteren zählten sie auch die Frauenordinationsfrage als Reflexion der Geschlechtsidentität des Amtsträgers.

Die bayerischen Theologinnen setzten auch nach der Entscheidung für die Frauenordination ihren ökumenisch-theologischen Dialog mit Theologinnen anderer Konfessionen fort. So diskutierten sie mit jüdischen feministischen Theologinnen über das Gottesbild und mit katholischen Theologinnen über die Rechtfertigungstheologie. Der Schwerpunkt allerdings lag für sie in der Ökumene als weltweiter Konvivenz. Jedoch suchten sie auch nach einer gemeinsamen Abendmahlspraxis, Liturgie und Sprache. Die mecklenburgische Kirche sah die Entscheidung für die Frauenordination zuerst ähnlich als Gefahr für die Einheit der Kirche. Dann dominierte der Impuls, Neues zu wagen, und der Verweis auf CA VII. Auch die mecklenburgischen Theologinnen verstanden die Ökumene vor allem als Konvivenz und Horizonterweiterung sowie als Chance zur Schärfung des Wahrnehmungsvermögens für Fremdes und Anderes.

In der IECLB gab es keine ökumenischen Bedenken entsprechend ihrem klaren Bewußtsein einer theologischen und institutionellen Eigenständigkeit. Das Bemühen um Konvivenz und Kooperation mit anderen Kirchen in der Praxis gründete sich auf die respektvolle Anerkennung des anderen, auf eine gemeinsame Situationsanalyse und die Suche nach Perspektiven.

Die Literatur spiegelt die Aspekte des Diskurses über die ökumenische Relevanz in Deutschland wider. Sie wurde zuerst als Gefahr für die Einheit gesehen. Dann wurde CA VII als Kriterium einer lutherischen Position für den ökumenischen Dialog eingebracht. Einzelne verbanden dies mit der Warnung, daß auch das evangelische Schriftverständnis Schaden leiden könnte, wenn gegen die eigene Einsicht in Schrift und Bekenntnis kein Zeugnis für die Ermöglichung der Frauenordination abgelegt werde. In der ökumenischen Arbeit bestätigte sich, daß die Frauenordination eine neue Herausforderung auch für das theologische Denken war. Es war deshalb wichtig, positive Erfahrungen auszutauschen und einen kontinuierlichen Dialog zwischen befürwortenden und ab-

lehnenden Kirchen zur Überprüfung der theologischen Verantwortbarkeit und zu den Grundlagen beider Positionen zu führen. In diesem Sinne gilt dann, wie es Parvey bereits 1980 formulierte, daß die Frauenordination eine Gelegenheit zum Kampf gegen die Sünde der Trennung am Tisch des Herrn war.

***Exkurs:*** *Darstellung der Position der orthodoxen Kirchen und des römisch-katholischen Lehramtes zur Frauenordination in der Gegenwart*

Die Position der orthodoxen Kirchen

Eine erste Stellungnahme gaben Vertreter orthodoxer Kirchen bei der ersten Konsultation des ÖRK über die Frage der Frauenordination 1963 ab.[110] Im Zusammenhang mit dem anglikanisch-orthodoxen Dialog und angesichts der Ordination von Theologinnen in einzelnen anglikanischen Kirchen stellte 1984 die Dublin-Erklärung einen Dissens der beiden Konfessionen in dieser Frage fest, den sie vor allem auf eine unterschiedliche Anthropologie zurückführte.[111] Im Jahre 1986 äußerte dann die III. vorkonziliare Konferenz in Cambessy die Erwartung, eine Kommission solle die "orthodoxe Lehre zu diesem Thema" für die Beteiligung der orthodoxen Kirche an ökumenischen Dialogen darlegen. Dazu fand 1988 eine erste interorthodoxe Konsultation zum Thema Frauenordination statt.[112]

Der Konferenzbericht dieser Konsultation gibt keine gesamtorthodoxe Entscheidung wieder, sondern benennt Schlußfolgerungen, die als Ausgangspunkt für weitere orthodoxe Überlegungen dienen sollen.[113] Das Thema wurde auf Wunsch der Konferenzteilnehmer auf die Stellung von Frauen in den orthodoxen Kirchen ausgeweitet.[114] Entsprechend sind im Teil A des Konferenzberichts Thesen zur Frauenordination formuliert, während der Teil B konkrete Fragen der Frauenexistenz in den orthodoxen Kirchen anspricht. Diese sind von der Bereitschaft geprägt, faktische Diskriminierungen von Frauen außerhalb des liturgischen Bereichs abzubauen.

Der erste Abschnitt des Teils über die Frauenordination spricht von der Kirche als "geschichtlichem Leib Christi", in dem sich das trinitarische Heilswirken Gottes erfülle, das in der Inkarnation des Sohnes zum Ausdruck komme. Alle Gläubigen sind als Glieder dieses Leibes - unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten soziologischen Gruppe - zu einer ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott vereint. Sie haben, entsprechend 1. Petrus 2,9 teil an dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi.

Der zweite Abschnitt charakterisiert die enge Bindung zwischen Christus und dem Priesteramt, das dem männlichen Geschlecht vorbehalten ist: Christus ist der einzige Mittler. In den Sakramenten wird durch den Heiligen Geist das Versöhnungswerk Christi bezeugt. Alle Gläubigen ha-

---

110 Siehe CHITESCU, Erläuterung, S. 67-71.

111 Siehe "DUBLIN-ERKLÄRUNG" der Gemeinsamen Anglikanisch-Orthodoxen Theologischen Kommission 1984, S. 101-128.

112 Vgl. ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT (Hg.), Ordination der Frauen, S. 93-102.

113 Auf die insgesamt zurückhaltenden Reaktionen verschiedener orthodoxer Kirchen zur Behandlung des Themas Frauenordination im Lima-Papier macht JENSEN, Frauenordination, S. 103f., aufmerksam. Daß die theologische Reflexion einzelner orthodoxer Kirchen bis hin zur Akzeptanz der Frauenordination reicht, zeigt sie anhand der Haltung der altorientalischen syrischen Mar Thomas Kirche der Malabaren, die in ihrer Stellungnahme zu Lima erklärte, daß der Frauenordination keinerlei theologische Hindernisse im Weg stünden; vielmehr seien die sozialen Veränderungen hinsichtlich der Geschlechterrollen als Wille Gottes anzusehen. (JENSEN, Frauenordination, S. 104.)

114 Vgl. OHME, Rhodos, S. 53.

ben dadurch Anteil an der Gabe des Geistes und an den Ämtern der Kirche. "Das sakramentale Priesteramt ist jedoch eine besondere Gabe des Heiligen Geistes, da es alle Ämter der Kirche zu einer Einheit zusammenschließt." Es "vergegenwärtigt Christus als Haupt des Leibes bildhaft". Die Kirche habe davon Frauen ausgeschlossen aufgrund des Beispiels des Herrn sowie aufgrund der apostolischen Tradition und Praxis und der paulinischen Lehre über das Verhältnis von Männer und Frauen in der neuen Relation in Christus.

Der dritte Abschnitt benennt die geschlechtsspezifische anthropologische Auffassung der orthodoxen Theologie. So heißt es dort, daß Frauen entsprechend der orthodoxen Tradition in gleichem Maße Anteil an der Gottebenbildlichkeit haben wie Männer. Sie übernehmen ihre eigene Rolle bei der Wiederherstellung des verzerrten Bildes Gottes. Dies bringe die typologisierende Analogie zwischen Eva und Maria zum Ausdruck. Der Ungehorsamkeit Evas stände die Gehorsamkeit Marias exemplarisch gegenüber. Der Heilige Geist reinige Maria und verleihe ihr eine "schöpferische Freiheit" um der Inkarnation des neuen Adams, um Christi willen. Die Rolle der Frau wird also dem Wirken des Heiligen Geistes zugeordnet.

Mit der speziellen typologischen Rolle Marias als Gottesgebärerin, Theotokos, und als Typos der Kirche beschäftigt sich der vierte Abschnitt. Es wird betont, daß sich das typologische Verhältnis auf die Empfängnis durch den Heiligen Geist und ihre Mutterschaft auf Christus und die Kirche bezieht. Denn auch die Kirche bringt (geistlich) neue Menschen auf die Welt. Ausdruck dieses allgemeinen Bewußtseins der Kirche, das in der Typologie beschrieben ist, sind fünf Aspekte, die die Unmöglichkeit der Frauenordination zum besonderen Priesteramt begründen:

- Das Beispiel Jesu, der keine Frau als Apostel ausgewählt hat;
- Das Beispiel der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priesterliche Rolle ausgeübt hat, selbst wenn sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden;
- Die apostolische Tradition, nach der die Apostel, die dem Beispiel des Herrn gefolgt waren, keine Frau zu diesem besonderen Priesteramt in der Kirche ordiniert haben;
- Einige Aspekte der paulinischen Lehre, die auf die Stellung der Frauen in der Kirche Bezug nehmen;
- Das Kriterium der Analogie, nachdem, falls die Ausübung des sakramentalen Priestertums durch Frauen gestattet wäre, es die Theotokos hätte zuerst ausüben sollen.[115]

Ausgangspunkt für den Schlußabschnitt ist die typologische und bildhafte Erfahrung des Gottesdienstes in der orthodoxen Kirche. In der Liturgie beherrscht die Theotokos als Ikone den Altarraum. Sie bildet die Glieder des Leibes ab, während das Haupt des Leibes Christi durch den männlichen Priester am Altar dargestellt wird. Diese Erfahrung spiegelt eine eschatologische Glaubenswahrheit wider. Wer sie mißachtet, beraubt sich der Fülle des Lebens in Christus.

Hinsichtlich der Ebene der theologischen Diskussion, auf der die Frage aus der Sicht der orthodoxen Kirche behandelbar ist, heißt es am Ende des Dokuments: "Wir befassen uns hier nicht nur mit theologischen Begriffen und Ideen. Wir befinden uns in einer Sphäre einer tiefgreifenden, fast unbeschreibbaren Erfahrung des inneren Ethos, soteriologischer und kosmischer Dimensionen der christlichen Wahrheit. Die bildhafte und typologische Art und Weise, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, zeigt uns deutlich, daß rationale Auslegungen allein nicht ausreichen, um diese

115 Vgl. ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT (Hg.), Ordination der Frauen, S. 96.

völlig zu beschreiben und zum Ausdruck zu bringen. Wie alle Geheimnisse des Glaubens, die in der Orthodoxie gelebt wurden, ist auch dieses Mysterium in der Furcht Gottes und zu seiner Verehrung vorgebracht. Jedoch tief im inneren Wirken des Ethos und der Tradition der Kirche spüren wir, daß unsere Worte Worte der Wahrheit sind, nicht einfach Apologetik, und daß das Nichtbeachten der Realität, von der sie sprechen, nicht nur die vergangene Realität der Kirche leugnen wird, sondern alle, die dies tun, grundlegender und wesentlicher Dimensionen der vollen christlichen Erfahrung des Lebens in Christus berauben wird."[116]

Ohme bewertet die ökumenische Relevanz dieser orthodoxen Stellungnahme folgendermaßen: Einerseits sei es von wesentlicher Bedeutung, daß die orthodoxe Kirche mit diesem Beitrag das orthodoxe Denken vom neopatristischen Joch befreit hat, das er als abgeschnittten vom konkreten Leben der Männer und Frauen der Gegenwart charakterisiert. Obwohl ein defensiver Beitrag erwartet worden wäre, sei das Dokument eher offen und plural. Es zeige eine differenzierte Haltung. Bemerkenswert sei, daß erstmals die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit akzeptiert hätten, sich einem Problem zuzuwenden, das viele von ihnen über einen langen Zeitraum ignorieren wollten, weil sie meinten, daß es sie gar nicht existentiell betreffe.[117] Für bedenklich hält Ohme andererseits, daß die orthodoxe Kirche ihre Position nicht als theologisch kommunizierbare Argumentation charakterisiert, sondern am Schluß sich auf das kirchliche Bewußtsein der Orthodoxie und die orthodoxe Erfahrung bezieht, um einen Wahrheitsanspruch für die eigene Position zu erheben.[118]

Die römisch-katholische Position:

Kirchenrechtlich ist ausdrücklich seit dem Verabschieden des CIC 1917 festgelegt, daß nur Männer zu Priestern geweiht werden können.[119] Eine starke Bewegung für die Frauenordination in der katholischen Kirche kam nach dem 2. Vatikanischen Konzil vor allem in den USA und in Europa auf.[120] Diese Diskussion suchte Papst Pius VI. 1976 mit der Erklärung "Inter Insignores" zu beenden.[121] Eine wachsende Zahl von katholischen LaiInnen und TheologInnen hält jedoch die Forderung nach einer Partizipation von Frauen am Priesteramt aufrecht.[122] Veranlaßt durch die Entscheidung der anglikanischen Kirche in England für die Ordination von Frauen veröffentlichte Papst Johannes Paul II. zum Pfingstfest 1994 einen apostolischen Brief mit dem Titel "Ordinatio

---

116 Ebd. S. 97.

117 Vgl. OHME, Rhodos, S. 54. Er zitiert aus Elisabeth BEHR-SIGEL, Zeitschrift der Benediktiner von Chevetogne Irénikon 61 (1988), S. 523.

118 Siehe OHME, Rhodos, S. 61f.

119 Vgl. RAMING, Frauenbewegung, S. 52: Im CIC von 1917 wurde in can. 968 §1 die Weihe von Frauen zum Priesterinnenamt untersagt. In der 1984 in Kraft getretenen Fassung des katholischen Kirchenrechts Codex Iuris Cononici lautet can. 1024: "Die heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann."

120 Vgl. dazu RAMING, Frauenbewegung, sowie den Brief Karl Rahners im bayerischen Teil.

121 Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, "INTER INSIGNORES". Erklärung der Kongregation für Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15.10.1976, S. 11-29.

122 Vgl. dazu z.B. Beiträge der katholischen Theologinnen Ida RAMING, Anne CARR, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth GÖSSMANN. Die Forderung, Frauen auch in der katholischen Kirche zur Priesterweihe zuzulassen, wird aber auch in den 1995 und 1996 in Österreich, Deutschland und in einigen anderen europäischen Ländern durchgeführten Kirchenvolksbegehren neben der Abschaffung des Zwangs zum Priesterzölibat und stärkerer Beteiligung der LaiInnen an kirchlichen Entscheidungen erhoben. Siehe dazu auch GROSS, Einleitung, S. 7-10.

Sacerdotalis", in dem er sich auf die frühere Stellungnahme von Papst Pius VI. berief.[123] Als Ziel seines Schreibens gab er an, es solle die Brüder stärken. Nachdem die Kirche aufgrund ihrer göttlichen Verfassung keine Vollmacht habe, Frauen die Priesterweihe zu spenden, erklärte er die Diskussion darüber in der katholischen Kirche als für immer beendet.[124]

Die päpstliche Entscheidung gegen die Priesterinnenweihe wird im ersten Abschnitt des Apostolischen Briefes mit der Tradition der Kirche begründet. Sie habe das Priesteramt nur Männern übertragen. Diese Tradition entspreche zum einen der Heiligen Schrift, dem Vorbild Jesu, der nur Männer zu Aposteln gemacht habe. Zum zweiten sei es konstante Praxis der Kirche gewesen, wie Jesus nur Männer zum Priesteramt zu wählen. Auch das lebendige Lehramt folge dieser Entscheidung zum Ausschluß von Frauen, da es überzeugt sei, daß dies Gottes Plan entspreche. Diese Tradition habe normativen Charakter.

Der zweite Abschnitt des Schreibens benennt die christologische Grundlage: Christus habe es so festgelegt, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und theologischen Anthropologie ausstattete. Er bestimmte zwölf Männer als Grundsteine seiner Kirche und die Apostel taten das gleiche, als sie Mitchristen auswählten, die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten. Außerdem entspreche dies der Anthropologie der katholischen Kirche. Während bei den männlichen Aposteln vor allem ihre Unabhängigkeit betont werde, sollten die Frauen mit ihrer anderen Würde und Berufung der Tradition und Sitte entsprechen.

Diese geschlechtsspezifische Anthropologie interpretiert der dritte Abschnitt mariologisch. Selbst Maria als Mutter Gottes und der Kirche habe nicht den Sendungsauftrag wie die Apostel erhalten oder das Amtspriestertum übertragen bekommen. Die Nichtzulassung der Frau zum Priestertum bedeute aber nicht eine Minderung ihrer Würde oder ihre Diskriminierung, sondern entspreche dem göttlichen Ratschluß. Die Mitarbeit der Frauen im Leben und in der Sendung der Kirche bezeichnet "Ordinatio Sacerdotalis“ als "absolut notwendig und unersetzbar". Dazu wird auf die vielgestaltige Präsenz von Frauen im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte als Jüngerinnen und Zeuginnen Jesu, in Familie und Beruf, in der Weihe für den Dienst an Gott und dem Evangelium, auf Märtyrerinnen, Jungfrauen und Mütter hingewiesen. Die hierarchische Ordnung der Kirche wird unter Hinweis auf die Umkehrung der Rangverhältnisse im Reich Gottes relativiert, wonach die Größten nicht die Amtsträger, sondern die Heiligen sind.

Der Schlußabschnitt charakterisiert die Relevanz dieses Schreibens für die innerkirchliche und die ökumenische Diskussion damit, daß die Frage der Priesterinnenweihe nicht mehr diskutierbar und keinesfalls nur von disziplinärer Bedeutung sei. Alle Gläubigen sollten sich endgültig an die ablehnende Entscheidung halten.

Wichtige Aspekte, die in dem päpstlichen Brief "Ordinatio Sacerdotalis" nicht explizit benannt wurden, weil die Aussagen aus der Erklärung "Inter Insignores" weiterhin gültig waren, betreffen die Frage der Hermeneutik, der Repräsentation Christi im Amt und das Ordinationsverständnis. So bezog sich "Inter Insignores“ hinsichtlich der Hermeneutik auf die paulinische Lehre. Paulus un-

---

123 Siehe SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), "ORDINATIO SACERDOTALIS". Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22.5.1994, in: Verlautbarungen, S. 4-7.

124 GELDBACH, Nein Roms, S. 65, relativiert den verbalen Absolutheitsanspruch dieser Entscheidung, indem er auf den Genus des Schreibens verweist. Es sei ein Grußschreiben lehrhaften Inhalts, das pastoralen Rang hat, aber nicht mit dem päpstlichen Unfehlbarkeitsanspruch von Entscheidungen ex cathedra verbunden ist. Siehe dazu auch HÜNERMANN, Bedenken, S. 121ff.

terscheide zwischen zeitbedingten, eher disziplinären (vgl. 1. Kor 11, 2-16) und normativen, weil mit dem göttlichen Schöpfungsplan verbundenen Aussagen (1. Kor 14, 34f.; 1. Tim 2, 12). Nach 1. Kor 14, 34 ist die offizielle Funktion, in den christlichen Versammlungen zu lehren, Frauen prinzipiell untersagt.

Die repräsentatio Christi im Priesteramt wurde so interpretiert, daß der geweihte Priester bei der Ausübung seines Amtes nicht in persona propria, sondern in persona Christi handelt. Er ist ein sakramentales Zeichen. Daher muß eine natürliche Ähnlichkeit zwischen ihm und Christus bestehen. Er muß ein Mann sein. Entsprechend kann Christus als Bräutigam der Kirche nur dann symbolisch repräsentiert werden, wenn seine Rolle von einem Mann verkörpert wird. Es ist nachgeordnet, daß der Priester auch in persona ecclesiae handelt. Die Berufung geschieht, indem der Heilige Geist in der Weihe Anteil an der Leitungsgewalt Christi verleiht. Ein Anspruch auf die Weihe aufgrund der Menschenrechte besteht nicht. Eine innere Berufung, die Frauen verspüren, kann nicht bestätigt werden. Die Sendung der Frau ist eine andere als die des Priesters.

Die ökumenische Relevanz von "Ordinatio Sacerdotalis" wird innerhalb des Schreibens selbst mit einer Betonung der gemeinsamen Tradition der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen sowie mit der Bewertung der anglikanischen Entscheidung als Hindernis für die Ökumene angegeben. Der anglikanischen Kirche wird eine Auslieferung an den Zeitgeist aufgrund ihrer demokratischen Abstimmung über die apostolische Überlieferung zugeschrieben. Dagegen betont das päpstliche Schreiben, daß in der katholischen Kirche der Gehorsam gegenüber dem Lehramt Vorrang habe. Eine gewisse Öffnung in der katholischen Position ist in deren Bezugnahme auf das Amt der ordinierten Diakonisse in der orthodoxen Tradition zu sehen. Die Vatikanzeitung "Osservatore Romano" bewertete den Beitrag von "Ordinatio Sacerdotalis" für den ökumenischen Dialog so, daß, wenn dieser ein Dialog in der Wahrheit sei, das päpstliche Schreiben kein Hindernis darstelle, sondern eine günstige Gelegenheit für alle Christen, das Verständnis vom Ursprung und von der theologischen Natur des Bischofs- und Priesteramts zu vertiefen.[125]

Angesichts dieser differenten Einschätzungen der ökumenisch-theologischen Relevanz der Diskussion über die Frauenordination erscheint eine theologische Reflexion folgender Aspekte notwendig:

- Ist es verantwortbar, als reformatorische Kirchen ein neues Hindernis für den ökumenischen Dialog zu schaffen durch eine Entscheidung, die von anderen Konfessionen abgelehnt wird? Oder hat sich die Reflexion über die ökumenische Verantwortbarkeit der Entscheidung einer Konfession an der Perspektive der eschatologischen Erneuerung von Kirche und Gesellschaft mit dem Maßstab der von Jesus Christus für das Reich Gottes angekündigten Art der Beziehungen und Gestaltung des Lebens auszurichten?

- Inwieweit ist die im Bekenntnis der Confessio Augustana festgelegte Mindestbasis für die gegenseitige Anerkennung als Kirche aufgrund der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung, bei gleichzeitiger Ablehnung einer notwendigen Angleichung aller kirchlichen Ordnungen, eine ausreichende und mögliche Basis für die Fortführung der ökumenischen Bemühungen um Einheit und die Veränderung der kirchlichen Praxis in einer Konfessionskirche?

---

125 Siehe OSSERVATORE ROMANO vom 30./31.5.1994.

- Kann es für die Glaubwürdigkeit der Evangeliumsverkündigung in den reformatorischen Kirchen sogar notwendig sein, die Frauenordination einzuführen, wenn ihre Interpretation von Schrift und Bekenntnis hinsichtlich der Anthropologie, Ekklesiologie und Amtslehre dies möglich erscheinen läßt?

- Welche Kategorien ökumenischer Einheit und Modelle ökumenischer Einigung der Kirchen liegen den verschiedenen Stellungnahmen über die Auswirkungen der Entscheidung für die Frauenordination in den reformatorischen Kirchen zugrunde? Inwiefern können die im Laufe der Diskussion über die Frauenordination in den lutherischen Kirchen gewonnenen theologischen Erkenntnisse in die ökumenische Diskussion über Frauenordination eingebracht werden?

- Welche Wirkung haben die Erfahrungen ökumenischer Kooperation von Pfarrerinnen und Priestern bei ökumenischen Gottesdiensten und im Rahmen des Engagements für den konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung?

*Konzeptionen ökumenischer bzw. kirchlicher Einheit*

Die Einheit der Christinnen und Christen gilt im Neuen Testament als eine der Voraussetzungen für eine glaubwürdige und wirksame Ausstrahlung gegenüber denen, die noch für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen sind: "Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, damit sie alle eins seien. Wie du Vater in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast." (Joh 17,20.) Auch die paulinischen Schriften bekennen die Einheit des Leibes Christi aufgrund des einen Herren, des einen Glaubens und der einen Taufe als gemeinsames Wachstum auf Christus hin, im Sinne einer gegenseitigen Ergänzung der verschiedenen Glieder in Liebe. Allerdings benannte Paulus auch die dafür notwendige Überwindung von Trennungen aufgrund verschiedener religiöser, geschlechtsspezifischer und ethnischer Herkunftsidentitäten. Diese seien in Christus bereits eins geworden und sie sollten dies nun auch in ihrem gemeinsamen Leben sichtbar machen. (Gal 3,28.) Dazu gehörten für Paulus auch praktische ökumenische Aktivitäten, wie sein Appell zur Sammlung für die Jerusalemer Gemeinde deutlich machte, die er als Weiterfließenlassen von empfangener Gnadengabe verstand. Gleichzeitig wurde auch schon in der urchristlichen Situation deutlich, daß es in bestimmten Fragen zwischen den Gemeinden unterschiedlicher Prägung verschiedene Auffassungen gab, die jeweils auf ihre Vereinbarkeit mit dem Zeugnis des Evangeliums Jesu Christi zu prüfen waren. Unter Umständen waren unterschiedliche Auffassungen zu respektieren und nicht eine Einheitsmeinung um jeden Preis herzustellen (Apg 15 Apostelkonzil). So gab es bis ins 2. Jahrhundert eine Vielfalt verschiedener Frömmigkeits- und Gemeindeformen in neben- und miteinander existierenden Ortsgemeinden.[126]

In der Alten Kirche wurde dann durch die Weiterentwicklung des Tauf- und Christusbekenntnisses zu den drei altkirchlichen Glaubensbekenntnissen, durch die Festlegung eines Kanons anerkannter Schriften als Neues Testament und die Klärung der bischöflichen Autorität zu kirchlichen Entscheidungen auf lokaler und von Synoden/Konzilen auf überregionaler Ebene versucht, Voraussetzungen für eine einheitliche Entwicklung der christlichen Kirche aus verschiedenen Ge-

126 Siehe LINN, Ökumene, S. 16f.

meinden zu schaffen. Sie wird im Apostolicum als Bekenntnis zu der "einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" auch als Glaubensgegenstand verstanden.[127]

Aufgrund theologischer und institutioneller Differenzen kam es um die Jahrtausendwende zuerst zur Trennung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen im Osten Europas (1054) und dann am Anfang des 16. Jahrhunderts zur Ablösung der reformatorischen Kirchen, die sich vor allem in Mittel- und Nordeuropa bildeten. Angesichts dieser Entwicklung zur Kirchentrennung, die die ReformatorInnen zunächst nicht anstrebten, sondern die angesichts der ihrer Meinung nach evangeliumswidrigen theologischen und institutionellen Gestalt der auf Rom zentrierten katholischen Kirche nötig wurde, formulierte der siebte Artikel der Confessio Augustana, in dem die reformatorische Position als Beitrag zum ökumenischen Dialog mit der katholischen Kirche verstanden wird, eine erste kirchliche Lehraussage über die Einheit der Kirche.[128] Dort heißt es:

"Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden. Dann dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus spricht zun Ephesern am 4.: Ein Leib, ein Geist, wie ihr berufen seid zu einerlei Hoffnung euers Berufs, ein Herr, ein Glaub, ein Tauf."[129]

So ist nach reformatorischem, insbesondere lutherischem Verständnis zur Einheit der Kirche zum einen die Gemeinschaft in der Evangeliumsverkündigung nötig, also Lehrkonsens. Zum zweiten gehört dazu die Freiheit in kirchlichen Gebräuchen und Traditionen hinsichtlich aller institutionellen Ordnungen, die der Kirche nicht von Anfang an von Gott gegeben und in der Bibel begründet sind, sondern erst in der Geschichte der Kirche entstanden sind, also, wie CA VII sagt, "von Menschen eingesetzte Zeremonien" sind. Das Kriterium für die Gestaltung dieser kirchlichen Ordnungen ist nach lutherischer Überzeugung, daß sie der Verkündigung des Evangeliums dienen sollen. Sie müssen jedoch nicht einmütig und einheitlich geregelt werden. Davon unterschieden wird das kirchliche Amt, das nach reformatorischem Verständnis eine "institutio Dei" (CA V) ist. Es hat zu sorgen für die Realisierung der beiden unverzichtbaren kirchlichen Aufgaben, in denen nach reformatorischem Verständnis auch eine Übereinkunft als Basis für die kirchliche Gemeinschaft vorhanden sein muß, die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente.[130]

An der am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommenden ökumenischen Bewegung beteiligten sich die lutherischen Kirchen zunächst weniger. Manche hatten erst Mitte des 19.

---

127 Dem entspricht, daß der dritte Artikel des Apostolicums auch Ansatzpunkt für eine Reihe von Neuansätzen der ökumenischen Reflexion ist.

128 So beurteilt jedenfalls MEYER, Zielvorstellungen, S. 26, die Bedeutung von CA VII.

129 Vgl. BEKENNTNISSCHRIFTEN, S. 61. Die lateinische Version von CA VII lautet: "Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas; sicut inquit Paulus: Una fides, unum baptisma, unus Deus et pater omnium etc."

130 MEYER, Zielvorstellungen, S. 29f.

Jahrhunderts angesichts der Konfessionalisierung der Missionsbewegungen ihre konfessionelle Identität wiederentdeckt.[131] So wurde auch der Lutherische Weltbund erst nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet. Dieser benannte 1977 bei einer Vollversammlung in Dar-Es-Salaam und dann in der Erklärung "Das Ziel der Einheit" im Jahre 1984 seine Vorstellung von ökumenischer Einheit der Kirchen als "versöhnte Verschiedenheit". Die konfessionellen Unterscheidungen sollten in einem formulierten Lehrkonsens "von der Mitte des Glaubens an Jesus Christus so verstanden werden, daß sie ihren kirchentrennenden Charakter verlieren. Es müßte dann keine organisatorische Union zu einer einzigen Institution erfolgen, wohl aber volle Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament vollzogen werden."[132]

Damit unterscheidet sich die lutherische Kirche in ihrer Konzeption ökumenischer Einheit deutlich von der Vorstellung kirchlicher Einheit auf seiten der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche: Nach Auffassung der katholischen Kirche ist in ihr selbst die eine Kirche Jesu Christi bereits verwirklicht.[133] Im Dekret über den Ökumenismus aus dem Jahre 1964 heißt es, daß Grundbedingungen für die Kirchengemeinschaft die Übereinstimmung in der Evangeliumspredigt, Sakramentsverwaltung sowie in der Anerkennung der Leitung der Kirche durch die Bischöfe und den jeweiligen Papst seien. Ziel der katholischen Bemühungen ist die sichtbare Einheit aller Christen und Christinnen. Als Schritte zum ökumenischen Dialog wird eine Hierarchie der Wahrheiten zugestanden, die das Lehramt des Papstes definiert.[134] 1965 hob die katholische Kirche den Bann gegenüber der orthodoxen Kirche auf.[135] 1985 erklärte die EKD als Ergebnis eines theologischen Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche über das Thema "Rechtfertigung" die kirchentrennende Wirkung der unterschiedlichen Interpretationen der Rechtfertigungslehre zur Zeit der Reformation als zeitbedingt und als heute aufgehoben.[136] Als Zeichen der Bereitschaft der katholischen Kirche zum ökumenischen Dialog ist auch die Tatsache anzusehen, daß Roms Antwort auf die Konvergenzerklärung von Lima die erste Stellungnahme des Vatikans zu einem vom ÖRK verantworteten Text ist.[137] Im Sendschreiben des Papstes "Tertio Millenio Adveniente" wird schließlich die Hoffnung geäußert, daß die "Einheit zwischen allen Christen der verschiedenen Konfessionen bis hin zur Erlangung der vollen Gemeinschaft wachsen möge".[138] Für reformatorische ChristInnen, die an einer ökumenischen Einheit interessiert sind, bleibt jedoch das Problem, daß die katholische Kirche weiterhin an einer Vorstellung ökumenischer Einheit als Gemeinschaft unter der Leitung und Entscheidungsgewalt der Bischöfe und des Papstes festhält, die der reformatorischen Überzeugung vom Priestertum aller Gläubigen und der begrenzten Funktion des geistlichen Amtes sowie der bischöflichen Aufgabe widerspricht.[139]

---

131 Vgl. z.B. die Entwicklung in Bayern und Mecklenburg.

132 FRIELING, Weg, S. 166.

133 FRIELING, Weg, S. 135, bezieht sich auf die Kirchenkonstitution des II. Vatikanums (Lumen gentium) von 1964, in der es heißt, daß die Kirche Christi verwirklicht (subsistit) ist in der römisch-katholischen Kirche.

134 Vgl. FRIELING, Weg, S. 137: Das Ökumenismusdekret "Unitatis redintegratio" (1964).

135 Siehe FRIELING, Weg, S. 139.

136 Siehe FRIELING, Weg, S. 122.

137 Vgl. FRIELING, Weg, S. 142.

138 Zitiert in ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU, Manifest 1995, S. 143.

139 So mit FRIELING, Weg, S. 263.

Nach dem Konzept ökumenischer Einheit der orthodoxen Kirche ist die Einheit der Kirchen durch die Trennung der anderen Konfessionen von der orthodoxen Kirche verloren. Die orthodoxen Kirchen bewahren dagegen die Tradition der ungeteilten Kirche in Form der Tradition der ersten sieben ökumenischen Konzile, die als Zeichen kirchlicher Gemeinschaft die Übereinstimmung in folgenden Aspekten voraussetzt: apostolische Glaubensbekenntnisse, sakramentales Leben, sakramentales Priestertum und ein Bischofsamt in apostolischer Sukzession.[140] Entsprechend dieser hohen Wertschätzung der Entscheidungen der ersten sieben ökumenischen Konzile ist die Verabschiedung eines neuen Konsenses für die kirchliche Einheit allein durch ein neues ökumenisches Konzil möglich. Die Antwort des ökumenischen Patriarchats der orthodoxen Kirche auf die Lima-Erklärung macht nach Auffassung von Frieling deutlich, daß es seit 1927 trotz vieler ökumenischer Dialoge und Begegnungen zu keiner fundamentalen Annäherung zwischen der orthodoxen und den übrigen Kirchen gekommen ist.[141] Die Entscheidungen der anglikanischen und der altkatholischen Kirchen für die Frauenordination wirkten sich für die angestrebte Annäherung der orthodoxen Kirche an andere Kirchen in bilateralen Dialogen zunächst hinderlich aus, vielleicht bilden sie jedoch auch eine Herausforderung für die Zukunft.

Wie kann angesichts dieser differenten Konzepte ökumenische Einheit und Gemeinschaft zustande kommen?

Dietrich Bonhoeffer sah die gemeinsame Entwicklung einer ökumenischen Theologie als notwendige Voraussetzung an: "Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. So oft die Kirche Christi in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, daß sie eine Theologie hervorbringt. Denn Theologie ist die Selbstverständigung der Kirche über ihr eigenes Wesen auf Grund des Verständnisses der Offenbarung Gottes in Christus, und dieses Selbstverständnis setzt notwendig immer dort ein, wo eine neue Wendung im kirchlichen Selbstverständnis vorliegt. Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen. Gelingt ihr das nicht, so wird das ein Beweis dafür sein, daß sie nichts ist als eine neue zeitgemäße kirchliche Zweckorganisation. Von einer solchen verlangt man keine Theologie, sondern ein ganz bestimmtes Handeln in einer konkreten Aufgabe."[142]

Ein Versuch, die gemeinsamen theologischen Überzeugungen in den zentralen Aspekten des christlichen Glaubens, nämlich Taufe, Abendmahl und Amt, zu formulieren, unternahmen die Kirchen des ÖRK gemeinsam mit der katholischen Kirche im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung Anfang der 80er Jahre. So zeugt die "Konvergenzerklärung" von Lima von folgender Erfahrung im Dialog: "Indem sie die Streitigkeiten der Vergangenheit hinter sich lassen, haben die Kirchen begonnen, viele verheißungsvolle Konsequenzen in ihren gemeinsamen Überzeugungen und Perspektiven zu entdecken. Diese Konvergenzen geben die Gewißheit, daß die

140 Vgl. MEYER, Zielvorstellungen, S. 41f.

141 Vgl. FRIELING, Weg, S. 153.

142 BONHOEFFER, Weltbundarbeit, S. 140.

Kirchen trotz ihrer sehr unterschiedlichen theologischen Ausdrucksformen in ihrem Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben."[143]

Die Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra benannte die ökumenische Zielperspektive mit dem Begriff der "Koinonia", also Gemeinschaft, der auch in den jeweiligen konfessionellen neueren Ekklesiologien eine große Rolle spielt und im Laufe der 80er Jahre in bilateralen interkonfessionellen Dialogen verwandt wurde.[144] Es sollen einerseits die Differenzen der unterschiedlichen theologischen Traditionen sowie der jeweiligen kulturellen, kirchlichen oder historischen Kontexte respektiert werden.[145] Andererseits wird die Einheit der Kirche als Gabe und Aufgabe formuliert. Das Ziel ist, daß die Glieder und Ämter der Kirche gegenseitig anerkannt und versöhnt werden. Auf lokaler und universaler Ebene sollen konziliare Formen des Lebens und Handelns entwickelt werden, verbunden im Bekenntnis des einen Glaubens und im Zusammenwirken in Gottesdienst und Zeugnis, Beratung und Handeln.[146]

Konrad Raiser plädiert in seinen Überlegungen für die zukünftige ökumenische Entwicklung dafür, die ökumenische Einheit als Ausdruck der Gemeinschaft von Verschiedenen zu betrachten, die gerade nicht durch gleiche Gesinnung oder identische Lehre zusammengehalten werden, sondern ihre gemeinsame Basis in der Taufe haben und einander in ihrer Verschiedenheit bereichern.[147] Um zu einer ökumenischen Einheit als versöhnter Verschiedenheit zu kommen, hält er das Austragen von Konflikten für notwendig, die aus Differenzen des Geschlechts, der Kultur und der sozialen Klasse erwachaen, wenn diese Abgrenzung, Ausschluß oder Verweigerung der Einheit bedeuten.[148] Frieling formuliert am Ende seiner Beschreibung der verschiedenen ökumenischen Einheitskonzeptionen als Perspektive: "Predigen, Beten, Gottesdienstfeiern - das ist der eigentliche Ort für Christen, um sich der Einheit im Glauben und der Einheit der Kirche zu vergewissern. Je mehr hier Konsens als Einheit in Christus erfahren wird, um so eher kann es geschehen, daß die verbleibenden Gegensätze in der Lehre nicht die Ökumene töten. Wenn keine kirchliche Einheitsinstitution in Sicht ist, ist noch nicht die Ökumene am Ende!"[149] Und die Ökumenische Rundschau schätzt am Ende ihres "Manifestes für die ökumenische Einheit" die gegenwärtige Lage so ein: "Wir haben den Eindruck: die wirklichen Zumutungen in der ökumenischen Bewegung stehen uns erst noch bevor. Als Versöhnungs-, Einigungs- und Erneuerungsbewegung war sie immer an-

---

143 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt und Paderborn 1982 (LIMA-ERKLÄRUNG), S. 6.

144 Vgl. MEYER, Zielvorstellungen, S. 78.

145 Vgl. MEYER, Zielvorstellungen, S. 66, zitiert aus dem Bericht der ÖRK-Vollversammlung in Canberra: "Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaften. In der Gemeinschaft werden Verschiedenheiten zu einem harmonischen Ganzen zusammengeführt als Gabe des Heiligen Geistes, die zum Reichtum und zur Fülle der Kirche Gottes beitragen."

146 Vgl. MEYER, Zielvorstellungen, S. 55f. Nach Auffassung von Meyer entspricht dies im wesentlichen der Einheitserklärung von Neu-Delhi 1961. FRIELING kritisiert, daß vieles offenbleibt und die kirchentrennenden Probleme nicht gelöst sind (FRIELING, Weg, S. 263).

147 Vgl. RAISER, Paradigmenwechsel, S. 31f. RAISER, Modelle, S. 213f.: "Die Taufe, d.h. der Akt der Eingliederung in den Leib Christi, begründet ein unsichtbares Band der Gemeinschaft zwischen allen, die Jesus Christus bekennen. Diese Gemeinschaft wird nicht durch unser Bekenntnis oder durch das sakramentale Handeln der Kirche hergestellt. Es ist vielmehr der Heilige Geist, der aus den vielen, die untereinander radikal verschieden sind, den einen Leib erwachsen läßt. Es ist wohl kein Zufall, daß der dritte Artikel des nicänischen Glaubensbekenntnisses weder von der Eucharistie noch vom kirchlichen Amt, sondern nur von der Taufe spricht."

148 Siehe RAISER, Paradigmenwechsel, S. 116.

149 FRIELING, Weg, S. 265.

spruchsvoll und für viele unbequem. Je mehr unsere Kirchen sich füreinander öffnen, desto stärker werden uns auch die tiefen Unterschiede bewußt, die wir uns in der weiteren Weggemeinschaft zumuten müssen."[150]

Besondere Kritik und Anfragen gegenüber der ökumenischen Bewegung betreffen den Aspekt der Partizipation von Frauen. So weist Simpfendörfer darauf hin, daß die ökumenische Bewegung Gefahr laufe, auch die Frauen zu verlieren.[151] Die Studie über die Konsultation des ÖRK in Cartigny fragt, warum die Erkenntnisse des Sheffield-Berichts in der Lima-Erklärung keine wesentliche Rolle gespielt haben.[152] Und das Manifest der Ökumenischen Rundschau konstatiert: "Die Fülle des Christlichen und die Ganzheit der Kirche bleiben unerreicht, wenn nicht alle Getauften, unter ihnen gleichberechtigt die Frauen, den ihnen gebührenden Anteil an Zeugnis, Verantwortung und Dienst erhalten. Von diesem Ziel sind alle unsere Kirchen noch weit entfernt."[153] Schilthuis-Stokuis kommt angesichts der Differenz zwischen der Aufmerksamkeit und Unterstützung für die Rezeption des Limaprozesses und der zunächst geringen Unterstützung zur Verbreitung des Sheffield-Reports zu der Frage: "Handelt es sich noch um die gleiche Kirche und die gleiche Ökumene?"[154] Sie fragt nach der Angemessenheit einer Vorstellung von Ökumene, in der Formulierungen wichtiger sind als ernsthafte Versuche, die Kirche so umzugestalten, daß sie jenem Leib ähnlicher wird, in dem auf kein einziges Glied verzichtet werden kann, die eine Gemeinschaft gleichberechtigter, gleichwertiger Menschen ist und so wirklich ein Zeichen der Einheit der Menschheit in der Welt sein kann, weil sie den Sexismus im eigenen Raum überwunden hat.[155]

Als ein Zeichen für den Willen der Kirchen zur Veränderung begann 1988 die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen. Dies entsprach der Erkenntnis der Kirchen, daß den Frauen noch keine volle Gerechtigkeit widerfährt und die Gaben, die sie in das Leben von Kirche und Gesellschaft einbringen, nicht voll und ganz anerkannt werden. Die Zielsetzungen für Solidaritätsaktionen mit den Frauen, damit innerhalb der ökumenischen Bewegung das Bewußtsein und die Verantwortung gegenüber Frauen wächst, lauten:[156]

1. Frauen zu ermächtigen, unterdrückende Strukturen in der Gesellschaft, weltweit, in ihrem Land und in ihrer Kirche in Frage zu stellen.

2. Den wesentlichen Beitrag der Frauen in Kirche und Gemeinde anzuerkennen, sowohl durch gleiche Mitverantwortung und Entscheidungsgewalt als auch durch Mitgestaltung der Theologie und des geistlichen Lebens.

3. Vorstellungen und Aktionen der Frauen im Einsatz und Ringen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung bekanntzumachen.

4. Den Kirchen zu ermöglichen, sich selbst von Rassismus, Sexismus und Klassenstrukturen, sowie von Lehren und Praktiken, die Frauen diskriminieren, zu befreien.

5. Die Kirchen zu ermutigen, frauensolidarische Aktionen zu unternehmen.

---

150 ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU, Manifest, S. 146f.

151 Vgl. SIMPFENDÖRFER, Utopie, S. 710.

152 Vgl. WEISER (Hg.), Dialog, S. 65. PARVEY (Hg.), Sheffield.

153 ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU, Manifest, S.146.

154 SCHILTHUIS-STOKUIS, Mitarbeiterinnen, S. 499.

155 Vgl. SCHILTHUIS-STOKUIS, Mitarbeiterinnen, S. 499.

156 Vgl. EFD, Ökumenische Dekade, S. 2-4.

Die Synode der EKD, die sich 1988/89 dem Thema "Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" widmete, formulierte hinsichtlich der ökumenischen Gemeinschaft, daß die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche ein grundlegendes Thema der ökumenischen Bewegung sei, das nach den Wurzeln der christlichen Gemeinschaft in den Gliedkirchen und den Kirchen untereinander frage. Es gehe dabei um die Erneuerung des ganzen Leibes Christi, seiner Kirche. Dies werde im ökumenischen Gespräch theologisch entfaltet, zum Beispiel in der Auslegung der Bibel, im Sakraments- und Amtsverständnis.[157]

Aus dieser Perspektive ist dann gerade auch der Dissens über die Frauenordination als eine "Wunde am Leib Christi"[158] auf die ökumenische Tagesordnung zu setzen. Dies macht Pauline Webb am Ende ihres Berichts von der Frauenkonsultation über die Zukunft des ÖRK deutlich: "...though most of us realize how integral that debate (über die Frauenordination G.N.) is to the whole question of the role of an ecumnical body in future years. We cannot for ever avoid from our agenda every topic which might offend some of its members, particulary one which raises fundamental questions about how we view the whole of womenhood. If women for some reason or other are incapable of being an icon of Christ or of handling the sacred elements, then fundamental questions about Christology and about sexuality too need to be faced. We must ask what it means to say that in Christ we all become a new creation and that women as well as men can be carriers of the Spirit. We cannot stay sheltered in the static ark of ecumenism whilst the Spirit wings her way out beyound the storms, beckoning us to new horizons."[159]

*Anthropologie*

Die Äußerungen des katholischen Lehramtes[160] gehen von einer komplementär-geschlechtshierarchischen Anthropologie aus. Beide Geschlechter haben Anteil an der apostolischen Sendung des ganzen Gottesvolkes. Eine Differenz besteht jedoch hinsichtlich ihrer Berufung zum Priesteramt, die die Kirche bei Frauen, die dies spüren, nicht bestätigen kann. Das katholische Frauenbild ist stark mariologisch geprägt, wobei Maria ausschließlich in der Rolle als Mutter der Kirche gesehen wird. Die Aufgabe von Frauen in der gegenwärtigen Gesellschaft wird als "unersetzbar und notwendig" bezeichnet. So sollen sie einerseits dazu beitragen, die Gesellschaft zu erneuern und zu vermenschlichen. Andererseits sollen sie helfen, das wahre Antlitz der Kirche wiederzuentdecken. Als ihre Handlungsräume werden neben der Kirche auch Beruf und Familie genannt. Im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte wird die Vielfalt der Lebensformen katholischer Frauen, sei es als Jungfrauen, Mütter, Nonnen oder Märtyrerinnen, hervorgehoben.

---

157 Siehe EKD-KIRCHENAMT, Gemeinschaft, S. 18f.

158 WEBB, Memories, S. XI, berichtet davon, daß jemand zu der ersten ordinierten Frau in der lutherischen Kirche Schwedens sagte: "You are another wound in the body of Christ." Webb kommentiert dies so: "Yet Christ bore all those wounds for the sake of redeeming our whole humanity. And in heaven, where those wounds are glorified, the communion of saints knows no distinction between male and female, Jew and Gentile. It is only the wounded body of Christ that can bring healing to the whole of our divided community."

159 WEBB, Memories, S. 69.

160 Die folgenden Interpretationen katholischer, orthodoxer und evangelischer Positionen beziehen sich, wenn nichts anderes angegeben wird, auf die folgenden Dokumente:
- kath: "Inter Insignores"(1976) und "Ordinatio Sacerdotalis" (1994).
- orth: Rhodos-Erklärung (1988).
- evang: Vgl. die in den vorangegangenen Abschnitten des Resümees gewonnenen Ergebnisse der theologischen Reflexion sowie: EKD-Kirchenamt (Hg.), Frauenordination (1992). Diese Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD stellt meines Erachtens die Reflexionen in den reformatorischen Kirchen gut dar.

Auch die orthodoxen Äußerungen gehen von einem komplementär-mariologischen Frauenbild aus. Sie betonen den gemeinsamen Anteil von Männern und Frauen an der Gottebenbildlichkeit und die jeweils mit eigenen Akzenten erfolgende Beteiligung bei der Wiederherstellung des verzerrten Bildes Gottes. Die seit der Schöpfung bestehende Differenz, die in Jesus Christus erneuert worden ist, zielt nicht auf das Leugnen einer geschlechtsspezifischen Identität von Frauen, sondern auf deren Neugestaltung. Als Gegentypos der ungehorsamen Eva gilt die gehorsame Maria als Leitbild weiblicher gläubiger Existenz. Diese erscheint vor allem in ihrer Eigenschaft als Theotokos, als Mutter Gottes und Mutter der Kirche. Im Blick auf die gegenwärtige Beteiligung von Frauen in der Kirche wird eine umfangreichere Beteiligung angestrebt, von der jedoch der liturgische Bereich des Priesteramtes ausgenommen sein soll. Frauen haben in den vergangenen Jahrhunderten in der Kirche entsprechend ihrer Natur, ihren persönlichen Neigungen und Berufungen eine Vielfalt von Ämtern auf liturgischem, seelsorgerlichem, katechetischem, diakonischem, missionarischem und sozialem Gebiet ausgeübt. Daß es dabei teilweise zur Diskriminierung von Frauen gekommen ist, wird bedauert. Es sollten jeweils die Zeichen der Zeit geprüft werden, um Konzeptionen zu entwerfen, die dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext entsprechen. In der Gegenwart fordere insbesondere die Existenz Theologie studierender Frauen heraus zu Überlegungen eines spezifischen Frauenamtes als ordinierter Diakonisse, unter Rückgriff auf ein Frauenamt der Alten Kirche. Diese könnte in der Gegenwart ein vielfältiges Aufgabenfeld haben, z.B. in den Bereichen der Ausbildung, Seelsorge, Verwaltung, Sozialarbeit, Kirchenmusik, Ikonographie, Jugendarbeit, ökumenischer Repräsentation und Öffentlichkeitsarbeit. Gleichzeitig werden die orthodoxen Theologinnen sofort in eine Reihe mit den Nonnen und Pfarrfrauen gestellt, wie dies lange auch in den protestantischen Kirchen mit den Theologinnen geschah. Ziel für beide Geschlechter sei es, dem Zeugnis, dem Mut und der Frömmigkeit der Heiligen als Vorbild christlicher Existenz nachzustreben.

Das Frauenbild der reformatorischen Kirchen hat dagegen, nicht zuletzt als Ergebnis der Diskussion über die Frauenordination, eher egalitär-biblische Züge. Es betont, daß in geistlicher Hinsicht keine Differenz zwischen den Geschlechtern besteht. Alle durch die Taufe Gekrochenen sind in gleicher Weise Glieder der Kirche und haben Anteil am Priesteramt. Beide Geschlechter haben nach den Schöpfungsberichten Anteil an der Gottebenbildlichkeit sowie Rechtfertigung und Erlösung. Die Rede von der besonderen Sünde und Sündhaftigkeit der Frau, mit der eine Unterordnung der Frau begründet wird, entstammt eindeutig später verfaßten Texten. In den Zeugnissen der vier Evangelien nahm Jesus Männer und Frauen in seinen Dienst. Er vergab ihre Sünden und heilte sie. Nach der Auferstehung gab er Frauen als ersten den Auftrag, die Auferstehung zu verkündigen. Die Apostelgeschichte berichtet, daß Männer und Frauen sich taufen ließen, den Heiligen Geist im Pfingstereignis empfingen und damit die eschatologische Heilsansage Joels als erfüllt galt: "Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen."

Dieser eschatologisch-christologische Akzent prägt auch die anthropologischen Aussagen der LIMA-Erklärung im Zusammenhang der Anthropologie.[161] So heißt es dort: Wo Christus gegen-

[161] Vgl. LIMA-ERKLÄRUNG, S. 35.

wärtig ist, sind menschliche Schranken durchbrochen. Die Kirche ist berufen, das Bild der neuen Menschheit zu vermitteln, wie es in Gal 3,28 bezeugt wird, daß in Christus weder Mann noch Frau ist. Deshalb müssen Männer wie Frauen jeweils ihren Beitrag zum Dienst in der Kirche entdecken und entfalten. Dabei soll die Kirche geschlechtsspezifische Fähigkeiten erkennen und würdigen. Die differenten anthropologischen Positionen der verschiedenen Konfessionen bringen eine egalitär-eschatologische und eine geschlechtshierarchisch-schöpfungstheologische Variante zur Sprache. So heißt es, daß ein Teil der Kirchen der Überzeugung ist, daß es dem ordinierten Amt an Fülle mangelt, wenn es auf ein Geschlecht beschränkt ist. Andere Kirchen verweisen auf die Natur der Menschen und ihr christologisches Verständnis, das eine Ordination von Frauen zum Priesteramt verhindert.

Anfragen an eine geschlechtshierarchische Anthropologie, die zum Ausschluß von Frauen qua Geschlecht vom Priestertum führt, kommen von evangelischer Seite sowie von römisch-katholischen Theologen und Theologinnen. Sie kritisieren, daß in den offiziellen Stellungnahmen der orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nur wenige biblische Stellen und Zusammenhänge in den Blick treten. Es sind dies vor allem die Gottebenbildlichkeit in der Schöpfung sowie der Gehorsam Marias gegenüber der Ankündigung des Gebets Jesu.[162] Die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses hinsichtlich der jesuanischen Begegnungen mit Frauen und der paulinischen Kooperation mit Frauen in den urchristlichen Gemeinden wird nicht einbezogen. Die urchristlichen apostolischen Traditionen von Frauen in kirchlichen Ämtern der einzelnen Gemeinden finden keine Berücksichtigung bei der Rekonstruktion der kirchlichen Tradition. Die Patriarchalisierungstendenz, die ab dem dritten Jahrhundert die kirchliche Theologie bestimmte, wird auch heute als gültig anerkannt. Dies hat zur Folge, daß Frauen vor allem hinsichtlich der Vielfalt ihrer möglichen Lebensformen in den Blick treten, als Tochter, Jungfrau, Ehefrau, Braut oder Witwe.[163]

Hinsichtlich der dogmatischen Formulierung einer geschlechtshierarchischen Anthropologie stellen katholische Theologinnen in Frage, ob, wenn lediglich Männer Jesus im Priesteramt repräsentieren können, von einer vollen Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter gesprochen werden kann. Wenn Christus auch Frauen erlöst, muß er auch ihr Menschsein repräsentieren.[164] Die Beschränkung der Kephale-Struktur allein auf den geistlichen Bereich bei gleichzeitiger Würdigung der Übernahme leitender Aufgaben von Frauen im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich außerhalb des Priestertums wird in Frage gestellt unter Verweis auf das biblische Zeugnis, das die Hauptschaft des Ehemanns gegenüber der Ehefrau behauptet. An das orthodoxe Verständnis, daß die Liturgie eine Repräsentanz der eschatologischen Erlösung darstellt, richten sich Anfragen, daß der reale Priester Christus repräsentiert, aber die gemalte Ikone die Frauen.[165]

Insgesamt wird also die reduzierte Wahrnehmung weiblicher Existenz und des Agierens von Frauen in der Bibel in Frage gestellt. Dies gilt auch für die beschränkte Wahrnehmung Marias als

---

162 Siehe z.B. JOST/KUBERA (Hg.), Bilder, S. 197-201.

163 Der kath. Dogmatiker BEINERT stellt diese reduzierte Wahrnehmung von Frauen durch eine Projektion auf die Situation von Männern in der Kirche vor Augen: "Niemand käme auf die Idee, den Mann erschöpfend zu definieren als lieben Sohn seiner Mutter, als reinen und starken Junggesellen, als liebevollen Bräutigam, vor allem als Vater, der in Ehre und Würden zu halten ist, und schließlich als frommen und unermüdlichen Witwer". Zitiert bei GELDBACH, Nein Roms, S. 66.

164 Siehe z.B. CARR, Tradition, S. 50.

165 Vgl. JENSEN, Ostkirche, S. 139.

gehorsamer junger Frau, während ihre Ankündigung eines Umsturzes der Rangordnung von Macht und Herrschaft im Magnifikat und Hinweise auf ihre priesterliche Funktion in der katholischen Tradition nicht rezipiert werden.[166] Kritisiert wird schließlich auch die reduzierte Wahrnehmung der Frauensituation in der Gegenwart. Die Darstellung der Tradition der Kirche, auf die sich vor allem die katholische Anthropologie beschränkt, bezieht nicht neuere historische Erkenntnisse ein, sondern konstituiert diese als Bestätigung kirchlicher Auffassung und Handelns. Es werden darin und insbesondere gegenüber der Beschreibung weiblichen Agierens in der Gegenwart Widersprüche deutlich. Solche haben in der evangelischen Kirche letztlich zu einer Entscheidung für eine egalitäre Anthropologie als Voraussetzung der Frauenordination geführt. Das von der orthodoxen Kirche unter Rückgriff auf altkirchliche Traditionen vorgeschlagene ordinierte Frauenamt macht auf die Vielfalt kirchlicher Traditionen ordinierter Frauenämter aufmerksam.

In der evangelischen Kirche führten die Erfahrungen von Theologinnen in geschlechtsspezifisch-untergeordneten Ämtern und ihre partielle Überschreitung der Grenzen in der Theologinnenpraxis entsprechend dem kirchlichem Bedarf dazu, daß Frauen Erfahrungen mit ihrem eigenen Können machten. Diese ermutigten sie, die Übertragung des uneingeschränkten pastoralen Dienstes auch an Theologinnen zu fordern.

Als ein Ergebnis ökumenischer Annäherung hinsichtlich des anthropologischen Aspektes ist die Überlegung der orthodoxen Kirche zu sehen, ein ordiniertes Diakoninnen-Amt mit vielfältigen Aufgabenfeldern zu schaffen. Die katholische und die orthodoxe Kirche sind sich in ihren durch die Frauenordinationsfrage ausgelösten Reflexionen ihrer Beteiligung an androzentrischen Strukturen in Kirche und Gesellschaft bewußter geworden. Frauen, insbesondere Theologinnen aller Kirchen, haben teilweise in ökumenischer Kooperation selbst damit begonnen, ihre Rolle und ihr Selbstverständnis theologisch neu zu definieren. Sie haben Raum geschaffen für vielfältige Aspekte der Subjektivität und der gegenseitigen Solidarität von Frauen. Es ist eine eschatologische Hoffnung, daß dies das allgemeine Bewußtsein, die Praxis und die Lehre der Kirchen prägen wird.

*Hermeneutik*

Die katholische Kirche bezog sich in ihren hermeneutischen Äußerungen bezüglich der Frauenordination sowohl auf die biblische Überlieferung als auch auf die kirchliche Tradition, über deren Interpretation das kirchliche Lehramt zu befinden habe. Hinsichtlich der Bibel verwies sie auf das Verhalten Jesu, der keine Frau unter die zwölf Jünger ausgewählt habe, obwohl er in seinem konkreten Umgang mit Frauen oft die Tabus seiner Zeit gebrochen habe. Seine Entscheidung ausschließlich für Männer könne nicht auf die historische Situation von Frauen zur damaligen Zeit zurückgeführt werden. Dies werde auch dadurch bestätigt, daß nicht einmal Maria ein Amt übertragen worden wäre. Die apostolischen Gemeinden hätten an dieser Entscheidung in Abgrenzung zur Existenz von Priesterinnen im graecoromanischen Umfeld festgehalten. Auch Paulus habe Frauen lediglich als Mitarbeiterinnen, nicht als Apostelinnen erwähnt. Innerhalb seiner Äußerungen sei zwischen zeitbedingten, eher disziplinären und normativen Anweisungen zu unterscheiden, die auf die göttliche Schöpfungsordnung zurückgeführt werden könnten. Zu diesen zählten auch 1. Kor 14,34 und 1. Tim 2,12. Daraus folge, daß Frauen das leitende kirchliche Amt nicht zustehe.

---

166 BEINERT, Überlegungen, S. 76f., weist auf Formulierungen aus dem katholischen Bereich hin, die von Maria als Priesterin sprechen. So endet z.B. ein 1906 von Papst Pius X. approbiertes Gebet mit der Anrufung: "Maria, Königin des Klerus, bitte für uns, Maria, jungfräuliche Priesterin, bitte für uns." (BEINERT, Überlegungen, S. 77.)

Auch die Tradition der Kirche habe daran festgehalten, Frauen nicht zu Priesterinnen oder Bischöfinnen zu weihen. Diese Tradition habe normativen Charakter. Auch das kirchliche Lehramt bestätige die Entscheidung der Kirche, Frauen entsprechend dem göttlichen Plan von Priesteramt auszuschließen.

Die orthodoxe Kirche griff im wesentlichen auf dieselben hermeneutischen Kategorien zurück. So habe die Kirche Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen, aufgrund des Beispiels des Herrn, der apostolischen Tradition und Praxis, der paulinischen Lehre über das Verhältnis von Männern und Frauen in ihrer neuen Beziehung in Christus und da selbst der Theotokos Maria nicht das Priesterinnnenamt übertragen worden sei. Als Zeichen für eine gewisse Aufgeschlossenheit für eine Reflexion der hermeneutischen Überlegungen ist der Hinweis zu betrachten, daß Ergebnisse der neuen feministisch-paulinischen Exegese in die weitere theologische Meinungsbildung einbezogen werden sollten sowie auf Differenzen zwischen der urchristlichen Situation der Ämter und der heutigen Rezeption der Tradition hingewiesen wird.

Die reformatorischen Kirchen behaupten dagegen eine Vereinbarkeit der Entscheidung für die Frauenordination mit der Heiligen Schrift. Einzelne restriktive Stellen (1. Kor 14,34f.; 1. Tim 2,11f.; 1.Kor 11,3f.) sowie Stellen, die von der Unterordnung der Frau sprechen, müßten im Zusammenhang der vielfältigen biblischen Tradition in ihrer Verschiedenheit und Zeitverflochtenheit gelesen werden. Aus dieser Perspektive sei festzustellen, daß weder in der Bibel noch in den urchristlichen Gemeinden eine geschlossene Lehre vom Amt oder ein zeitübergreifendes Dogma zur Rolle der Frau zu finden sind, sondern unterschiedliche Regelungen für verschiedene Gemeindesituationen existieren, die sich gegen eine vorschnelle Systematisierung sperren. Als hermeneutisches Kriterium wird auf die reformatorische Einsicht von der christologischen Mitte der Schrift verwiesen, die Heilstat Gottes in Jesus Christus. Diese verkörpere den Gesamtsinn der Schrift, von dem her und auf den hin die einzelnen Schriftaussagen immer neu zu bedenken seien. Grundaussage der Bibel hinsichtlich der Geschlechterverhältnisses sei die uneingeschränkte Gleichstellung beider in Schöpfung, Rechtfertigung und Erlösung. Die Regelung aktueller Ordnungsfragen und Konflikte sowie von Mißverständnissen in paulinischen Gemeinden könnten nicht in Form konkreter Einzelfallregelungen maßgeblich sein, sondern hinsichtlich des Bemühens um einen liebevollen verantwortlichen Umgang miteinander in einer wechselseitigen Christus-Beziehung. In der Gegenwart sei die befreiende Botschaft Christi an seine Gemeinde als eine Versammlung von Geistbegabten neu zu hören, die Anstöße zur Neugestaltung der gemeindlichen Verhältnisse für beide Geschlechter im Amt gebe.

Die im allgemeinen geringe biblisch-hermeneutische Reflexion in ökumenischen Stellungnahmen[167] zeigte sich auch im Lima-Papier, wo relativ lapidar festgestellt wurde, daß eine zunehmende Zahl von Kirchen keinen biblischen Grund sehen würde, Frauen nicht zu ordinieren, während viele andere Kirchen feststellten, daß sie die Tradition der Kirche in diesem Punkt nicht ändern könnten.[168] Die katholischen Kommentare zu Lima wiesen vor allem darauf hin, daß Inhalt und Relevanz der apostolischen Tradition für weitere ökumenische Gespräche geklärt werden müßten. Auch in der katholischen Kirche habe das Neue Testament besondere Autorität, aber der Ursprung der gegenwärtigen Strukturen werde nicht in der Bibel begründet. Dies wäre fundamen-

[167] Vgl. FRIELING, Weg, S. 204f.

[168] Vgl. LIMA-ERKLÄRUNG, S. 35f.

talistisch. Sie kritisierten gleichzeitig, daß offensichtlich der späteren Entwicklung der kirchlichen Verfassung an einigen historischen Krisenpunkten in den Dokumenten nicht gleiches Gewicht wie der Bibel zugemessen würde. Die bisherige ökumenische Reflexion über die normative Kraft des Alters sei unzureichend. Insbesondere aber fehle die Reflexion der besonderen Rolle einer mit Entscheidungsvollmacht ausgestatteten Autorität, die zum einen die Entwicklung in der Vergangenheit beurteile, aber auch die gegenwärtigen Erkenntnisse hinsichtlich der kirchlichen und ökumenischen Situation verbindlich festlege. So sei über die apostolische Tradition und die Entscheidungsmacht des Lehramts weiter nachzudenken.[169] Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung schlug dagegen in ihrer Reflexion der auf die Lima-Erklärung hin erfolgten Stellungnahmen vor, über das Verhältnis von Schrift und Tradition weiter nachzudenken, insbesondere über den Weg, auf dem der Heilige Geist die Kirche zu einem neuen Verständnis von Schrift und Tradition und zu einer neuen Praxis führen könne. In jeder Epoche müßten Schrift und Tradition wieder neu als lebendige Überlieferung zu uns sprechen. Dies verpflichte zu einem ökumenischen Lernen an verschiedenen Orten und in verschiedenen Kontexten sowie zum Einbeziehen der dabei gemachten Erfahrungen in die weiteren hermeneutischen Überlegungen.[170]

Eine ganze Reihe katholischer und protestantischer Theologinnen und Theologen stellten eine Reihe von Anfragen an diese hermeneutischen Entscheidungen und Reflexionsformen. So kritisierten sie, daß die apostolische Sukzession bereits in die Bibel hineingetragen werde, obwohl die moderne Bibelforschung, wie dies auch die päpstliche Bibelkommission anerkannte, eine Begründung des Amtes durch den vorösterlichen Jesus ausschließe.[171] Die Bewertung der widersprüchlichen paulinischen Äußerungen müsse exegetisch diskutiert werden. Webb schlägt als Kriterium vor, daß die Bibel gute Nachricht für Männer und Frauen sein solle. Deshalb müsse besonders auf die Stimme der Unterdrückten und der Frauen im Zweifelsfall gehört werden.[172] Schmaus kritisierte die Behauptung, daß allein dem kirchlichen Lehramt die Entscheidung über die Bewertung der Tradition und ihrer Verbindlichkeit zusteht.[173] Damit würde ein monolithisches Bild des frühen Christentums gezeichnet.

Feministisch-ökumenisch interessierte Theologinnen wie Webb, Russell, Carr und Gössmann plädieren dagegen für einen neuen Umgang mit der Tradition, die sie im Gegensatz zur reformatorischen Kirche, für die allein Schrift und Bekenntnis entscheidend sind, als wichtige hermeneutische Quelle für heutige kirchliche Entscheidungen akzeptieren.[174] Die Tradition dürfe jedoch nicht sakralisiert werden oder wie ein Gefängnis wirken. Sie sei vielmehr, wie dies auch die orthodoxe Kirche immer wieder betone, ein Strom lebendigen Wassers, in Bewegung gehalten durch die

---

169 Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOSKONFERENZ, Stellungnahme, S. 36.

170 Siehe GASSMANN (Hg.), Kirchenverfassung, S. 68.

171 Vgl. HÜNERMANN, Dokumente, S. 84: "Die päpstliche Bibelkommission kam auf ihrer Schlußsitzung zu dem einstimmigen Urteil, die Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Ordination sei aufgrund des neutestamentlichen Textbefundes nicht abschließend zu beantworten. Von den 17 Mitgliedern waren fünf der Meinung, es gebe begründete Hinweise in den neutestamentlichen Schriften, die diese Möglichkeit ausschließen. Zwölf waren der Meinung, die Kirche könne die Dienste der Eucharistie und der Versöhnung Frauen anvertrauen, ohne gegen die Intention Jesu Christi zu verstoßen. Die Glaubenskongregation hat sich das Papier der päpstlichen Bibelkommission für ihre Ausführungen in der Erklärung nicht zu eigen gemacht." Siehe außerdem: GROSS, Bibelkommission, S. 25-31.

172 Siehe WEBB, Memories, S. XII und S. 4.

173 So SCHMAUS, zitiert bei GÖSSMANN, Priesterweihe, S. 12.

174 Vgl. WEBB, Memories, S. 7; CARR, Tradition, S. 43; GÖSSMANN, Priesterweihe, S. 12.

Energie des Heiligen Geistes. Sie erscheine manchmal wie ein Eisberg, aber unter der Oberfläche seien warme Springquellen. Aufgabe der theologischen Reflexion sei es, durch das gefrorene Herz hindurch zu brechen, um einen dynamischen Umgang mit der Tradition zu entwickeln. Dazu ermutigten auch gerade die Frauentraditionen durch alle Zeiten der Kirchengeschichte hindurch, sei es als Austeilerinnen des Abendmahls in den urchristlichen Gemeinden, wie die Katakombenzeichnungen Abendmahl austeilender Frauen bezeugen, sei es als Presbyterinnen, Bischöfinnen, Lehrerinnen, Märtyrerinnen, wie es Inschriften zeigen, sei es als Äbtistinnen in Klöstern oder als Missionarinnen in neuen Missionsfeldern.[175] Ob sich eine bestimmte kirchliche Tradition als fruchtbar erweise, hänge auch immer von dem sozialen und kirchlichen Kontext ab, in dem sie zur Wirkung komme.[176]

So stellt sich die Frage, wie sich Traditionen verändern können. Die biblischen Zeugnisse führen ein solches Ereignis auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück. Die Interpretation des Pfingstereignisses in Apg 2,17ff, das Joel 3 als erfüllt interpretiert, und auch die Tradition der Kirche zeigen, daß in bestimmten historischen Situationen ein Bruch mit unterdrückenden theologischen Positionen und praktischen Handlungen der Kirche nötig sein kann, wie z.B. die Veränderung der kirchlichen Haltung zur Sklaverei zeigt.[177] Auch wo die Tradition im Konflikt mit sich selber ist, muß diese neu interpretiert werden. Die Offenbarung des Willens Gottes ereignet sich weiterhin, auch wenn die Kirchen im allgemeinen eine defensive Strategie vertreten. Lehraussagen werden durch Glaubenserfahrungen stets von neuem provoziert.[178]

*Ekklesiologie*

Die Aussagen des katholischen Lehramtes zur Frauenordination gehen davon aus, daß schon Christus die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausgestattet habe. In "Ordinatio Sacerdotalis" wird sogar behauptet, daß nicht nur Christus die Apostel berief, sondern dies im trinitarischen Ratschluß Gottes geschehen sei. Hinsichtlich des ekklesiologischen Aspektes, wer in der Kirche die Entscheidungsmacht hat und welche Verbindlichkeit kirchliche Äußerungen haben, vertritt "Ordinatio Sacerdotalis" die Auffassung, daß die päpstliche Lehrmeinung für alle verbindlich sei. Es erklärt sie für nicht mehr diskutierbar und für nicht nur von disziplinärer Bedeutung.

Die orthodoxe Kirche versteht sich selbst als der geschichtliche Leib Christi. In ihr erfüllt sich das trinitarische Heilswerk Gottes, das in der Inkarnation des Sohnes zum Ausdruck kommt. Alle

---

175 Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Argumente, S. 35; WEBB, S. 10.

176 Vgl. PARVEY (Hg.), Sheffield, S. 116: "Wir sprechen als die, die sich bemüht haben, die Schrift mit neuen Ohren zu hören und die Tradition der Kirche in ihren vielfältigen Formen zu leben. So haben wir Gottes Wort für das Heute vernommen, das uns eine Vision für unser menschliches Zusammenleben eröffnet - eine erneuerte Gemeinschaft von Männern und Frauen." WEBB, Memories, S.62, kommentiert diesen Umgang mit Tradition so: "There is a sense in which we want both to honour the tradition of the church and at the same time transcend it."

177 Siehe dazu BEINERT, Überlegungen, S. 68ff. Er kommt auf S. 71 zu folgendem Fazit: "Hinsichtlich der Sklaverei ist das der Kirche sehr langsam bewußt geworden. Es ist zu fragen, ob sie heute nicht in der Frauenfrage ihr Bewußtsein schärfen muß. Muß man dies bejahen, ist weiter zu fragen, ob nicht eine Zulassung von Frauen zum Priestertum ein eschatologisches Zeichen dafür wäre, daß die Botschaft Jesu sich allmählich und inkohativ bereits in diesem Äon durchsetzt."

178 HÜNERMANN, Dokumente, S. 96, beschreibt die Dramatik der Auseinandersetzung um die Frauenordination in der katholischen Kirche so: "Die Kirche steht hier - analog zur Situation des Galileikonfliktes - vor einer Entscheidung. Sie hat im II. Vaticanum die vernünftige und natürliche Gleichstellung von Mann und Frau anerkannt. (...) Das Gewicht dieser Problematik insgesamt und der anstehenden Entscheidung dürfte allerdings für die kommenden Jahrzehnte nicht geringer eingeschätzt werden als die Galileiproblematik am Beginn der Moderne."

Gläubigen sind Glieder dieses Leibes, haben am prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amt Christi teil und stehen in ununterbrochener Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott. Maria vertritt typologisch die Kirche gegenüber Gott in der Liturgie, während der Priester am Altar das Haupt des Leibes im Sinne eines Gegenübers repräsentiert.

Auch die reformatorischen ChristInnen interpretieren die Kirche als Leib Christi. Sie betonen die Zugehörigkeit verschiedener Glieder zu diesem Leib mit dem Ziel, daß die gleichwertigen, aber verschiedenen Glieder zu einer Gemeinschaft werden, die mit ihren vielfältigen Gaben das Evangelium in die Welt tragen und der Zuwendung Gottes gewiß sein können. Dies drücke sich in der eucharistischen Tischgemeinschaft aus. Hinsichtlich der Partizipation von Frauen in der Kirche schaffe das Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus eine neue Freiheit der Kinder Gottes, die bewirke, daß auch die bisherige Diskriminierung der Frauen überwunden wird und allein die Liebe und Auferbauung der Gemeinde das Maß bildet. Weg und Ziel innerkirchlicher Entscheidungsfindung ist die Suche nach dem Magnus Consensus. Geltendes kirchliches Recht ist einzuhalten und der Stil der Auseinandersetzung soll der Kirche als Leib Christi entsprechen.

Die Konvergenzerklärung von Lima betont, daß durch die Gegenwart Christi menschliche Schranken überwunden sind. Die Kirche soll das Bild der neuen Menschheit vermitteln. Dazu ist es notwendig, daß Frauen und Männer ihren Beitrag zum Dienst in der Kirche entdecken (Gal 3,28). Studien und Überlegungen für die Realisierung der ökumenischen Gemeinschaft in der Kirche sind notwendig.[179]

Der Apostolische Stuhl stellt in seiner Stellungnahme zur Lima-Erklärung fest, daß die Frage noch zu klären ist, welches die konstitutiven Elemente von Amt und Verfassung in der Kirche sind. Auch das Wesen und die Rolle der Autorität mit Entscheidungskompetenz bei der Erkenntnis des göttlichen Willens sind in Bezug auf die Entwicklung des Amtes in der Kirche in der Vergangenheit mit Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche zu bedenken.[180] Auch er geht davon aus, daß das ganze Gottesvolk berufen ist und der Heilige Geist der Gemeinschaft verschiedene Gaben gibt. Die Ordnung der Kirche wird in Abgrenzung zu den reformatorischen Kirchen jedoch nicht als Resultat geschichtlicher Entwicklung oder menschlicher Organisation betrachtet, sondern: "Wir glauben in der Tat, daß gewisse Personen in der Kirche mit einem von Gott verliehenen Amt beauftragt sind, ein solches Amt der Entscheidung auszuüben."[181] Hinsichtlich des Weges der Entscheidungsfindung weisen sie darauf hin, daß die Bischöfe die Ortskirche repräsentieren und allein ein ökumenisches Konzil zu grundlegenden Entscheidungen berechtigt ist.

Die Erklärung von Glaube und Kirchenverfassung 1990 benannte dieselben Aspekte für die Weiterarbeit an Lima, die schon in der Diskussion der kirchlich-institutionellen Aspekte der Theologinnenarbeit deutlich geworden waren:[182]

- Wie kommt es in der Kirche zu Entscheidungen in Fragen von Glauben und Kirchenverfassung, solange sie getrennt sind?
- Wie werden diese Entscheidungen im Leben der Kirche rezipiert?
- Wer hat die Autorität zur Entscheidungsfindung in der Kirche?

---

179 Vgl. LIMA-ERKLÄRUNG, S. 36.

180 Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOSKONFERENZ (Hg.), Stellungnahme 1987, S. 14.

181 SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Stellungnahme 1987, S. 37.

182 Vgl. GASSMANN (Hg.), Kirchenverfassung, S. 125.

– Welches Verhältnis von Kirche und Welt liegt diesen Entscheidungen zugrunde?

So ist festzustellen, daß sich alle drei Konfessionen in ihren Äußerungen zur Frauenordination und Amt auf biblische Bilder beziehen, auf den Leib Christi, auf das Priestertum aller Gläubigen, auf das Verständnis der ChristInnen als Volk Gottes. Dabei differiert ihre Interpretation dieser Bilder bereits dort, wo die orthodoxe Kirche den Priester in der Funktion eines Repräsentanten Christi als Haupt des Leibes versteht und die Teilnehmer der Liturgie als Glieder des Leibes, während die reformatorischen Kirchen von einer Gliedschaft aller ChristInnen, auch denjenigen im ordinierten Amt ausgehen.

Einen weiteren ekklesiologischen Gegensatz machten die Reflexionen über die institutionellen Strukturen und Wege der Entscheidungsfindung deutlich. Während für die reformatorischen Kirchen lediglich das Amt der Verkündigung in Wort und Sakrament eine göttliche Einrichtung (institutio) ist, ist es für die orthodoxen Kirchen und für die römisch-katholische Kirche die ganze Kirche mit ihrer hierarchischen Ordnung. Nach Meinung der katholischen Kirche ist diese sogar durch den Heiligen Geist trinitarisch verankert. Während in der katholischen Kirche dementsprechend die jeweils zuständigen hierarchischen Würdenträger Entscheidungen treffen können, deren Einhaltung sie erwarten, gilt in den reformatorischen Kirchen die gemeinsame Suche aller ChristInnen bzw. ihrer gewählten Repräsentantinnen aus LaiInnen, Geistlichen, Männern und Frauen nach einem Magnus Consensus als angemessen.

Allerdings gibt es auch von verschiedenen katholischen TheologInnen und Kirchenmitgliedern Anfragen, ob diese traditionelle Interpretation kirchlicher Entscheidungsfindung katholischer Theologie und biblischer Weisung entspricht. Ihrer Meinung nach ist das Prinzip der Kollegialität zwischen Bischofskonferenz und Papst vorgesehen und eine Rezeption der lehramtlichen Entscheidungen durch die Gläubigen nötig.[183]

Die reformatorischen Kirchen halten unter Verweis auf biblische Modelle der Entscheidungsfindung am Konsensmodell als Versuch der Partizipation möglichst vieler und verschiedener Glieder des Leibes Christi fest, wobei sie auch insbesondere die Teilnahme von Frauen und Marginalisierten für notwendig halten. So erklärt Webb: "We believe that women could point to new ways of being the church in its conciliar form, a body that does not depend upon the dominant leadership of any one group, but allows all to contribute until consensus can be reached. If on some issues that proves impossible then at least everyone will have been heard and their views respected even if it means it that in the end the community has to hold in tension differences of viewpiont and of understanding. In a consensus model there are no winners and losers, only sharers in a common search for truth."[184]

Dies bedeutet umgekehrt auch, daß die anderen kirchlichen Ebenen bis hin zu den Gemeinden von dazu ermächtigten kirchlichen Versammlungen gefällte Entscheidungen rezipieren und nicht

---

183 Vgl. GÖSSMANN, Priesterweihe. Sie verweist auf den Beitrag des Frankfurter Theologen Siegfried WIEDENHÖFER im "Handbuch der Dogmatik" von 1992 von Theodor Schneider, der dort die Auffassung vertritt, daß bei unfehlbaren Lehrentscheidungen sowohl der Papst als auch das Bischofskollegium moralisch verpflichtet sind, alle geeigneten Mittel des Studiums und der Reflexion und Konsultation einzusetzen, um als Voraussetzung ihrer endgültigen Entscheidung über das rechte Glaubensverständnis der Kirche zuerst selbst zu lernen. (Bd. 2, S. 150). Auch andere katholische Theologen kritisieren den päpstlichen Gebrauch der Unfehlbarkeit damit, daß das kirchliche Lehramt seine unfehlbaren Glaubensaussagen nicht ohne hinreichende Begründung in der Heiligen Schrift und in der Tradition machen kann und nur das als unfehlbar vorlegen kann, was im Grunde schon immer Überzeugung der Kirche gewesen ist. Zitiert bei GÖSSMANN, Priesterweihe, S. 12.

184 WEBB, Memories, S. 49.

ignorieren: "This way of working would demand of the churches a stronger commitment to one another and to the World Council itself. So long as the churches feel no obligation to act on decisions taken in meetings of the Concil, nor to report its deliberations to their own communities, nor to give any priority to its programmes, there is bound to be paralysis in the ecumenical movement."[185] Dies entspricht der reformatorischen Vorstellung eines geteilten Lehramtes mit einer Lehrbeurteilungskompetenz der Gemeinde[186] im Gegensatz zur katholischen und orthodoxen Auffassung, daß alleine die Amtsträger Lehrkompetenz haben. So muß die ekklesiologische Perspektive mit dem Leitbild der Gemeinschaft Koinonia weiter im interkonfessionellen ökumenischen Dialog konkretisiert werden.[187]

### 4.4. Ökumenisch-theologische Perspektiven angesichts der Differenzen hinsichtlich der Frauenordination

Das katholische Lehramt vertritt die Auffassung, daß Christus das Amt den Aposteln anvertraut habe und daraus eine männliche Sukzession im Priesteramt folge. Aufgabe des apostolischen Amtes sei es, die Sendung Jesu zu vergegenwärtigen. Deshalb habe das Amt die Aufgabe, zu lehren, zu leiten und zu heiligen. Der geweihte Priester handle in persona Christi als sakramentales Zeichen. Daraus folge eine natürliche Ähnlichkeit mit Christus. Er müsse ein Mann sein. Dies sei auch dadurch bedingt, daß er den Bräutigam der Kirche verkörpern solle.[188] Durch die Berufung verleihe der Heilige Geist in der Weihe Anteil an der Leitungsgewalt Christi. Aus Treue zum Herrn sollten Frauen nicht geweiht werden.

Die orthodoxe Kirche beschreibt das sakramentale Priesteramt als besondere Gabe des Heiligen Geistes, da es alle Ämter der Kirche zur Einheit zusammenbinde. Es vergegenwärtige Christus als Haupt des Leibes bildhaft. Nach der analogischen orthodoxen Theologie hätte Maria als Theotokos zuerst Priesterin sein müssen, wenn es göttlichem Willen entspräche, daß Frauen diesen Dienst leisten sollen. So aber ständen nur die niederen Weihen und viele Aufgaben den Frauen offen.

Die reformatorischen Kirchen vertreten die Auffassung, daß die kirchlichen Ordnungen entsprechend den wechselnden Regeln und Voraussetzungen gestaltet sein sollten. Der Ausschluß von Frauen gehe auf sittliche und soziale Regeln von geschichtlich begrenzter Bedeutung zurück. Das Amt sei Dienst an Wort und Sakrament. Es gebe unterschiedliche Aufgaben, aber keine theologisch begründbare hierarchische Differenzierung kirchlicher Ämter. Reformatorisch sei vielmehr die Einsicht in die fundamentale Einheit des Amtes. Auch das Bischofsamt stelle nur ein exponiertes Pfarramt dar. Die Bibel enthalte keine geschlossene Lehre vom Amt. Die Erinnerung an die Situation im Urchristentum weise auf unterschiedliche Regelungen in verschiedenen Gemeinden

---

185 WEBB, Memories, S. 50.

186 Siehe HUBER, Wahrheit, S. 137ff.; JETTER, Grundkonsens, S. 105.

187 Vgl. GASSMANN (Hg.), Kirchenverfassung, S. 132.

188 BEINERT, Überlegungen, S. 75, stellt aus katholischer Sicht dieses symbolistische Vorgehen in Frage: "Man vermag auch kaum schlüssig darzulegen, wieso gerade in der Eucharistiefeier die Vollzugsperson unabdingbar männlich sein müsse. ‘In persona Christi’ handeln bedeutet sakramententheologisch nicht den Aufweis des Geschlechtes Jesu, sondern die Tatsache, daß Christus der eigentliche und originäre Spender aller Sakramente ist und der menschliche Spender immer nur sein repräsentatives personales Werkzeug. Anders gesagt: Der Priester ist dogmatisch betrachtet Priester aufgrund seiner Weihe, nicht wegen seiner sexuellen Ausprägung. Denn was Christus tut, tut er nicht, sofern er Mann ist, sondern Gottmensch. Anders wäre es undenkbar, daß eine Frau taufen und (nach gängiger westlicher Theologie) Spenderin des Ehesakramentes sein kann."

hin und stelle sich vorschneller Systematisierung entgegen. Die Vorbehalte Martin Luthers gegen das öffentliche Verkündigen von Frauen seien eher praktischer Art gewesen und auf die mangelnden Ausbildungsmöglichkeiten von Frauen zu seiner Zeit zurückzuführen. Außerdem habe das öffentliche Auftreten von Frauen als nicht schicklich gegolten. Im Zentrum habe jedoch auch bei Luther die Verkündigung des Evangeliums gestanden, die im Notfall auch Frauen übernehmen sollten. Nach Auffassung des Gnesiolutheraners Flavius war das Geschlecht des Predigers sekundär. Für die Gegenwart sei es wichtig, Erfahrungen mit neuen Modellen des Amtes, der Kooperation von Männern und Frauen, LaiInnen und Geistlichen, inbesondere mit missionarischer Zielsetzung, zu diskutieren und zu publizieren.[189]

Welche Konsequenzen ergeben sich für die ökumenischen Perspektiven angesichts der konfessionellen Differenzen hinsichtlich der Ordination von Frauen für das pastorale Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung?

Die katholische Kirche betont ihre gemeinsame Tradition mit der Ostkirche und stellt wie diese Überlegungen an, das altkirchliche ordinierte Diakonissenamt wiederzubeleben.[190] Die anglikanische Entscheidung bewertet sie als Hindernis für die Fortsetzung des ökumenischen Dialogs und als Auslieferung des Evangeliums an den Zeitgeist sowie an demokratische Abstimmungen. Die Haltung der evangelischen Kirchen erwähnt sie nicht, wahrscheinlich, weil sie deren Ordination ohnehin nicht als Priesterweihe anerkennt. Insgesamt gilt die Diskussion über die Frauenordination jedoch als günstige Gelegenheit, das Verständnis vom Ursprung und von der theologischen Natur des Bischofs- und Priesteramts, das durch das Weihesakrament übertragen wird, zu vertiefen. Der Primat des Gehorsams gegenüber dem Lehramt ist in der katholischen Kirche entscheidend.

In den orthodoxen Kirchen löste die ökumenische Diskussion die Beschäftigung mit der Frauenordination aus. Die Haltung der reformierten und der lutherischen Kirche zur Frauenordination beurteilten sie negativ. Sie relativiere die Glaubwürdigkeit im bilateralen Dialog. Statt kommunizierbarer Argumente zieht sich die orthodoxe Kirche jedoch auf das kirchliche Bewußtsein der Orthodoxie und ihre unmittelbare, mystische Erfahrung zurück.

Die evangelischen Kirchen wiederum können ihre Erkenntnis über das Amt und seine TrägerInnen auch im ökumenischen Dialog mit den Kirchen nicht verschweigen, die die Frauenordination ablehnen. Allerdings versuchen sie, den theologischen und geistlichen Einsichten anderer Kirchen Raum zu geben. Dies verstehen sie unter gelebter Ökumene. Ihrer Erkenntnis nach ist die Christenheit weltweit dazu aufgerufen, dem Verhältnis von Männern und Frauen in den Gemeinden eine neue Gestalt zu geben und Fehlentwicklungen zu korrigieren. Falsche ökumenische Rücksichten könnten zu einer Lähmung des geistlichen Lebens in den evangelischen Kirchen führen. Wenn es keine Gründe aus Schrift und Bekenntnis gegen die Frauenordination gebe, ist es eine

---

189 Siehe WEBB, Memories, S. 64.

190 THIERMANN, Diakonat, S. 62, weist auf die bereits existierende, im 17. Jahrhundert neu begründete Diakoninnenweihe in der armenisch-apostolischen Kirche hin: "Es gibt eine Diakonin, die der Weihe nach dem männlichen Diakon völlig gleich ist. Es wurden lediglich die Sätze, die sich auf das zukünftige Priestertum des Weihekandidaten beziehen, ausgelassen. Dies erklärte der armenische Patriarch von Konstantinopel Schnork Kalustyn. Die derzeit einzige armenische Diakonin wurde 1982 in Konstantinopel geweiht. Sie lebt seit 1988 im Libanon. Die armenische Diakonin gehört zum Klerus und hat dieselben Aufgaben wie der Diakon. Für uns ist von Bedeutung, daß Armenien lange die Diakonin nicht hatte, daß wir selbst über die mittelalterliche Praxis keine Gewißheit haben und daß dennoch diese Vollform der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche eingeführt werden konnte, und zwar, als sie schon nirgends mehr, weder im Osten noch im Westen, existierte, nämlich im 17. Jahrhundert."

ökumenische Verpflichtung der evangelischen Kirchen, Frauen vom geistlichen Amt nicht auszuschließen, sondern sie dafür zu ordinieren.

Auch die Lima-Erklärung stellte den Hinweis auf die zunehmende Zahl der Kirchen, die Frauen ordinieren, an erste Stelle. Die vielen Kirchen dagegen, die dies ablehnen, kamen erst an zweiter Stelle. Sie wies darauf hin, daß sich in den Kirchen, die Frauen ordinieren, bestätigt habe, daß Frauen ebenso vielfältige Gaben haben wie Männer, um das Amt auszuüben. Keine Kirche habe Anlaß gehabt, ihre Entscheidung für die Frauenordination zu bereuen. Praktische und theologische Fragen seien durch weitere gemeinsame Studien und Überlegungen zu klären.[191] Geldbach beurteilt diese Haltung in der Frauenordinationsdebatte als Beispiel für das Nebeneinanderher der Limaerklärung, die weder zu Konvergenz noch Konsens in dieser Frage gekommen sei. Wenn der Apostolische Stuhl in seiner Stellungnahme 1987 davon spreche, daß die Offenheit füreinander die Möglichkeit in sich trage, daß der Geist sehr wohl zu einer Kirche durch die andere sprechen könne, sei es Aufgabe der Kirchen, den theologischen Dialog als Dialog der Kirchen weiterzuführen. Geldbach kommentiert dies so: "Implizit heißt das nichts anderes als daß die Kirchen, die Frauen ordinieren und zu allen Leitungsämtern der Kirche zulassen, einen Stellvertreterdienst für diejenigen Kirchen tun, die solches noch immer ablehnen. Aber eine noch so lange und als heilig angesehene Tradition kann deshalb gebrochen werden, weil es der heilige Geist selbst ist, der Tradition und Recht schafft, sie aber auch, wenn es eine verkrustete Situation erfordert, verändert und bricht, um ein Neues zu schaffen. Wenn nicht alles trügt, befinden sich die Kirchen inmitten einer Übergangsphase, in der es gilt, das Charisma der Unterscheidung der Geister zur Anwendung zu bringen."[192]

So ist zu sagen, daß die Entscheidung einzelner reformatorischer Kirchen für die Frauenordination zunächst als Hindernis für eine weitere ökumenische Annäherung vor allem von denen gewertet wurde, die selbst die Frauenordination ablehnten und ablehnen. Jedoch eint die Entscheidung für die Frauenordination inzwischen eine ganze Reihe von Kirchen, z.B. die Mehrzahl der baptistischen, kongregationalistischen, reformierten, lutherischen und methodistischen Kirchen sowie inzwischen auch die altkatholische und die anglikanische Kirche. Die theologischen Dialoge zwischen den Konfessionen über die Frauenordination werden fortgesetzt, wie die Reaktionen auf das Lima-Papier zeigen. Auch viele der LaiInnen und TheologInnen der römisch-katholischen Kirche in Europa und Nordamerika befürworten die Frauenordination. Aus dieser Perspektive ist nicht die Frauenordination als ein Hindernis für die Ökumene anzusehen, sondern die ablehnende Position der Kirchen, die den Leib Christi hierarchisch strukturieren.[193] Sie stellen ihre Tradition - sei

---

191 Vgl. LIMA-ERKLÄRUNG, S. 36f.

192 GELDBACH, Dienst, S. 107. DEUTSCHER ÖKUMENISCHER STUDIENAUSSCHUSS, Ökumene, S. 216, kommt zu folgender Konsequenz: "Eine Neubeschreibung der Amtsfunktionen ist also um des Erhalts der Sache selbst willen erforderlich, die zudem sowohl den kontroversen Überlieferungsbestand wie auch den gesamten Überlieferungsbestand in der Amtsfrage wesentlich differenzierter sehen und wahrnehmen läßt. Warum nur die Beimischungen zum Amt der Kirche aus der Gesellschaft und Kultur der Antike zur Wahrnehmung und zum Verständnis des Amtes erforderlich sein sollen, nicht die aus der Moderne, ist theologisch nicht einsichtig."

193 Der katholische Theologe Diethmar MIETH bezeichnet die Ablehnung der Frauenordination durch das katholische Lehramt als theologisch unbegründet und kommt zu der Schlußfolgerung, daß "diejenigen in der Kirche, welche die Macht und das Recht haben zu entscheiden, objektive Schuld auf sich (laden G.N.), wenn sie Frauen den Zugang zum Priestertum verwehren. (...) Aber es kann sein, daß der Mangel an subjektiver Einsicht in der Kirchenleitung auf die Dauer der Verstockung gleichkommt. Hier gilt es, Schaden von der Kirche abzuwenden. (...) Die Männer der Kirchenleitung können sich jedenfalls nicht hinter 'der Kirche' verstecken, aus der eindeutige Zeichen kommen, die Menschengerechtigkeit zu einem Zeugnis der Glaubwürdigkeit zu machen."(MIETH, Priestertum, S. 99.)

es als Lehr- oder als liturgische Tradition - vor die eschatologische Verheißung der Schrift und nehmen dafür quasi göttliches Recht in Anspruch. Sie unterbinden die innerkirchliche Diskussion darüber und sehen die Spiritualität des eschatologischen Ereignisses allein in der eucharistischen Feier verankert. Sie vertreten eine die Vielfalt biblischer und kirchengeschichtlicher Zeugnisse über das Wirken von Frauen reduziert wahrnehmende Konzeption, die zu einer Anthropologie führt, die das Wesen und die Berufung der Frau aus einer bestimmten Form der Mariologie ableitet.

Umgekehrt sehen LaiInnen und TheologInnen aus allen Konfessionen in der Frauenordination eine heilsame Herausforderung für die Ökumene, daß sich alle Kirchen auf den Weg zur vollen Darstellung der Einheit der Kirche, ja sogar der gesamten Menschheit als einer Gemeinschaft von Frauen und Männer begeben. Aus dieser Perspektive ist die Entscheidung der reformatorischen Kirchen für die Frauenordination und die Reflexion der Erfahrungen mit der Theologinnenpraxis als Dienst an der Ökumene zu sehen.[194]

Eine hoffnungsvolle Perspektive formuliert Gary L.Ward am Ende eines Artikels, der verschiedene Argumentationen pro und contra Frauenordination in den Stellungnahmen ökumenischer Organisationen untersucht: "Overall this generation is witnessing a significant crossroad in the mission and ministry of religious groups worldwide, as new arenas are opened to women. These changes will not just be visibles ones, like seeing a different face behind the pulpit, but also be conceptual ones. The struggle over female clergy has already related significantly with changes in how people interpret the Bible and tradition, and the increasing presence of women will undoubtedly lead to further alterations in how the churches think of themselves and how they act in the world. Only time will reveal the complete dimensions of these transformations."[195]

---

194 Vgl. BEINERT, Überlegungen, S. 66f.: "Bei allen Kirchen jedenfalls ist das Thema auf dem Tisch, wobei die Denkrichtung eindeutig auf ein Überdenken der bisherigen Positionen und Traditionen geht. Das gilt selbst für die orthodoxen Kirchen des Ostens. Auch dadurch wird die Dogmatik gefordert. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil zu bedenken gibt, daß der Heilige Geist sich der ‘getrennten Kirchen und Gemeinschaften’ ‘als Mittel des Heiles’ bedient, so ist zu fragen, ob eine so weitreichende und von einer wachsenden Zahl solcher Gemeinschaften getroffene Entscheidung nicht auch als Appell des Geistes gedeutet werden kann oder muß."

Vgl. dazu auch das Fazit von JENSEN, Frauenordination, S. 104f.: "In der Theorie wird die Frage der Frauenordination von den Kirchenleitungen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen immer noch als ein grundlegendes dogmatisches Problem angesehen. In der ökumenischen Praxis des Dialogs ist es aber zusehends zu einer konkreten Frage der Kirchenordnung geworden, an der die theologische Verständigung nicht scheitern muß. (...) Die Akzeptanz der Ordination von Frauen baut sich von unten auf: Die schrittweise Einführung in einzelnen Regionen, wenn die Zeit dafür reif ist, scheint der beste Weg zu sein. Noch eines sei erwähnt: Wenn es bisher nicht zu heftigeren Auseinandersetzungen gekommen ist, so ist das nicht zuletzt der Geduld der Frauen zu verdanken. Diese verborgene Leidensgeschichte sollte möglichst bald beendet werden. Ein wenig mehr gesunder Streit wird der ökumenischen Verständigung nicht schaden!"

195 WARD, Ordination, S. XXX.

## Thesen zur Dissertation

# Die Kontextualität der Theologinnenarbeit - dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens

von Gerda Ursula Nützel

1. Die theologische Reflexion der Theologinnenarbeit kann sich nicht nur auf die biblischen, kirchengeschichtlichen, dogmatischen und praktisch-theologischen Aspekte beschränken. Sie hat vielmehr die Wechselbeziehung zwischen theologischen Ansätzen und dem jeweils spezifischen sozioökonomischen Kontext, insbesondere der Situation von Frauen in der jeweiligen Gesellschaft, den spezifischen kirchlich-institutionellen Strukturen sowie dem jeweiligen ökumenisch-konfessionellen Kontext wahrzunehmen. Diese Wechselwirkung gilt es sozialethisch, ekklesiologisch und ökumenisch-theologisch zu reflektieren. Die Ergebnisse sind in den interkonfessionellen und interkontextuellen ökumenischen Dialog über die Theologinnenarbeit und die Frauenordination einzubringen.

2. Um diese These zu überprüfen, wurde die Entwicklung der Theologinnenarbeit in drei lutherischen Kirchen untersucht, die in unterschiedlichen sozioökonomischen, kirchlich-institutionellen und ökumenisch-konfessionellen Kontexten existierten.

3. Anstöße zu einer solchen Untersuchung der Kontextualität kirchlich-theologischer Entscheidungen gingen von der ökumenischen Ausbildungsdiskussion, der Vereinigung der Dritte-Welt-Theologinnen (EATWOT) und der feministisch-befreiungstheologischen Theologie aus. Hilfreiche Impulse, vor allem für die Untersuchung der sozioökonomischen Kontextualität, lieferten die feministische Geschichtsschreibung, die Reflexion der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung und die interkulturelle Theoriebildung.

### 1. Die Reflexion der Theologinnenarbeit in der theologischen Literatur

1.1. Erste Überlegungen zur Theologinnenarbeit wurden in der deutschen Theologie seit der Jahrhundertwende angestellt. Liberale Theologen traten für ein eigenständiges innovatives Frauenamt parallel zum geistlichen Amt des Mannes ein, das diesen entlasten sollte. Lutherisch-konfessionelle Theologen lehnten eine Partizipation von Frauen am geistlichen Amt ab, indem sie auf die Gültigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung, auf das paulinische Schweigegebot, auf einzelne Äußerungen Luthers sowie auf die weibliche Psyche verwiesen. Auch die Theologinnen selbst vertraten unterschiedliche Positionen. Die Mehrheit wollte ein geschlechtsspezifisches, dem männlichen Pfarramt untergeordnetes Amt akzeptieren, das Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung einschließen sollte. Eine Minderheit sah keine theologischen Begründungen dafür, die Ausübung des Pfarrberufs durch Theologinnen einzuschränken. Zur Zeit des Nationalsozialismus bejahte die DEK eine Kriegsstellvertretung eingezogener Pfarrer durch Theologinnen, während die BK sich 1942 nach der Auseinandersetzung mit verschiedenen Positionen für ein geschlechtsspezifisches Amt sui generis entschied.

1.2. In der Nachkriegszeit plädierte die Mehrheit der Theologinnen in Deutschland zunächst für ein geschlechtsspezifisches Konzept, das durch die Aspekte erfinderische Liebe, Flexibilität sowie eine stellvertretend-solidarische Existenz gegenüber der Gemeinde charakterisiert sein sollte. Peter

Brunner entwickelte aus seiner Konstruktion einer Kephaleordnung Gott-Christus-Mann-Frau ein Gegenüber von männlichem Hirtenamt und weiblichem Hilfsdienst in der Gemeinde. Dietzfelbinger interpretierte dies christologisch, indem er an Jesu Dienst der Fußwaschung und bei Tisch erinnerte. Andere Theologen, z.B. Wendland, sahen dagegen in den gesellschaftlichen Demokratisierungsprozessen eine Herausforderung zur theologischen Reflexion des Geschlechterverhältnisses, analog zu den Impulsen, die von der Sklavenbefreiungsbewegung ausgegangen waren. Sie erinnerten an reformatorische Überzeugungen, z.B. die Prüfung der Tradition an Schrift und Bekenntnis, das Priestertum aller Gläubigen, die Bedingungen für die kirchliche Einheit nach CA VII und die Leitung der Kirche durch den Geist. Sie sahen in der Diskussion über die Theologinnenarbeit eine Chance zur Resonanz auf die Gleichbegnadung von Mann und Frau in Christus sowie eine Herausforderung zur christologisch begründeten Neugestaltung kirchlicher Strukturen. Sie warnten davor, daß eine Verweigerung gegenüber der Frauenordination um einer Übereinstimmung willen mit den anderen beiden Großkirchen und entgegen der eigenen theologischen Grundlagen sich als Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums durch die reformatorischen Kirchen erweisen könnte.

1.3. Seit ihrer weitgehenden rechtlichen Gleichstellung mit den männlichen Amtsbrüdern suchen viele Theologinnen nach Möglichkeiten, nicht zuletzt aufgrund von Impulsen der feministischen Theologie, innovativ auf Theologie und Kirche einzuwirken. Sie streben nach partnerschaftlicher Kooperation zwischen Amt und Gemeinde und plädieren für ein neues Verhältnis zwischen Beruf und Privatleben. Mit anderen Frauen in Kirche und Gesellschaft suchen sie nach neuen Formen kirchlicher Frauenarbeit sowie nach einem eindeutigen sozialen, politischen und ökumenischen Engagement. Sie hoffen auf eine Erneuerung der theologischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Denk- und Sprachformen.

1.4. Historisch-systematische Reflexionen brachten verschiedene Aspekte zur Sprache, die in jeweils unterschiedlich beurteiltem Maße zur Entwicklung der Theologinnenarbeit beigetragen haben, z.B. die Praxis von Theologinnen als Schrittmacher für die theologische Diskussion (Senghaas-Knobloch), den Pfarrermangel und die Neubesinnung auf die lutherische Anthropologie, Ekklesiologie und Hermeneutik (Bertinetti, Reichle, Globig), die Bedeutung einer geschlechtsspezifischen pastoralen Identität (Wagner-Rau), die Suche nach Freiräumen durch partielle subjektive Überschreitungen von Geschlechterstereotypen (Hummerich-Diezun, Bieler), die Kritik der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (Enzner-Probst), die Analyse kirchlicher Institutionalisierungsprozesse und ihrer gesellschaftlichen Analogien (Field-Bibb).

1.5. Die ökumenische Diskussion im Rahmen des ÖRK machte in den 60er Jahren die ablehnende Haltung gegenüber der Frauenordination auf seiten der anglikanischen und der orthodoxen Kirchen aufgrund deren konfessioneller Überzeugungen und kirchlicher Tradition deutlich. Als Kriterien für die weitere ökumenische Diskussion wurden die Gleichheit von Mann und Frau in Christus, die Suche nach einer wahren Erneuerung von Kirche und Welt, die Interpretation biblischer Aussagen im biblischen Gesamtzusammenhang, im historischen Entstehungskontext und im eschatologischen Horizont formuliert. Aufgabe der Kirche sei es, den Leib Christi zu erbauen. 1980 machte eine Analyse des ÖRK auf die fortbestehenden Differenzen in anthropologischer, ekklesiologischer und sozialethischer Hinsicht aufmerksam. In der Diskussion über die Frauenordination sieht der ÖRK eine Chance, die Trennung am Tisch des Herrn aufzuheben und die Vielfalt der Amtstraditionen neu zu bedenken.

1.6. Eine Untersuchung des LWB aus dem Jahre 1980 stellte eine Akzeptanz der Frauenordination in der Hälfte der LWB-Mitgliedskirchen fest. Sie machte auf die besondere Bedeutung der kirchlich-institutionellen Strukturen bei der Entscheidungsfindung aufmerksam, z.B. die Abhängigkeit von lokaler oder episkopaler Akzeptanz, die Zölibatsforderung, die Zuweisung geschlechtsspezifischer Arbeitsfelder und die Ablehnung von Frauen für Leitungsämter. Als Ziel des Engagements des LWB formulierte 1990 die Vollversammlung des LWB in Curitiba, daß in allen Mitgliedskirchen Frauen der Weg zum ordinierten Amt offenstehen solle.

**2. Die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKiB)**

2.1. Der sozioökonomische Kontext war in der Weimarer Republik durch eine Verbesserung der Bildungswege und durch qualifizierte Berufsmöglichkeiten für Frauen sowie durch den Grundsatz der rechtlichen Gleichheit der Geschlechter geprägt. Im Nationalsozialismus wurde die Arbeitskraft von Frauen in rassistisch differenzierter Weise genutzt. Nach 1945 entstanden in der Bundesrepublik als frauenspezifische Arbeitsformen zunächst die Teilzeitarbeit und in den 80er Jahren flexible ungeschützte Arbeitsplätze. Ein weitgehend geschlechtsunspezifisches Recht und eine weiterhin geschlechtshierarchische Arbeitsteilung in der Praxis prägen die Gegenwart.

2.2. Der kirchliche Kontext war von einer lutherischen Konfessionalisierung und der Tendenz zur eigenständigen institutionellen Konstitutierung im 19. Jahrhundert bestimmt. Letztere setzte sich in der neuen staatskirchenrechtlichen Situation nach 1918 fort. Im Nationalsozialismus wurde gegen NS-Gleichschaltungsversuche eine "intakte Kirche" aufrechterhalten. Nach 1945 erfolgte der Wiederaufbau einer lutherischen Volkskirche. Ab Mitte der 70er Jahre setzte die ELKiB innovative Akzente, z.B. hinsichtlich der Personalstruktur, der Beteiligung von Frauen und der ökumenischen Beziehungen.

2.3. Die geschichtliche Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELKiB begann mit der Teilnahme von Theologinnen an kirchlichen Examina in den 20er Jahren. Mitte der 30er Jahre gründeten sie den bayerischen Theologinnenkonvent. 1938 erstellten sie gemeinsam die Denkschrift "Das Amt der Theologin". Erst 1944 wurde das bayerische Vikarinnengesetz verabschiedet. Bis dahin arbeiteten die Theologinnen in individuell organisierten Anstellungsverhältnissen.

2.4. Nach der Novellierung des Vikarinnengesetzes 1954 setzten sich die Theologinnen und Landesbischof Meiser in den 50er und 60er Jahren damit auseinander, ob und wie ein geschlechtsspezifisches Amt sui generis zu gestalten sei. Die Theologinnen strebten vor allem eine Übertragung der Sakramentsverwaltung an. Der bayerische Landeskirchenrat lehnte die Impulse zur Gleichstellung der Theologinnen im Rahmen der VELKD und der EKD ab. Entscheidend für die Weiterentwicklung des Theologinnenrechts in Bayern war das intensive und kontinuierliche Engagement der Landessynode, der kirchenreformerischen Gruppierungen sowie des Theologinnenkonvents.

2.5. Die Entscheidung der Theologinnen und der Mehrheit der SynodalInnen für die Frauenordination in der ELKiB im Jahre 1975 geschah im Dissens zum bayerischen Landesbischof, der seine Amtszeit daraufhin vorzeitig beendete. Die theologische Auseinandersetzung führten vor allem die synodalen Arbeitsgruppen, in denen sich jeweils BefürworterInnen bzw. Gegner der Frauenordination zusammenfanden. Dem Gewissensschutz der Gegner sollte der Vetoparagraph dienen, der einem

Pfarrkollegen bzw. der Mehrheit des Kirchenvorstandes einen Einspruch gegen die Bewerbung einer Pfarrerin zugestand.

2.6. In den Jahren 1975 bis 1990 wurden flexible und partnerschaftliche pastorale Anstellungsformen für Männer und Frauen gesucht und mit Hilfe des Erprobungsgesetzes in die Praxis umgesetzt. Geschlechtsspezifische Regelungen wurden hinsichtlich des Erziehungsurlaubs und der Weitergeltung des Vetoparagraphen diskutiert. Durch den sogenannten 100%-Beschluß kam es zur verordneten Einschränkung des Dienstverhältnisses verheirateter Theologinnen mit erwerbstätigem Ehepartner. Die Ordination für den ehrenamtlichen Dienst wurde eingeführt. Der Theologinnenkonvent setzte sich mit anderen kirchlichen Gruppierungen für eine Verbesserung der kirchlichen Arbeitsbedingungen insbesondere für Frauen ein.

2.7. Der durch die Frauenbewegung erkämpfte Zugang zur akademischen Bildung von Frauen war die Voraussetzung für die Existenz akademisch gebildeter Theologinnen. Auch in anderer Hinsicht orientierte sich die ELKiB an der gesellschaftlichen Entwicklung der Frauenarbeit, teilweise mit Verzögerungen oder unter Beibehaltung geschlechtsspezifischer Regelungen über die Phase deren staatlicher Geltung hinaus, z.B. hinsichtlich der Zölibatsregelung und der Besoldungsreduzierung. Die Beschränkung des Anstellungsverhältnisses eines TheologInnenehepaares auf den Umfang einer Stelle, die Gewährung des Erziehungsurlaubs unter bestimmten Bedingungen sowie die - wenn auch inzwischen limitierte - Ablehnung der Bewerbungsmöglichkeit von Pfarrerinnen auf bestimmte Stellen mit Hilfe des Vetoparagraphen sind solche bis heute rechtlich möglichen Diskriminierungen, die in Widerspruch zum Gleichheitsgebot des Grundgesetzes stehen. Allerdings stimmen sie teilweise mit der gesellschaftlichen Bewertung von Frauenarbeit überein. Durch ihre Ausbildung, die Tradition des Berufsstandes und die Besoldung gehören die bayerischen Theologinnen der bürgerlichen Mittelschicht an. Sie haben in ihrer Arbeit vor allem mit einheimischen Frauen verschiedener Altersstufen, Arbeits- und Lebensformen zu tun.

2.8. Als förderlich für die Entwicklung der Theologinnenarbeit auf der kirchlich-institutionellen Ebene der ELKiB erwies sich die Vielzahl der Beteiligten an der Diskussion und Entscheidungsfindung. Einen entscheidenden Part hatte der bayerische Theologinnenkonvent als offizieller Ansprechpartner, der kollektiv jeweils weiterführende Konzeptionen der Theologinnenarbeit entwickelte und sie theologisch reflektierte. Die LaiInnen in der Landessynode mit ihrer Reflexion über die Relevanz gesellschaftlicher Veränderungen für die Kirche und die kirchenreformerischen Gruppen und Institutionen, die die theologischen Argumente in die Öffentlichkeit brachten, bewirkten weiterführende Schritte auf dem Weg zur vollen Partizipation von Frauen am geistlichen Amt in der ELKiB. Die ausschließlich von Männern und die insbesondere von Theologen besetzten kirchenleitenden Organe Landesbischof und Landeskirchenrat wirkten sich lange Zeit eher hinderlich für die Entwicklung der Theologinnenarbeit aus. Sie wollten das traditionelle Pfarrerberufsbild und die Nähe zu den anderen Konfessionen wahren. Der demokratische staatskirchenrechtliche Kontext der Weimarer Republik und dann der Bundesrepublik erwies sich für die Entwicklung der Theologinnenarbeit in Bayern als förderlich.

2.9. Die theologischen Aspekte der Theologinnenarbeit wurden vor allem im Rückgriff auf Schrift und Bekenntnis geklärt, die als Entscheidungshilfen für die aktuelle Situation befragt wurden.

Zu innovativen Erkenntnissen kam es vor allem hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses. Anfangs hatten auch die Theologinnen ein patriarchales Verständnis. Dieses wandelte sich bei den

Theologinnen, der Mehrheit der SynodalInnen und schließlich auch nach einem Personenwechsel im Bischofsamt zu einem egalitär-partnerschaftlichen Modell. Diesem lag die Einsicht in die Gottebenbildlichkeit und Gleichbegnadung beider Geschlechter sowie in ihre gemeinsame Teilhabe am Leib Christi als Erfüllung der eschatologischen Verheißung zugrunde.

Ein entscheidender Beitrag ist auch der Reflexion der biblisch-hermeneutischen Kriterien zuzuschreiben. Die BefürworterInnen wandten die historisch-kritische Methode an und stellten das lutherische Kriterium, "was Christum treibet", in den Mittelpunkt. Die Gegner blieben bis zur Gegenwart bei einer fundamentalistischen Exegese.

Hinsichtlich des Amtsverständnisses kam es nach verschiedenen Versuche einer Differenzierung des geistlichen Amtes, die sich letztlich doch als geschlechtshierarchisch erwiesen, zur Erinnerung an die lutherische Charakterisierung des einen ordinierten Amtes als Beauftragung zu öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Damit wurde die Übertragung der Sakramentsverwaltung ohne Ordination zurückgewiesen, aber auch die Charakterisierung des Amtes durch das männliche Geschlecht des Amtsträgers. Das Pfarrberufsbild veränderte sich durch die Flexibilisierung der Arbeitszeiten und durch neue Konzepte der Verbindung von Beruf und Privatleben.

Das Kirchenverständnis reflektierten die Theologinnen christologisch-hierarchiekritisch gegenüber einer hierarchischen Ekklesiologie von Landeskirchenrat und Landesbischof. Im Konfliktfall kam es zur Machtfrage zwischen Landessynode und Landesbischof, die zugunsten der Entscheidungskompetenz der Synode beantwortet wurde.

Hinsichtlich der ökumenischen Auswirkungen der Entscheidung für die Frauenordination wiesen die Theologinnen und manche ihrer Unterstützer darauf hin, daß nach lutherischem Bekenntnis für die kirchliche Einheit nicht die Übereinstimmung in allen Ordnungen nötig sei.

Als Konfessionsspezifika betonte die Kirchenleitung eher ordnungstheologische Aspekte, die Theologinnen dagegen eher befreiende Elemente, wie das Priestertum aller Gläubigen, die Rechtfertigung aus Gnade und die Bibel als Richtschnur, nicht die Tradition.

Ein innovativer Impuls ging auch von der Reflexion des sozialethischen Aspektes aus. Landesbischof und Landeskirchenrat verstanden bis in die 70er Jahre die Bewahrung der traditionellen, patriarchalen und hierarchischen Ordnung als ihre Aufgabe. Sie lehnten die gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen ab. Nach 1975 befürworteten auch sie prinzipiell eine differenzierte Bewertung. Die kirchlichen Ordnungen, z.B. für berufstätige Theologinnen mit Familie, sollten ein Modell für die Gesellschaft darstellen. Insbesondere hinsichtlich der Anstellungsverhältnisse für TheologInnenehepaare kam es jedoch zu einer Rückkehr zu restringierenden Regelungen. Die Theologinnen plädierten für eine kontinuierliche, differenzierte Analyse der gesellschaftlichen Realität und wollten eine Brückenfunktion einnehmen, um Gemeindeglieder bei der Verarbeitung des gesellschaftlichen Transformationsprozesses zu unterstützen.

## 3. Die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs

3.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in der DDR war durch das sozialistische Emanzipationsleitbild bestimmt, daß die Partizipation an der Erwerbsarbeit Frauen zu einer selbständigen Existenz verhelfe. In den Jahren 1945 bis 1960 stieg vor allem der Umfang der weiblichen Erwerbstätigkeit. Von 1961 bis Anfang der 70er Jahre standen Bestrebungen zur Qualifizierung von Frauen im Vordergrund. Ab Mitte der 70er Jahre bis zum Ende der DDR wurde vor allem die Erledigung

der reproduktiven Aufgaben für Mütter durch Freistellung von der Erwerbsarbeit zu erleichtern versucht. Gleichzeitig stellte eine Minderheit von Frauen das sozialistische Emanzipationsleitbild in Frage.

3.2. Im kirchlichen Kontext fand ein Transformationsprozeß von einer obrigkeitsfixierten Landeskirche zu einer lutherisch-konfessionellen Volkskirche in der Weimarer Republik statt. Zur Zeit des Nationalsozialismus trennte sich die Bekennende Kirche von der DC-dominierten Kirchenleitung. Nach 1945 verstand sich die ELLM zunächst als Gegenüber zum sozialistischen Staat und als Bindeglied der lutherischen Kirchen in Deutschland. Ab 1970 suchte sie als Minderheitenkirche im säkular-dominierten Umfeld im Rahmen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR nach einem neuen kirchlichen Selbstverständnis.

3.3. Die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der ELLM begann aufgrund einer Umfrage der DEK in allen deutschen evangelischen Landeskirchen in den 20er Jahren und führte zu ersten kirchenrechtlichen Regelungen. Die ersten voll ausgebildeten Theologinnen hatten aufgrund ihrer Beteiligung an der Bekennenden Kirche provisorische Arbeitsverhältnisse.

3.4. Auch nach 1945 bemühte sich die ELLM um landeskirchenübergreifende Kooperation, vor allem auf der konfessionellen Ebene der VELKD und der VELK-DDR. Dies betraf sowohl die Bemühungen um eine geschlechtshierarchische Konzeption der Theologinnenarbeit als auch die Regelung von Einzelfragen (Amtskleid, Vikarinnenseminar, Lohnreduzierung).

3.5. Das Theologinnengesetz von 1965 sah als Kompromiß zwischen Synode und Landesbischof einen "doppelten Weg" vor, der sowohl die Einsegnung als auch die Ordination von Theologinnen ermöglichte. Da er sich in der Praxis nicht bewährte, wurden die Theologinnen 1972 ihren männlichen Amtskollegen weitgehend gleichgestellt.

3.6. Geschlechtsspezifische Aspekte blieben erhalten als Möglichkeit zu Teilzeitarbeit und zur Beurlaubung aus familiären Gründen, zu Anstellungsformen mit staatlicher Sozialversicherung, vor allem für verheiratete Theologinnen, und in der Suche nach befriedigenden Arbeitsformen für TheologInnenehepaare.

3.7. Der Bezug der Theologinnenarbeit zur sozioökonomischen Situation von Frauen in ihrer Gesellschaft sah in der Weimarer Republik so aus, daß in der Kirche eine Bereitschaft bestand, über kirchliche Konsequenzen aus der gesellschaftlichen Gleichstellung der Frauen nachzudenken. Die veränderte frauenpolitische Position des Nationalsozialismus wirkte sich auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit nicht direkt aus, da nur einzelne Theologinnen in improvisierter Form arbeiteten. Nach 1945 war Landesbischof Beste um eine Distanz zur gesellschaftlichen Entwicklung bemüht und lehnte eine Gleichstellung im pastoralen Beruf ab. In der Praxis blieben jedoch auch im gesellschaftlichen Bereich geschlechtsspezifische Arbeitsfelder und geschlechtshierarchische Lohndifferenzen erhalten. Seit 1970 gab es in Kirche und Gesellschaft Möglichkeiten für eine Verbindung von Beruf und Familie in Form geschlechtsspezifischer Einschränkungsmöglichkeiten der Berufsarbeit. Während die Frauen im gesellschaftlichen Bereich intensiv organisiert waren, hatten die Theologinnen jahrzehntelang lediglich einen informellen Zusammenschluß. Zu nichtkirchlichen Frauen hatten sie wenig Kontakt. Sie strebten eine Angleichung ihrer Arbeitsbedingungen an die anderer kirchlicher MitarbeiterInnen an. Ihre Ausbildung und teilweise auch ihre Wohnungen, den Dienstwagen und die

Möglichkeit zu internationalen Kontakten empfanden manche Theologinnen als Privilegien gegenüber anderen Frauen in der Gesellschaft und versuchten, damit bewußt umzugehen.

3.8. Während sich zur Zeit der Weimarer Republik sich alle kirchenleitenden Organe in der ELLM prinzipiell aufgeschlossen gegenüber der Theologinnenarbeit zeigten, suchten nach 1945 Landesbischof Beste und der Oberkirchenrat, die Entwicklung der Theologinnenarbeit zu behindern. Vor allem das Engagement der Landessynode mit ihrem Interesse an einer Förderung der kirchlichen Arbeit führte zu einer schrittweisen Verbesserung der Bedingungen für die Theologinnenarbeit. Nach der Integration der Theologinnen ins Pfarrerdienstrecht 1972 befaßten sich vor allem Landesbischof Rathke und einzelne Referenten z.B. mit Regelungen für die Verbindung von Beruf und Familie. Die Mecklenburgische Pastorenschaft engagierte sich vor allem in den 50er Jahren für eine Gleichstellung der Theologinnenarbeit. Einzelne Landessuperintendenten erweiterten im konkreten Fall das Arbeitsfeld von Theologinnen. Die Gegner riefen den Status confessionis aus, als die Frauenordination im Einzelfall möglich wurde. Die Suche nach gemeinsamen Regelungen der lutherischen Landeskirchen verhinderte zeitweise eine frühzeitigere oder weiterreichendere mecklenburgische Regelung. Die staatskirchenrechtliche Situation wirkte sich zur Zeit der Weimarer Republik durch die Konstituierung kirchlicher Verfassungsorgane förderlich aus. Die Kirchenspaltung zur Zeit des Nationalsozialismus und die abgrenzende Haltung gegenüber der sozialistischen Gesellschaft in der DDR verhinderten dagegen eine öffentliche Diskussion unterschiedlicher Positionen. Landesbischof Rathke öffnete sich dann für die Übernahme einiger staatlicher Regelungen zur Entlastung berufstätiger Mütter. Vor allem in der Zeit nach 1945 beteiligten sich die Theologinnen an der Erneuerung kirchlicher Arbeitsfelder, z.B. Anstaltsseelsorge, Frauenarbeit, Gemeindediakonie und Katechetik. Der Pfarrermangel führte zu einer Erweiterung der Gemeindearbeit der Theologinnen in der Praxis. Die selbstverständlicher werdende Beteiligung von Frauen an kirchenleitenden Ämtern wirkte sich förderlich auf die Entwicklung der Theologinnenarbeit aus.

3.9. Wichtige theologische Klärungen fanden im Verlauf der Diskussion über die Theologinnenarbeit hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses und des Amtsverständnisses in der ELLM statt. Die anthropologische Diskussion über das evangelisch-lutherische Verständnis des Geschlechterverhältnisses entwickelte sich von der Übernahme der bürgerlichen Konzeption über eine Phase differenter Auffassungen (geschlechtshierarchisch, komplementär, egalitär) zu einer Bejahung der egalitären Konzeption, die sich als in Übereinstimmung mit der auf Befreiung der Frauen ausgerichteten neutestamentlichen Botschaft verstand.

Hinsichtlich des Amtsverständnisses unterschied die ELLM zuerst zwischen dem vollen männlichen Amt und dem besonderen weiblichen Amt. Im Laufe der Diskussion verstärkte sich zunächst die geschlechtsspezifische Differenzierung, indem Frauen lediglich zu einem pastoralen Dienst ohne Leitungsbefugnisse ordiniert werden sollten. Die Theologinnen wollten durch alternative Formen des Amtes zu dessen Erneuerung beitragen. Letztlich hielten alle an der Bekenntnisaussage in CA VII fest, die das ordinierte Amt durch die öffentliche Wortverkündigung und die rechte Sakramentsverwaltung charakterisiert, und nicht durch das männliche Geschlecht. Gewisse Veränderungen ergaben sich im Amtsverständnis durch die Möglichkeit der Mitarbeit im zeitlich eingeschränkten oder unterbrochenen Dienstverhältnis.

Hermeneutisch herrschte in allen Phasen der Diskussion ein historisch-kritischer Umgang mit den biblischen Zeugnissen vor. Hinsichtlich des kirchenrechtlichen Aspekts gab es unterschiedliche Auf-

fassungen, wie mit der Differenz zwischen Recht und Praxis umgegangen werden sollte. In der Reflexion des ökumenischen Aspektes setzte sich die Auffassung durch, daß nach CA VII zur Einheit der Kirche die öffentliche Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung ausreichend sind. Die Theologinnen bewerteten zentrale Aspekte der lutherischen Theologie positiv, eine konfessionalistische kirchliche Praxis dagegen eher negativ.

In der sozialethischen Reflexion gab es verschiedene Auffassungen darüber, ob die Kirche der gesellschaftlichen Entwicklung wehren müsse oder ob sie daraus Anstöße für eine eigene Neugestaltung entnehmen könne. Daß die Bewahrung der Tradition in bestimmten Situationen nicht ausreicht, machte ein Hinweis auf die Herausforderung durch den Arierparagraphen deutlich, der im Nationalsozialismus zu neuen und eigenständigen kirchlichen Entscheidungen in Erinnerung an Gal 3 nötigte.

**4. Die Entwicklung der Theologinnenarbeit in der Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB)**

4.1. Die sozioökonomische Situation von Frauen in Brasilien ist seit der Eroberung Brasiliens durch hierarchische Differenzen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Klasse und der ethnisch-kulturellen Herkunft bestimmt. Die Frauenerwerbstätigkeit, insbesondere auch die verheirateter Frauen der Mittelschicht, ist seit den 70er Jahren enorm gestiegen. Ein Resultat des klassenübergreifenden Engagements der Frauenbewegung für die Rückkehr zur Demokratie war die deutliche Verbesserung der rechtlichen Situation von Frauen. Real sind allerdings weiterhin erhebliche geschlechts-, klassen- und ethnohierarchische Differenzen festzustellen, z.B. hinsichtlich der Ausbildung, Berufsfelder und Entlohnung.

4.2. Der kirchliche Kontext entwickelte sich von einer kirchlichen Situation, die durch relativ autonome Gemeinden deutscher evangelischer Einwandererfamilien bestimmt war, über den Zusammenschluß der regionalen Synoden in Südbrasilien zu einer auf nationaler Ebene tätigen lutherisch-konfessionell geprägten Kirche. Die IECLB bestimmte insbesondere ab 1970 ihre kontextuelle Identität in Auseinandersetzung mit der brasilianischen Realität und in ökumenischer Kooperation neu.

4.3. Die Diskussion über die Theologinnenarbeit begann in der IECLB Ende der 60er Jahre aufgrund des Theologiestudiums der ersten Frauen mit einem pastoralen Berufsziel an der kirchlichen Hochschule der IECLB. Ab Mitte der 70er Jahre gingen die ersten Pastorinnen ohne geschlechtsspezifische rechtliche Regelungen ins Gemeindepfarramt.

4.4. Die Arbeitskonzeption der Mehrheit der Theologinnen, die von Ende der 70er bis Mitte der 80er Jahre in den pastoralen Beruf gingen, war wie die ihrer männlichen Kollegen von einer befreiungstheologischen Option geprägt. Sie strebten danach, in alternativen Arbeitsfeldern außerhalb traditioneller Gemeinden mit Marginalisierten zu arbeiten. Die IECLB beschloß daraufhin 1983 die Zulassung "neuer Formen des Pastorats".

4.5. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre suchten die Theologinnen, z.B. bei ihren Treffen mit Studentinnen und Katechetinnen, nach feministisch-befreiungstheologischen Konzeptionen für die pastorale Arbeit mit Frauen, sei es in alternativen Arbeitsfeldern, in traditionellen Gemeinden oder auf übergemeindlicher Ebene in Kooperation mit der kirchlichen Frauenhilfe. Sie kritisierten die frauendiskriminierenden Arbeitsbedingungen und bemühten sich um eine feministisch-ökumenische Vernetzung auf nationaler und internationaler Ebene.

4.6. Die gesellschaftlichen Tendenzen, die Ausbildung von Frauen und ihre qualifizierte Erwerbsarbeit zu fördern, allerdings in geschlechtsspezifischen Arbeitsfeldern und unter Inkaufnahme frauendiskriminierender Arbeitsbedingungen, prägten auch die Theologinnenarbeit. So stieg die Frauenquote an der kirchlichen Hochschule Ende der 80er Jahre auf über 50%. Ihr Anstellungsverhältnis entsprach dem ihrer männlichen Kollegen, jedenfalls wenn sie ledig oder nicht mit einem Pfarrer verheiratet waren und in einer traditionellen Gemeinde arbeiteten. Problematisch war die Finanzierung und Vertretung während des Mutterschaftsurlaubs aufgrund des Selbständigenstatus brasilianischer PfarrerInnen. Bei TheologInnenehepaaren erhielt die Theologin selten eine volle Stelle - im Unterschied zur gesellschaftlichen Situation - und wurde oft nur mit einem geringen Beitrag in der staatlichen Sozialversicherung statt in der Pfarrerkasse versichert. Ihre privilegierte Situation als Frauen der Mittelschicht aufgrund des sozioökonomischen Status des Pfarrberufs wollten viele Theologinnen für ein bewußtes Engagement der Solidarität und der Ermutigung zur Unterstützung marginalisierter Frauen nutzen.

4.7. Den Einfluß des kirchlich-institutionellen Kontextes machten vor allem die Entscheidungen der kirchlichen Verwaltung und einzelner kirchenleitender Personen auf nationaler oder regionaler Ebene deutlich. Von deren Zustimmung hing die Zulassung von Frauen zum Theologiestudium an der kirchlichen Hochschule und dann zu ihren ersten pastoralen Arbeitsfeldern ab. Die synodale Ebene war relativ wenig beteiligt, da keine geschlechtsspezifischen Regelungen verabschiedet wurden. 1983 befürwortete der Leitungsrat der IECLB 1983 die alternativen Pastoratsformen, die eine Kommission entwickelt hatte, an der auch Theologinnen beteiligt waren. Die kirchliche Hochschule war eine wichtiger Ort für öffentliche Stellungnahmen, für Analysen sowie für die Organisation von Protestaktionen zugunsten der Theologinnenarbeit. Die Kooperation mit den männlichen Kollegen erwies sich oft als schwierig, da manche die Theologinnen als Konkurrenz betrachteten. Die Entscheidung der IECLB für die Mitarbeit von Frauen im pastoralen Amt sah die Kirchenleitung nicht als ökumenisches Problem an, sondern als Chance zur ökumenischen Profilierung der IECLB auf nationaler und internationaler Ebene. Viele der Theologinnen suchten in ihren Arbeitsfeldern nach ökumenischer Kooperation. Die staatskirchenrechtliche Situation hatte wenig Einfluß. Die Theologinnen engagierten sich für die Konzeption und Erprobung neuer pastoraler Arbeitsformen entsprechend den gesellschaftlichen Herausforderungen und mit einer Option für die Befreiung der Marginalisierten, insbesondere der Frauen. Der Einfluß der kirchlichen Situation von Frauen auf die Theologinnenarbeit war aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses der Frauenrolle ambivalent.

4.8. Die Reflexion der theologischen Aspekte der Theologinnenarbeit in der IECLB führte vor allem hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses, der sozialethischen Reflexion und des Amtsverständnisses zu neuen Konzeptionen. Es fanden sich egalitäre, komplementäre und feministisch-theologische Konzeptionen der Geschlechterdifferenz. Biblisch-hermeneutische Einwände waren nicht vorhanden. Statt dessen wurde die Hoffnung geäußert, daß durch die Mitarbeit der Theologinnen im pastoralen Amt die Gottebenbildlichkeit beider Geschlechter und bestimmte biblische Frauentraditionen besser zum Ausdruck kommen würden. Hinsichtlich des Amtsverständnisses wurde in Erinnerung an Kategorien der lutherischen Theologie ein auf Konvivenz mit den Gläubigen sowie auf demokratischen Entscheidungsformen beruhendes Kirchenverständnis entwickelt. Ein für Experimente offenes Kirchenrecht sollte die Erprobung neuer Formen ermöglichen. In ihren sozialethischen Reflexionen gingen Kirchenleitung und Theologinnen davon aus, daß Kirche und Gesellschaft von

machistischen Strukturen geprägt seien und die Kirche die Aufbruchstendenzen in der Gesellschaft zum Anlaß für eigenes Handeln nehmen sollte. Die Theologinnen formulierten als Ziel ihrer pastoralen Arbeit die Befreiung der Frauen in Kirche und Gesellschaft. Dafür war ihrer Meinung nach eine Veränderung der sozioökonomischen und kirchlich-institutionellen Kontextbedingungen auf nationaler und internationaler Ebene nötig.

## Resümee: Die Kontextualität der Theologinnenarbeit

### 5. Thesen zur sozioökonomischen Kontextualität

5.1. Ein wichtiger Impuls zur Entwicklung der Theologinnenarbeit war in allen drei Kontexten die gesellschaftliche Entwicklung, auch Frauen den Zugang zu einer qualifizierten Ausbildung und Berufstätigkeit zu eröffnen. Erst die Existenz akademisch gebildeter Theologinnen bzw. der Wunsch von Frauen, an einer kirchlichen Ausbildungsstätte Theologie zu studieren, führten zu kirchenleitenden Überlegungen hinsichtlich der Partizipation von Frauen am geistlichen Amt.

5.2. Ihre sich dem jeweiligen sozioökonomischen Kontext anpassende oder die Orientierung an ihm ablehnende Haltung begründeten die Kirchenleitungen sozialethisch, aufgrund ihrer Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungen aus volkskirchlichem Verständnis bzw. aufgrund ihrer distanzierten Haltung gegenüber dem sozioökonomischem Kontext aus bekenntniskirchlicher Überzeugung. Die anthropologischen Vorstellungen speiste ein Frauenbild, das sich auf die biblischen Unterordnungsgebote gegenüber Frauen und auf das bürgerliche Frauenbild gründete. Dieses charakterisiert Frauen als Wesen, die vom Mann physisch und psychisch abhängig sind. Sie bringen vor allem im familiären Bereich ihre Qualitäten zur Geltung.

5.3. Biblisch-hermeneutisch war für den auf Abgrenzung ausgerichteten Argumentationstyp ein fundamentalistischer Umgang mit der Bibel bestimmend. Der auf Anpassung an die gesellschaftliche Entwicklung abzielende Argumentationstyp bezog sich auf die liberaltheologische Auffassung einer historischen Distanz und Unvergleichbarkeit zwischen der Gesellschaft zur Zeit Jesu und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation. Er interpretierte diese Entwicklung als Fortschrittsgeschichte nicht zuletzt unter dem Einfluß des Christentums.

5.4. Eine veränderte Reflexion der sozioökonomischen Kontextualität der Theologinnenarbeit in unserer Gegenwart ist aufgrund der neueren sozialethischen, anthropologischen und hermeneutischen Erkenntnisse nötig und möglich, die teilweise im Zusammenhang mit der Reflexion über die Theologinnenarbeit gewonnen wurden. Hinsichtlich des sozialethischen Aspektes machten die Auseinandersetzungen um die politische Theologie bzw. Befreiungstheologie deutlich, daß die biblische Botschaft ChristInnen nicht generell zu einem auf Anpassung oder Distanz gegenüber der Gesellschaft ausgerichteten Verhalten aufruft, sondern zu einer kritischen Wahrnehmung und Erneuerung der Welt ermutigt, inspiriert vom Beispiel Jesu Christi und der von Gott verheißenen Gerechtigkeit seines Reiches. Neuere anthropologische Überlegungen, insbesondere feministisch-befreiungstheologische Ansätze kritisieren die Konstruktion eines fixen Frauenbildes bzw. Geschlechterverhältnisses. Grundlage für anthropologische Überlegungen sollen vielmehr die biblischen Aussagen von der Gottebenbildlichkeit und Gleichbegnadung beider Geschlechter sein. Die Differenzen zwischen Frauen aufgrund ihrer Unterschiede in Alter, Lebensform, sozialem Status und ethnischer Herkunft sollen wahrgenommen werden. Hierarchische Strukturen sind zu kritisieren und zu verändern. Frauen und

Männer sollen nach Möglichkeiten für ein gutes und gerechtes Leben suchen, das ein Engagement im beruflichen und im familiären, im individuellen und im gesellschaftlichen Bereich zuläßt.

5.5. Die Durchsetzung der historisch-kritischen Methode gegenüber fundamentalistischen bzw. liberal-theologischen Hermeneutiken förderte eine Reflexion des Vorverständnisses der jeweiligen ExegetInnen und eine sozialgeschichtliche Rekonstruktion, z.B. hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern in den biblischen Texten im Vergleich zu den im damaligen Kontext anzutreffenden Positionen. So ist die Widersprüchlichkeit bei Paulus nicht mehr im Sinne einer Dominanz der Unterordnungsgebote und sind die Schweigegebote nicht mehr als nachpaulinische Glossen zu interpretieren, sondern als Zeugnis der Auseinandersetzung um das Geschlechterverhältnis in urchristlicher Zeit, zu der Paulus eine ambivalente Position bezogen hat.

5.6. Angesichts dieser Einschätzung sind die ChristInnen in den reformatorischen Kirchen zu eigenen hermeneutischen Entscheidungen herausgefordert. Für diese sind ausschlaggebend das hermeneutische Kriterium Luthers, "was Christum treibet", das christologische Bekenntnis zur Befreiung aus Unterdrückungsstrukturen sowie Jesu Verhalten gegenüber Frauen, das gesellschaftliche Grenzen und traditionelle Lebensformen in aufsehenerregender Weise überschritt.

5.7. Folgende pastoralethische Konsequenzen können aus dieser Reflexion der sozioökonomischen Kontextualität der Theologinnenarbeit gezogen werden: Die berufliche Partizipation am geistlichen Amt soll Frauen und Männern mit unterschiedlichen Lebensformen offenstehen. Die Regelungen für ihre pastorale Arbeit sollen einerseits die Spezifika des geistlichen Berufs berücksichtigen. Andererseits sollen sie auch eine das christologische Bekenntnis "Hier ist nicht männlich noch weiblich" ausstrahlende Wirkung auf den sozioökonomischen Kontext haben, im Sinne einer phantasievollen Ermutigung zur Transformation geschlechtshierarchischer Strukturen - gerade auch in Zeiten hoher gesellschaftlicher Arbeitslosigkeit sowie sinkender kirchlicher und staatlicher Finanzmittel.

**6. Thesen zur kirchlich-institutionellen Kontextualität**

6.1. Zuerst reagierten einzelne kirchenleitende Personen und Vertreter der kirchlichen Verwaltungen auf die Anfragen einzelner Theologinnen und den Zusammenschluß von Theologinnen. Synodale Entscheidungsorgane, in denen auch Laien und Laiinnen vertreten waren, beteiligten sich teilweise erst in späteren Phasen an der Diskussion. Ihr Engagement war in Mecklenburg und Bayern entscheidend für die Gleichstellung der Theologinnen im ordinierten Amt. Die Zusammenschlüsse der Theologinnen engagierten sich in unterschiedlichem Maße. In Bayern und Brasilien formulierten sie jeweils die Thesen für die nächste Diskussionsphase. Die Unterstützung anderer kirchenreformerischer, berufsständischer sowie akademischer Gruppen und Institutionen war insbesondere für die Information der kirchlichen Öffentlichkeit wichtig. Die Gemeinden akzeptierten in der Regel die Übernahme pastoraler Arbeitsfelder durch Theologinnen. Die Kooperation mit und die Akzeptanz durch männliche Kollegen erschwerten vor allem deren Konkurrenzgefühle. Manche männliche Vorgesetzte unterstützten die Arbeit der Theologinnen auch deshalb, weil sie in Zeiten des Pfarrermangels ein Interesse an einer Besetzung vakanter Stellen hatten. Andere lehnten die Entwicklung zur Frauenordination scharf ab und reagierten auf Grenzüberschreitungen des Amtes sui generis mit disziplinarischen Maßnahmen. Auf der landeskirchlichen Ebene waren die prinzipielle theologische Diskussion und in unterschiedlichem Maße das Interesse an einer gesamtkirchlichen bzw. ökumenischen Übereinstimmung ausschlaggebend.

6.2. Diese kirchlich-institutionelle Kontextualität war das Ergebnis ekklesiologischer Reflexionen, denen eine Befürwortung hierarchischer kirchlicher Ordnungsstrukturen mit einem Gegenüber von Amt und Gemeinde zugrunde lag. Der Partizipation der Betroffenen, der LaiInnen und beider Geschlechter wurde nur teilweise Bedeutung beigemessen. Teilweise erhielt das geistliche Amt, sei es als Kollege, Vorgesetzter oder Bischof, ein Vetorecht eingeräumt. Für die Entscheidungsfindung war die Rücksicht auf die ranghöheren Entscheidungsträger maßgeblich, die sich unter Verkehrung der realen Machtverhältnisse auf eine bestimmte Interpretation des Verhältnisses von Starken und Schwachen beriefen. Teilweise wurde eine Differenz zwischen kirchlichem Recht und Praxis akzeptiert. Letztlich führte dieser Widerspruch zu einer Veränderung des kirchlichen Rechts.

6.3. Aufgrund der neueren ekklesiologischen Einsichten, insbesondere der Ekklesiologie in der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung, ist in unserer Gegenwart eine neue Reflexion der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Theologinnenarbeit möglich. Hinsichtlich der Gestaltung der kirchlichen Ordnung wurde durch die erneute Beschäftigung mit den reformatorischen Einsichten und den in der BTE, vor allem in der dritten These, formulierten Einsichten deutlich, daß nach reformatorischem Verständnis weder die Bewahrung einer durch die Tradition geprägten kirchlichen Ordnung noch die Anpassung der kirchlichen Ordnung bzw. deren Unterstellung unter staatliche bzw. gesellschaftliche Institutionalisierungsformen angemessen ist. Vielmehr sollen bei der Gestaltung der jeweiligen kirchlichen Ordnung in einem bestimmten Kontext die vom Evangelium ausgehenden Impulse zur Wirkung kommen und Anstoß sein für eine immer wieder neu notwendige Transformation dieser Strukturen.

6.4. Ein grundlegendes neutestamentliches Bild für die kirchliche Ordnung ist das des Leibes Christi, an dem verschiedene Glieder Anteil haben und solidarisch kooperieren. Reformatorischer Überzeugung entspricht es, daß auch Laiinnen und Laien Anteil an Entscheidungen über die Lehre und die institutionelle Gestaltung des kirchlichen Lebens haben. Insbesondere die vierte These der Barmer Theologischen Erklärung schließt eine hierarchische Struktur der kirchlichen Ordnung als dem Willen Jesu widersprechend aus.

6.5. Hinsichtlich der konziliaren Entscheidungsfindung bei differierenden Auffassungen wurde das biblische Zeugnis in Erinnerung gebracht, daß auch im Urchristentum in zentralen Fragen längere Zeit mit differenten Positionen gelebt wurde. Nach reformatorischer Überzeugung ist gerade in wichtigen Fragen ein Magnus Consensus anzustreben, wobei alle Beteiligten Anteil und Stimme bei der Entscheidungsfindung haben sollten, getreu dem biblischen Leitwort Christi: "Wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener (eure Dienerin) sein."

6.6. Folgende Konsequenzen ergeben sich aus dieser Reflexion der kirchlich-institutionellen Kontextualität der Theologinnenarbeit für die pastoraltheologischen Aspekte des ordinierten Amtes: Die christliche Gemeinde beruft geeignete Frauen und Männer für das Amt der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente (CA VII). Sie beurteilt deren Lehre aufgrund ihrer eigenen Schriftkenntnis. Damit wird kein besonderer Stand in der Kirche Jesu Christi geschaffen, da alle aus der Taufe Gekrochenen im geistlichen Stand sind. Jesus Christus ist in seinem dienenden Umgang Vorbild für den Umgang mit Macht- und Leitungsaufgaben in der Kirche und für die Suche nach einem geschwisterlichen Gespräch. Geeignete und durch die Gemeinde berufene Menschen im Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung sollen ihre Geschwister zur ZeugInnenschaft ermutigen und befähigen. Ob die Ordination als geistliche Einfüh-

rung in ein spezifisches kirchliches Arbeitsfeld auf Theologinnen und Theologen beschränkt bleiben soll oder ob neue vielfältige Formen des ordinierten Amtes zu schaffen sind, ist weiter zu bedenken.

**7. Thesen zur ökumenisch-theologischen Kontextualität**

7.1. Die Kirchenleitungen in Bayern und Mecklenburg orientierten sich vor allem an der Diskussion über die Frauenordination in anderen lutherischen Kirchen in ihrem jeweiligen staatlichen Kontext. Erst kurze Zeit vor der Entscheidung für die Frauenordination wiesen deren Gegner darauf hin, daß diese ein Hindernis für die ökumenische Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche sein könnte. Die IECLB sah dagegen in der ökumenischen Singularität ihrer Entscheidung für die Frauenordination in ihrem Kontext eine Chance zur ökumenischen Profilierung. Viele Theologinnen strebten auf lokaler Ebene nach ökumenischer Kooperation und im Rahmen ihrer Theologinnentreffen nach ökumenischem Erfahrungsaustausch sowie nach theologischer Reflexion mit Theologinnen anderer Kirchen und Konfessionen.

7.2. Angesichts der ablehnenden Haltung der orthodoxen Kirchen und des römisch-katholischen Lehramtes gegenüber der Frauenordination stellen sich folgende Fragen: Welche Konzeptionen ökumenischer Einheit befähigen die Kirchen, produktiv mit diesem Dissens umzugehen? Welchen Maßstab und welche Perspektive haben die lutherischen Kirchen für die ökumenische Einheit und für die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit konfessionell begrenzter Entscheidungen? Welche theologischen Erkenntnisse und praktischen Erfahrungen können die lutherischen Kirchen, in denen ordinierte Theologinnen im pastoralen Amt arbeiten, in den ökumenischen Dialog einbringen? Welche Perspektiven ergeben sich daraus für die weitere ökumenische Beschäftigung mit der Frage der Frauenordination?

7.3. Die katholische Kirche versteht sich in ihrer hierarchischen Struktur als Verkörperung der einen Kirche Jesu Christi. Die orthodoxe Kirche vertritt die Auffassung, daß in ihr die Tradition der sieben ökumenischen Konzilien gewahrt sei. Nach Auffassung der lutherischen Kirche ist dagegen eine Übereinstimmung in allen kontextbedingten menschlichen Ordnungen nicht notwendig, wohl aber in der reinen Evangeliumsverkündigung und in der rechten Sakramentsverwaltung. Insbesondere ökumenisch engagierte Frauen betonen, daß das Austragen von Konflikten, die gleichberechtigte Partizipation beider Geschlechter und die Beteiligung der Unterdrückten Voraussetzungen für eine ökumenische Gemeinschaft sind, die dem Zeugnis des Evangeliums entspricht.

7.4. Die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen haben eine komplementär-mariologische Anthropologie entwickelt, die Frauen jeweils eine Vielfalt von Aufgaben in allen Bereichen des kirchlichen, familiären und gesellschaftlichen Lebens mit Ausnahme des ordinierten Priesteramtes zubilligt. Dagegen hat sich in den reformatorischen Kirchen, nicht zuletzt im Laufe der theologischen Reflexion über die Frauenordination, eine egalitär-eschatologische Anthropologie entwickelt. Sie geht davon aus, daß aufgrund der Gottebenbildlichkeit, Rechtfertigung und Erlösung beider Geschlechter in Christus keine geistliche Differenz zwischen Männern und Frauen besteht. Auch römisch-katholische Theologen und Theologinnen kritisieren die reduzierte Wahrnehmung von Frauen und auch Marias als Gottesgebärerin in den Stellungnahmen des katholischen Lehramtes.

7.5. Nach Auffassung der römisch-katholischen Kirche bestimmt das kirchliche Lehramt die hermeneutische Umgangsweise mit Bibel und Tradition. Die orthodoxen Kirchen beziehen sich in ihren

hermeneutischen Überlegungen vor allem auf das biblische Zeugnis, die apostolische Tradition und die Beschlüsse der ersten sieben ökumenischen Konzile. Dagegen ist es Kriterium für einen evangelischen Umgang mit dem biblischen Zeugnis, das im Wechselgespräch mit den Bekenntnissen und einer differenzierten Wirklichkeitswahrnehmung die entscheidende Wegweisung für kirchliche Entscheidungen ist, daß die einzelne biblische Aussage im Gesamtzusammenhang der Schrift und deren christologischer befreiender Mitte zu sehen ist. Gerade auch ökumenisch engagierte Frauen fragen sich, wie in den Kirchen ein dynamischer Umgang mit Traditionen und Erfahrungen möglich ist, der biblisch z.B. in der Aufnahme der Joel-Verheißung angesichts der Pfingsterfahrung deutlich wird.

7.6. Während die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen den männlichen Priester als Gegenüber zu der von Maria repräsentierten Gemeinde verstehen, ist die Kirche nach reformatorischer Überzeugung eine Verkörperung des Leibes Christi mit vielfältigen Gliedern als eucharistische Tischgemeinschaft zum Gedächtnis Jesu Christi. Sie fällt ihre Entscheidungen unter möglichst großer Partizipation der Kirchenmitglieder bzw. der gewählten RepräsentantInnen und bemüht sich um einen Konsens in Erinnerung an die Entscheidungsfindung in der Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi. Nach katholischer Überzeugung hat dagegen Jesus Christus die Kirche mit einer hierarchischen Verfassung und mit einem päpstlich/bischöflichen Lehramt ausgestattet, dem verbindliche Entscheidungsmacht zusteht.

7.7. Nach katholischer Auffassung stehen die männlichen Priester in der apostolischen Sukzession, die mit der Beauftragung der zwölf Apostel durch Christus ihren Anfang nahm. Die orthodoxe Kirche geht von einer bildhaften Vergegenwärtigung Christi als Haupt des Leibes durch die männlichen Priester aus. Die lutherische Theologie vertritt die Auffassung, daß alle Getauften mit der Wahrnehmung des Priesteramtes beauftragt und insofern auch Frauen davon nicht ausgeschlossen seien. Die Übertragung des ordinierten Amtes an geeignete, theologisch gebildete Frauen und Männer dient einer verantwortlichen Ausübung der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung. Dies soll die christliche Gemeinde beurteilen. Die konkreten Regelungen für einzelne kirchliche Ordnungen sollen dem jeweiligen Kontext angemessen sein. Sie sind veränderbar.

7.8. Sowohl in den orthodoxen Kirchen als auch in der katholischen Kirche ist durch die Entscheidung einer wachsenden Zahl reformatorischer Kirchen die Frage nach der theologischen Verantwortbarkeit der Frauenordination auf die kirchliche und ökumenische Tagesordnung gekommen. In der katholischen Kirche wird die Frauenordination auch von vielen Theologinnen und anderen Kirchenmitgliedern gefordert. Aus deren Sicht und aus der Perspektive der reformatorischen Kirchen, die gute Erfahrungen mit ordinierten Theologinnen im pastoralen Amt machen, sind die zur Zeit differierenden Positionen der verschiedenen Konfessionen in der Frauenordinationsfrage nicht vor allem als Hindernis für die ökumenische Annäherung zu verstehen, sondern als heilsame Herausforderung für die Ökumene. Sie hoffen, daß sich alle Kirchen auf den Weg zu einer wahrhaften ökumenischen Einheit als inklusiver, gerechter und versöhnter Gemeinschaft der Verschiedenen begeben. Insofern sind die teilweise in schmerzhaften Auseinandersetzungen errungenen Entscheidungen der lutherischen Kirchen für die Frauenordination, wie die Darstellung der Entwicklung in Bayern, Mecklenburg und Brasilien zeigt, und die Weitergabe ihrer Erkenntnisse und Erfahrungen im ökumenischen Dialog als ein Dienst an der Ökumene in Erinnerung an das neue Wege eröffnende Pfingstgeschehen zu verstehen: "Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden." (Apg 2,17.)

## Interviewleitfaden: Pfarrerinnen in Bayern

### A. Fragen zur Person und Berufsbiografie

1. Wann und wo wurden Sie geboren? Welche Berufe hatten Ihre Eltern? Haben Sie Geschwister? Wieviele? Sind diese älter oder jünger als Sie?
2. Welchen Schul- und Ausbildungsweg durchliefen Sie?
3. Sind Sie ledig, verheiratet oder leben Sie in einer anderen Lebensform?
4. Haben Sie Kinder? Wenn ja, wieviele?
5. Nahmen Sie am kirchlichen Leben schon vor Ihrem Studium teil? Wann und warum begannen Sie, Theologie zu studieren? Hatten Sie schon Pfarrerinnen vor Ihrem Studienbeginn kennengelernt? Welche Ideen und Vorstellungen hatten Sie von Ihrem zukünftigem Beruf?
6. An welchen Orten haben Sie schon gearbeitet? Welche Aufgaben hatten Sie dort? Unter welchen Bedingungen arbeiteten Sie dort, z. B. hinsichtlich der Aspekte Einsegnung/Ordination, Vorsitz im Kirchenvorstand, Sakramentsverwaltung, Beschränkung auf Frauen und Kinder, übergemeindlicher Arbeitsbereich, Teilzeitarbeit, Zölibatsklausel, Entlohnung und Wohnverhältnisse?
7. Welche Arbeit machen Sie jetzt? (Übergemeindlich, gemeindlich, Land-Stadt-Kleinstadt, Spezialpfarramt, ehrenamtlich, Teildienstbeschäftigung, Diaspora etc.)?
8. Wenn Sie mit Ihrem Mann als TheologInnenehepaar auf einer Stelle zusammenarbeiten, wie teilen Sie die Aufgaben auf? Was sind die Vor- und Nachteile dieser Arbeitsform?
9. Wie sind Ihre materiellen Arbeitsbedingungen, was zum Beispiel den Lohn, die Dienstwohnung, das Auto anbelangt? Finden Sie Ihren Lohn gerecht?
10. Wie verbinden Sie Beruf und Privatleben? Sind Sie damit zufrieden?
11. Haben Sie eine Leitungsfunktion oder sind Sie Mitglied einer Kommission der bayerischen Landeskirche oder einer ökumenischen Initiative, Institution, kirchlichen Gruppierung? Wenn ja, welche Erfahrungen haben Sie dabei gewonnen?
12. Welche Aufgabenfelder umfaßt Ihre Arbeit im Pfarramt, wie z.B. Gottesdienste, Amtshandlungen, Schulunterricht, KonfirmandInnenunterricht, Frauenarbeit, Kinderarbeit, Jugendarbeit, Bibelstunden, Altenarbeit, Seelsorge, Verwaltung, Hausbesuche, Kindergottesdienst, Kirchenmusik, Kirchenvorstand, Pfarrkonvent? Machen Sie auch Gemeinwesenarbeit, zum Beispiel Umwelt-, Friedens-, AusländerInnen-, Behinderten-, Gesundheits-, Menschenrechts-, Zweidrittelweltarbeit?
13. Welche Erfahrungen haben Sie in Ihrer Arbeit mit den Gemeinden, PfarrkollegInnen, der Kirchenleitung gemacht?
14. Die evangelischen Kirchen in der DDR sowie unierte und reformierte Kirchen haben im Durchschnitt die Gleichstellung der Frauen mit den Männern im Pfarramt rascher beschlossen als die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik und lutherische Kirchen. Welche Gründe sehen Sie dafür? Welche Faktoren haben Ihrer Meinung nach den Weg der Theologinnen ins Pfarramt bestimmt, auch speziell in Bayern? Welche Rolle spielte der Theologinnenkonvent bei der

Veränderung der gesetzlichen Regelungen? Falls Sie davon betroffen waren: War für Sie damals die Zölibatsklausel einsichtig und selbstverständlich?

**B. Fragen zur pastoralen Arbeit als Frau und mit Frauen - geschlechtsspezifische Aspekte der Theologinnenarbeit**

1. Wann entdeckten Sie die "Frauenfrage", in dem Sinne, daß es unterschiedliche Rollenerwartungen an Männer und Frauen in der Gesellschaft gibt?
2. Was bedeutet es für Sie, als Frau in diesem Beruf zu arbeiten?
3. Worin sehen Sie die Hauptprobleme der Pfarrerinnen?
4. Welche Funktion hat für Sie der Theologinnenkonvent in Bayern, insbesondere hinsichtlich der Probleme von Pfarrerinnen?
5. Mit welchen Frauen arbeiten Sie? Vorallem mit Frauen der jungen, der mittleren oder der älteren Generation? Mit erwerbstätigen Frauen, Hausfrauen oder Bäuerinnen? Mit alleinstehenden, verheirateten oder alleinerziehenden Frauen? Mit Mädchen, Ausländerinnen, Christinnen und Nichtchristinnen?
6. In welcher Art und Weise arbeiten Sie mit diesen?
7. Welche Ziele und Perspektiven haben Sie in dieser Arbeit?
8. Welche Rolle hat die Bibel in ihrer Arbeit?
9. Wie nehmen Sie das Bild der Frau in der Kirche wahr, in den Gemeinden, bei ihren Kollegen und Kolleginnen, bei der Kirchenleitung, in kirchlichen Dokumenten und Verlautbarungen?
10. Wie beurteilen Sie das Verhältnis zwischen der realen Situation von Frauen und dem Frauenbild in Kirche und Gesellschaft? Welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten nehmen Sie wahr?
11. Welche Arbeitsbedingungen finden Frauen Ihrer Meinung nach im allgemeinen in der Kirche vor?
12. Welche Träume und Perspektiven haben Sie für das Leben von Frauen?
13. Haben Sie sich theoretisch mit der Situation von Frauen oder mit Theologie aus Frauenperspektive beschäftigt?
14. Zu welcher gesellschaftlichen Schicht oder Klasse fühlen Sie sich als Theologin zugehörig? Welche Relevanz hat diese Frage für Sie und Ihren Umgang mit anderen Frauen?
15. Auf dem Gebiet der ehemaligen DDR vollziehen sich zur Zeit tiefgreifende Veränderungen. Welche Chancen und Probleme sehen Sie für die dort lebenden Frauen? Welche Möglichkeiten zur Solidarität ergeben sich daraus für Sie?

**C. Die Reflexion der ekklesiologischen, konfessionellen und ökumenischen Aspekte der Theologinnenarbeit**

1. Was gefällt Ihnen an der Arbeit im Pfarramt, was halten Sie für schwierig?
2. Welche Vorschläge haben Sie für eine Veränderung des Pfarramtes?
3. Mit welchen Begriffen sprechen Sie über Ihre Arbeit, z.B. Amt, Dienst, Arbeit? Was verbinden Sie mit diesen Begriffen?

4. Wie beurteilen Sie das Verhältnis zwischen Pfarrerin bzw. Pfarrer, Gemeinde sowie Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen? Was halten Sie für die spezifischen Aufgaben eines Pfarrers, bzw. einer Pfarrerin?
5. Meinen Sie, die Existenz von ordinierten Pfarrerinnen hat die hierarchische Struktur der Kirche verändert?
6. Es gibt auf Seiten der Frauen zwei Optionen zur Veränderung der bestehenden kirchlichen Strukturen:
   - Die Frauen müssen sich Raum innerhalb der existierenden Strukturen erkämpfen und diesen einnehmen.
   - Die Frauen müssen sich außerhalb der jetzigen offiziellen Strukturen organisieren.

   Welche Position halten Sie für richtig und warum?
7. Welche ökumenischen Erfahrungen haben Sie, auf örtlicher, überrgionaler, nationaler, internationaler Ebene? Mit welchen Kirchen oder Institutionen? Welche Rolle spielt zum Beispiel der Weltgebetstag der Frauen in Ihrer Arbeit? Welche Bedeutung hat dieser ökumenische Bereich für Sie?
8. Was ist spezifisch lutherisch für Sie?
9. Zwei Prioritäten der Ökumenischen Dekade der Frauen sind diese:
   - Die Kirchen befähigen, sich von Rassismus, Sexismus und Klassenherrschaft zu befreien und die diskriminierende Praxis gegenüber Frauen aufzugeben.
   - Der Zusammenschluß von Frauen in Bezug auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung fördern.

   Haben Sie Ideen, Vorschläge oder Erfahrungen, wie dies realisiert werden könnte?
10. Welche Erfahrungen haben Sie mit den Kirchen sowie Christinnen und Christen in der DDR gemacht? Welche Ansätze und Erfahrungen aus den 40 Jahren Existenz der evangelischen Kirchen in der DDR sind für Sie wichtig und sollten bei einer gemeinsamen kirchlichen Neugestaltung in Deutschland berücksichtigt werden, zum Beispiel Religionsunterricht außerhalb des Schulsystems, freiwillige Mitgliederbeiträge statt Kirchensteuer, stärkere Trennung zwischen Kirche und Staat, Pfarrgehälter eher im unteren Bereich der gesellschaftlichen Lohnskala?
11. Welche Aufgaben sehen Sie auf die Kirchen zukommen im Blick auf den Wiedervereinigungsprozeß?

# Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen im Text und im Literaturverzeichnis folgen im allgemeinen Siegfried M. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1992/2.Auflage. Als weitere spezifische Abkürzungen verwende ich in dieser Arbeit:

| | |
|---|---|
| ABTK | Akten des bayerischen Theologinnenkonvents |
| ACFSL | Akten des Kuratoriums der Theologischen Fakultät in São Leopoldo /IECLB |
| AEE | Arbeitskreis Evangelische Erneuerung /ELKiB |
| AFiK | Arbeitsbereich Frauen in der Kirche /ELKiB |
| AFK | Arbeitskreis „Frau und Kirche“ /ELKiB |
| AKE | Arbeitskreis „Kirche und Evangelium“ /ELKiB |
| AOK | Arbeitskreis „Offene Kirche“ /ELKiB |
| BfTP | Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis |
| BTE | Barmer Theologische Erklärung |
| CAF | Caixa Auxilios Finançeiros /Pfarrerbeihilfekasse der IECLB |
| CD | Conselho Diretor /Leitungsrat der IECLB |
| CEBI | Centro Ecumenico dos Estudos Biblicos /Ökumenisches Bibelstudienzentrum |
| CIMI | Conselho Indígenista Missionária /Indianermissionsrat Brasilien |
| CLAI | Conselho Latinamericano de Igrejas /Lateinamerikanischer Kirchenrat |
| CNDM | Conselho Nacional dos Direitos da Mulher /Nationaler Rat für Frauenrechte in Brasilien) |
| COMIN | Conselho de Missão entre Índios |
| CONIC | Conselho Nacional das Igrejas Cristas /Nationaler Kirchenrat in Brasilien |
| CPT | Comissão Pastoral da Terra /Landpastoralkommission in Brasilien |
| CUT | Central Unica dos Trabalhadores/ Gewerkschaftsdachverband in Brasilien |
| DC | Deutsche Christen |
| DEK | Deutsche Evangelische Kirche |
| DFD | Demokratischer Frauenverband Deutschlands /DDR |
| DVK | Deutsche Versicherungskasse /DDR |
| EATWOT | Ecumenical Association of Third World Theologians |
| E.C. | Vereinigung „Entschiedenes Christentum“ |
| EFD | Evangelische Frauenarbeit in Deutschland |
| ELKiB | Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern |
| ELLM | Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs |
| ELLS | Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens |
| EOK | Evangelischer Oberkirchenrat /ELLM |
| EPG | Erprobungsgesetz /ELKiB |
| EST | Escola Superior da Teologia /Theologische Hochschule der IECLB in São Leopoldo |
| FDGB | Freier Deutscher Gewerkschaftsbund /DDR |
| FDJ | Freie Deutsche Jugend /DDR |
| FEMI-KREIS | Feministische-Theologie-Kreis /ELLM |
| FERAP | Fundo Especial da Reposição e Aposentadoria de Pastores /Kirchliche Versorgungskasse für Pfarrer in der IECLB |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio /staatliche Indigenabehörde in Brasilien |

| | |
|---|---|
| IECLB | Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil /Evangelische Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien |
| INPS | Instituto Nacional da Providência Social /staatliche Sozialversicherung in Brasilien |
| JB | Jornal do Brasil /überregionale Tageszeitung in Brasilien |
| JE | Jornal Evangélico /Kirchenzeitung der IECLB |
| KBO | Kirchliche Besoldungsordnung |
| KETD | Konvent evangelischer Theologinnen in Deutschland |
| KG | Kirchengesetz |
| KGR | Kirchgemeinderat /ELLM |
| Korrbl | Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrer- und Pfarrerinnenvereins |
| KR | Kirchenrat |
| KRIBS | Kritische Begleitung der Synode /ELKiB |
| LabeT | Landeskonvent bayerischer Theologiestudierender /ELKiB |
| Lasup. | Landessuperintendent /ELKiB |
| LKA | Landeskirchenamt /ELKiB |
| LKAN | Landeskirchliches Archiv der ELKiB in Nürnberg |
| LKAS | Landeskirchliches Archiv der ELLM in Schwerin |
| LKR | Landeskirchenrat /ELKiB |
| LS | Landessynode/ELKiB und ELLM |
| LSA | Landessynodalausschuß /ELKiB |
| LWB | Lutherischer Weltbund |
| MKZ | Mecklenburgische Kirchenzeitung |
| MPK | Mecklenburgische Pastorenschaft |
| MV | Mitteilungen des Verbandes evangelischer Theologinnen in Deutschland |
| NSDAP | Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei |
| OASE | Organisação Auxíliador das Senhoras Evangélicas /Frauenhilfe in der IECLB |
| ÖRK | Ökumenischer Rat der Kirchen |
| OKR | Oberkirchenrat |
| PEA | População economicamente activa /ökonomisch aktive Bevölkerung Brasiliens |
| PPL | Pastoral Popular Luterano /Lutherisches Volkspastoral der IECLB |
| RGS | Riograndenser Synode |
| SED | Sozialistische Einheitspartei Deutschlands /DDR |
| SLAGM | São Leopoldo: Atas de Grupo das Mulheres /Akten der Frauengruppe an der Theologischen Hochschule der IECLB |
| SVK | Staatliche Sozialversicherung /DDR |
| UFV | Unabhängiger Frauenverband /DDR |
| VbV | Verband bayerischer Vikare und Vikarinnen |
| VKL | Vorläufige Kirchenleitung der Bekennenden Kirche |
| WSCF | World Student Christain Federation |
| Z.A. | Zur Anstellung |
| ZH | Zero Hora /Tageszeitung in Porto Alegre |

# Literatur- und Quellenverzeichnis

## Quellenverzeichnis

**Interviews, aus denen namentlich zitiert wird:**

*Bayern*

Liesel BRUCKNER (Interview 1991).
Ilse HARTMANN (Interview 1991).
Susanne KASCH (Interview 1991).
Helga KERN (Interview 1991).

*Mecklenburg*

Roswitha BIELEIT (Interview 1990).
Elisabeth BORMANN (Interview 1990).
Inge HEILING (Interview 1988 und 1990).
Marie Louise HENRY (Interview 1992).
Erika KAHLBOM (Interview 1990).
Ilse KULOW (Interviews 1988 und 1990).
Inge LAUDAN (Interview 1990).
Hanna LÜBBERT (Interview 1990).
Heide RÖTTIG (Interview 1990).
Elisabeth SCHEVEN (Interview 1990).

*Brasilien*

Lori ALTMANN (Interview 1989).
Marianne BEYER-EHRAT (Interview 1989).
Martin DREHER (Gespräch 1989).
Gladis GASSEN (Interview 1989).
Karl GOTTSCHALD (Brief an G.N. vom 27.11.1989).
Wilfried H. HASENACK (Gespräch 1989).
Haidi JARSCHEL (Interview 1989).
Regene LAMB (Interview 1989).
Marli LUTZ (Interview 1989).
Elisabeth MOLTMANN-DIETSCHI (Gespräch 1988).
Rita PANKE (Interview 1989).
Marga ROTHE (Interview 1989).
Edna RAMINGER (Interview 1989).
Maria Luiza RUECKERT (Interview 1989).
Elsbeth SCHUETZ-OLIVEIRA (Interview 1989).

**Privatsammlungen**

*Bayern*

Sammlung BRUCKNER.
Sammlung KERN.

*Mecklenburg*

Sammlung BIELEIT.
Sammlung HEILING.
Sammlung KAHLBOM.

Sammlung KULOW.

*Brasilien*

Sammlung JARSCHEL.
Sammlung KOCH.
Sammlung NÜTZEL.
Sammlung PANKE.

**Archive**

*Bayern*

Landeskirchliches Archiv Nürnberg (LKAN)

Bestand: LKR IV 407a: Vikarinnengesetz Bd. I (1943-1964); Bd. II (ab 1965) (Abk.: LKAN:LKR IV 407aI und LKAN:LKR IV 407aII).
Bestand: LKR IV 407b: Akten des Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrates in München: Weibliche Theologinnen/Vikarinnen, Gen. Reg. Abt. IV 407b, Bd. I Nr. 827 (1927-1955); Bd. II Nr. 828 (1956-1964) - (Abk.: LKAN:LKR IV 407bI und LKAN:LKR IV 407bII).
Bestand: Vereine und Institutionen III/20: Arbeitskreis Evangelische Erneuerung (AEE) - (Abk.: LKAN:Vereine III/20 (AEE)).
Bestand: Pers. CLX: LKR Wolfgang Rüdel Nr. 4 (Materialsammlung zum Theologinnenkonvent (Abk.: LKAN:Pers CLX/Rüdel 4).

Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents (ABTK)

Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents/Standort: Konventsvorsitzende (Abk.: ABTK). Ein weiteres Exemplar dieses Archivbestands befindet sich im Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg (LKAN: Bestand: Vereine und Institutionen III/30: Akten des bayerischen Theologinnenkonvents).
Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents/Standort: Konvent evangelischer Theologinnen in der Bundesrepublik-Archiv,Standort Göttingen-Bovenden (Abk.: ABTK/GÖTTINGEN).
Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents/Standort: Regina Haller-Beckmann (Abk.: ABTK/HALLER-BECKMANN).
Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents/Standort: Kathrin Jesse (Abk.: ABTK/JESSE).
Archiv des bayerischen Theologinnenkonvents/Standort: Marianne Pflüger
(Abk.: ABTK/PFLÜGER).

*Mecklenburg*

Landeskirchliches Archiv Schwerin (LKAS)

Theologinnenakten Bd. I (1915-1944).
Theologinnenakten Bd. II (1954-1962).
Theologinnenakten Bd. III (1962-1965).
Theologinnenakten Bd. IV (1966-1979. 1982. 1983).

Synodenakten Bd.1, Drucksachen der 1. ordentlichen Landessynode (Frühjahr 1925 - Herbst 1927)(Abk.: LKAS:Synodenakten 1).
Synodenakten Bd 2, Drucksachen der 2. ordentlichen Landessynode (Frühjahr 1928 - Herbst 1929) (Abk.: LKAS:Synodenakten 2).
Synodenakten II 1q 5: Wahl und Verhandlungen zur 5. ordentlichen Landessynode, Bd.II (1954 - 1958. 1964) (Abk.: LKAS:Synodenakten 5II).
Synodenakten II 1q 6: Wahl und Verhandlungen zur 6. ordentlichen Landessynode (1957 - 1963) (Abk.: LKAS:Synodenakten 6).
Synodenakten II 1q 7: Wahl und Verhandlungen zur 7. ordentlichen Landessynode, Bd.I (1963 - 1965); Bd. II (1965 - 1969) (Abk.: LKAS:Synodenakten 7I und LKAS:Synodenakten 7II).

Synodenakten II 1q 8: Wahl und Verhandlungen zur 8. ordentlichen Landessynode, Bd.I (1968 - 1971); Bd. II (1971 - 1973) (Abk.: LKAS:Synodenakten 8I und LKAS:Synodenakten 8II).

*Brasilien*

Theologische Hochschule in São Leopoldo

Akten der Frauengruppe an der Theologischen Hochschule (São Leopoldo: Atas de Grupo das Mulheres) (Abk.: SLAGM).
Akten des Kuratoriums der Theologischen Fakultät in São Leopoldo (Abk.: ACFSL).
Immatrikulationsbuch der Theologischen Fakultät in São Leopoldo (eingesehen im Mai 1989).

Archiv des Jornal Evangélico/São Leopoldo (JE)

Pressearchiv der IECLB/ Porto Alegre

**Gesetzesveröffentlichungen**

*Bayern*

Heintzel, Rechtssammlung der ELKiB.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, 27. November 1929.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, Nr. 30, 30. November 1935, S. 1.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB vom 27. März 1939, Betreffs: Studentinnen der Theologie, Nr. 3580.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, 27. Oktober 1944, Betreff: Dienstverhältnis der Vikarinnen mit 2 Anlagen, Nr. 18, S. 55-60.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, 11. Juni 1954, Nr. 7277, Betreff: Vikarinnengesetz, S. 66ff.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, 27. November 1970, Nr. 22, Kirchengesetz über das Dienstverhältnis der Theologinnen, S. 240-246.
Kirchliches Amtsblatt der ELKiB, 19. Dezember 1975, Nr.23, Kirchengesetz über die Berufung der Theologin zum Dienst des Pfarrers, S. 326f und Kirchengesetz zur Eingliederung der Theologinnen in das Pfarrer- und Kandidatenrecht, S. 327f.

*Mecklenburg*

Kirchliches Amtsblatt der ELLM 1927, S. 157: Kirchengesetz vom 30. November 1927 betreffend die Vorbildung der Theologen für den Kirchendienst und die theologischen Prüfungen.
Kirchliches Amtsblatt der ELLM 1929, S. 77: Kirchengesetz, betreffend die theologischen Prüfungen und kirchliche Verwendung von Pfarrgehilfinnen vom 6. Mai 1929.
Kirchliches Amtsblatt der ELLM 1955, S. 10: Nr. 80 Kirchengesetz über Vorbildung, Anstellung und Dienst von Vikarinnen in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs vom 2. Dezember 1954.
Kirchliches Amtsblatt der ELLM, Nr. 37, 16.12.1965: Nr. 229: Kirchengesetz über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der ELLM vom 1. April 1965.
Kirchliches Amtsblatt der ELLM, 15.7.1982, Nr. 406. Nr. 208/14 VI 47 c2: Durchführung des Kirchengesetzes vom 3. März 1972 über Ausbildung, Anstellung und Dienst von Theologinnen in der ELLM.
Kirchliches Amtsblatt, Nr. 1/2/3, 27.2.1984: Kirchengesetz der ELLM zum Pfarrerdienstgesetz (Anwendungsgesetz) vom 13. November 1983, S.11-20; Kirchengesetz zum Pfarrerdienstgesetz des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik vom 28. September 1982, 9. Juni 1983, S.20-23.

*Brasilien*

Regulamento do Ministério Pastoral, verabschiedet am 3.4.1981, in: Boletim Informativo des Conselho Diretor der IECLB vom 29. April 1982, Nr. 70, S. 1-16.

*VELKD*

Richtlinien über die Regelung der Dienstverhältnisse von Theologinnen innerhalb der VELKD vom 5.1.1956, in: Amtsblatt der VELKD vom 19. Mai 1956 (Bd. 1/ Stück 5).

**Synodalprotokolle/Bayern**

(In den Klammern wird jeweils zunächst die Nummer der Tagung während der laufenden Synodalperiode und nach dem Querstrich die Zahl der Gesamttagungen genannt. Im laufenden Text findet sich die Abkürzung LS für Landessynode sowie Tagungsort und Jahr, z.B. *LS ANSBACH 1961*.)

Evangelischer Presseverband für Bayern in München (Hg..), Die Landessynode in Ansbach, 9.-13.Juli 1946, München 1946 (1/9).
Verhandlungen der außerordentlichen Tagung der Landessynode in Ansbach vom 6.-9.Mai 1947 (außerordentlich/10).
Verhandlungen der EL*LS*iB *ANSBACH 1961* (3/27).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1965* (9/33)
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1966* (1/35).
Verhandlungen der EL*LS*iB *TUTZING 1966* (Außerordentlich/36).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH* 1969 (6/41).
Verhandlungen der EL*LS*iB *AUGSBURG* 1969 (7/42).
Verhandlungen der ELLSiB *COBURG* 1970 (8/43).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1970* (9/44).
Verhandlungen der EL*LS*iB *SCHWEINFURT 1971* (10/45).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1972* (1/47).
Verhandlungen der EL*LS*iB *SCHWEINFURT* 1973 (4/51).
Verhandlungen der EL*LS*iB *RUMMELSBERG 1974* (5/52).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1974* (6/53).
Verhandlungen der EL*LS*iB *AUGSBURG 1975* (7/54).
Verhandlungen der EL*LSi*B *ANSBACH 1975* (8/55).
Verhandlungen der EL*LS*iB *ERLANGEN 1976* (10/57).
Verhandlungen der EL*LS*iB *REGENSBURG 1978* (2/61).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAD ALEXANDERSBAD 1979* (3/62).
Verhandlungen der EL*LS*iB *GARMISCH-PARTENKIRCHEN 1979* (4/63).
Verhandlungen der EL*LS*iB *SCHWEINFURT 1980* (5/64).
Verhandlungen der EL*LS*iB *WEIDEN 1982* (9/68).
Verhandlungen der EL*LS*iB *NEU-ULM 1982* (10/69).
Verhandlungen der EL*LS*IB *ANSBACH 1983* (12/71).
Verhandlungen der EL*LS*iB *BAYREUTH 1984* (1/72).
Verhandlungen der EL*LS*iB *LANDSHUT 1984* (2/73).
Verhandlungen der EL*LS*iB *INGOLSTADT 1985* (4/75).
Verhandlungen der EL*LS*iB *NEUENDETTELSAU 1986* (5/76).
Verhandlungen der EL*LS*iB *MEMMINGEN 1986* (6/77).
Verhandlungen der EL*LS*iB *ANSBACH 1987* (7/78).
Verhandlungen der EL*LS*iB *NÖRDLINGEN 1987* (8/79).
Verhandlungen der EL*LS*iB *HOF 1988* (10/81).
Verhandlungen der EL*LS*iB *GUNZENHAUSEN 1989* (11/82).
Verhandlungen der EL*LS*iB *RUMMELSBERG 1990* (2/85).

## Literaturverzeichnis

(Namentlich nicht gekennzeichnete Zeitschriftenartikel werden unter dem Zeitschriftennamen alphabetisch eingeordnet. Die in den Fußnoten anzutreffenden Kurztitel sind im Literaturverzeichnis kursiv geschrieben.)


AELKZ, *Mitteilungen*, in: AELKZ 1930, 63. Jg., Sp. 70.

Ruth ALBRECHT, Wir gedenken der *Frauen*, der bekannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung, in: Christine SCHAUMBERGER/Monika MAASSEN (Hg.), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, S. 312-322.

Beate ALLMENRÖDER, Frauen im Pfarramt - *Innovationspotential* für die Kirche?, in: Karin VOLKWEIN/Beate ALLMENRÖDER (Hg.), Reader der Sommeruniversität 1988 "Patriarchatsanalyse als Aufgabe feministischer Befreiungstheologie", Kassel 1989, S. 219-240.

Lori ALTMANN, *Convivência* e solidaridade. Uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija), São Paulo 1990.

Samuel AMIRTHAM, "Ich will euer *Gott* sein und ihr sollt mein Volk sein". Ökumenische Perspektiven theologischer Ausbildung, in: Friedrich GROTJAHN/Hans-Martin GUTMANN (Hg.), Parabel "Hingehen nach Gäliläa. Ökumenische Theologie in der Bundesrepublik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Rezeption, Schriftenreihe des Evang. Studienwerks Villigst Bd. 10/11, Münster 1989, S. 151-167.

ANUÁRIO EVANGÉLICO, São Leopoldo 1990.

Hans ASMUSSEN, *Vortrag* über die theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: Alfred BURGSMÜLLER/Rudolf WETH, Die Barmer Theologische Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 41-58.

Brigalia BAM, What is *Ordination* coming to? Report of a Consultation on the ordination of Women held in Cartigny, Geneva 1970, Genf 1971.

Carmen BARROSO, Mulher, *Sociedade* e Estado no Brasil, São Paulo 1982.

Frieda BARTHEL, *Stellung* und Aufgabe der theologisch vorgebildeten Frau im kirchlichen Arbeitsgebiet und Erziehungswesen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Erlangen 1942.

Karin BASTIAN/Ev LABSCH/Sylvia MÜLLER, Zur Situation von *Frauen* als Arbeitskraft in der DDR, in: Karin ROHNSTOCK (Hg.), Frauen in die Offensive. Texte und Arbeitspapiere der Gruppe „Lila Offensive“, Berlin 1990, S. 10-90.

Ulrich BECK/Elisabeth BECK-GERNSHEIM (Hg.), Riskante *Freiheiten*. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main 1994.

Peter BEER, Kontextuelle *Theologie*. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, BÖT 26, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995.

Wolfgang BEINERT, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: Walter GROSS (Hg..), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 64-82.

Horst BEINTKER, Aspekte zu *Amt und Gemeinde* in Bugenhagens und Luthers Kirchenordnungsprogrammen, in: EvTh 1987, 47. Jg. Heft 2, S. 120-137.

BEK-DDR-Facharbeitskreis "Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft (Hg.), *Frau und Mann* in Kirche und Gesellschaft. Ergebnisse des Facharbeitskreises für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft aus den Jahren 1972-1985, Berlin 1987.

BEKENNTNISSCHRIFTEN der evangelisch-lutherischen Kirche, Hg.. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930/ 8.Auflage, Göttingen 1979.

Seyla BENHABIB, *Subjektivität*, Geschichtsschreibung und Politik, in: DIES./BUTLER/CORNELL/FRASER (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/Main 1993, S. 105-121.

Ilse BERTINETTI, *Frauen* im geistlichen Amt. Die theologische Problematik in evangelisch-lutherischer Sicht, ThA XXI, Berlin 1965.

Gerhard BESIER/Stephan WOLF (Hg.), "Pfarrer, Christen und Katholiken". Das Ministerium für *Staatssicherheit* der ehemaligen DDR und die Kirchen. (Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert: (Quellen) Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1991.

Gerhard BESIER (Hg.), Ökumenische Mission im *Nachkriegsdeutschland*. Die Berichte von Stewart W. Herman über die Verhältnisse in der evangelischen Kirche 1945/46, in: ZKG 1989, Heft 2, S. 294-258.

Niklot BESTE, *Bericht* vor der Generalsynode der VELKD in Berlin-Spandau: Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Mecklenburgs, in : ELKZ 1961, 15.Jg. Nr.13, S. 220-223.

Niklot BESTE, Der *Kirchenkampf* in Mecklenburg von 1933 bis 1945. Geschichte, Dokumente, Erinnerungen, Göttingen 1975.

Stephen B. BEVANS, *Models* of Contextual theology, Maryknoll/New York 1992.

Peter BEYERHAUS, Eine geistliche *Katastrophe*. Für manche konservative Theologen ist das Bischofsamt vakant, in:"....das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 86-88.

Andrea BIELER, Aspekte nationalsozialistischer *Frauenpolitik* in ihrer Bedeutung für die Theologinnen, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen, „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 243-269.

Andrea BIELER, *Konstruktionen* des Weiblichen. Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegungen der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen, Gütersloh 1994.

Klaus BIELITZ, Probleme heutiger *Synodalpraxis*, in Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd.III: Zur Praxis des Kirchenrechts, Gütersloh 1994, FBESG Bd.51, S. 349-369.

Ernst BIZER, Und die *Theologinnen*? Eine Bemerkung zu D. Kübels Aufsatz in Nr.12, in: CW 1932, 46.Jg. Nr.15, Sp. 694-697.

Ludwig BLENDINGER, Wie es zum *Theologinnengesetz* von 1975 kam, In: Nachrichten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern 1988, 43.Jg. Nr. 21, S. 411-414.

Kathleen BLISS, *Frauen* in den Kirchen der Welt, Nürnberg 1954.

Petra BOBSIN, Die Frau im *Pfarramt*, Rostock 1987 (Diplomarbeit an der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock, Sektion Theologie).

Gisela BOCK, Historische *Frauenforschung*. Fragestellungen und Probleme, in: Karin HAUSEN (Hg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, München 1987, S. 24-62.

Hartmut BÖTTCHER, Bedingungen der *Rezeption* ökumenischer Dokumente. Rechtliche Aspekte, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg..), Das Recht der Kirche Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 704-736.

Helga BOHNET, *Spuren* und Stolpersteine. Anfänge und Perspektiven einer feministischen Theologie in der DDR, in: Schlangenbrut Nr. 29, Mai 1990, S. 30f.

Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1983/12.Auflage.

Dietrich BONHOEFFER, Zur theologischen Begründung der *Weltbundarbeit* (Vortrag), in: DERS., Gesammelte Schriften I. Ökumene - Briefe. Aufsätze. Dokumente, 1928 bis 1942, München 1958, S. 140-158.

Ingrid BORNS-SCHARF, Zu Lasten der *Frauen*. Der Sozialstaat und das Geschlechterverhältnis, in: Frank VON AUER/Franz SEGBERS (Hg.), Markt und Menschlichkeit. Kirchliche und gewerkschaftliche Beiträge zur Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft, Hamburg 1995, S. 233-243.

Gottfried BRAKEMEIER, *Grußwort*, in: „... das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 74.

Gottfried BRAKEMEIER, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: Missão e *Perspectivas*, in: DERS. (Hg..), Presença Luterana 1990, São Leopoldo 1989, S. 175-195.

Henry R.T. BRANDETH, Eine anglikanische *Stellungnahme*, in: ÖRK (Hg.), Zur Frage der Ordination der Frau, Genf 1964, S. 76-82.

Hermann BRANDT (Hg.), Die *Glut* kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde, Neukirchen 1981.

Katharina BRAUN/Elisabeth C. KREMER/Beate LEDDIN, *Erziehungsgeld* - Lohn für Hausarbeit als Strategie konservativer Politik?, in: BfTP 18/1986, S. 95-102.

Sheilla BRIGGS, *Galatians,* in: Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA (Hg.), Searching the Scripture (Vol. II), A Feminist Commentary, New York 1994, S. 218-236.

Gisela BRINKER-GABLER, *Frauenarbeit* und Beruf, Frankfurt-Main 1979.

Liesel BRUCKNER, *Arbeitsbericht*, in: Mitteilungen des Verbandes evangelischer Theologinnen Deutschlands 1940, 10. Jg. Nr. 2, S. 29f.

Peter BRUNNER, Das *Hirtenamt* und die Frau, in: LR 1959/60, 9. Jg., S. 298-329.

Heinz BRUNOTTE, Das *Amt* der Theologin, in: DtPfrBl 1962, 62.Jg., S. 193-197.

Heinz BRUNOTTE, Die *Befugnisse* der Vikarinnen. Eine Ergänzung zu dem Aufsatz von Paul Flesch, Nr. 24/1955, in: ELKZ 1956, 10. Jg. Nr. 20, S. 411-413.

Cristina BRUSCHINI, Mulher e *Trabalho*. Uma Avaliação da Decada de Mulher, São Paulo 1985.

Alfred BURGSMÜLLER/Rudolf WETH (Hg.), Die *Barmer Theologische Erklärung*, Neukirchen-Vluyn 1983.

Judith BUTLER, Das *Unbehagen* der Geschlechter, Frankfurt-Main 1991.

Judith BUTLER, Kontingente *Grundlagen*: Der Feminismus und die Frage der "Postmoderne", in: Seyla BENHABIB/Judith BUTLER/Drucilla CORNELL/Nancy FRASER, Der Streit um *Differenz*. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt-Main 1993, S. 31-58.

Klara BUTTING, Die *Buchstaben* werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1993.

Gottfried BUTTLER, *Kirchliche Berufe*, in: TRE Bd. 19, Berlin-New York 1990, S. 191-213.

CAIPORA (Autorinnengruppe), *Frauen* in Brasilien, Göttingen 1991.

Cecila CAMARGO, Frauen im *Arbeitskampf*. Gestern und heute, in: Caipora (Autorinnengruppe), Frauen in Brasilien, Göttingen 1991, S. 159-164.

Anne E. CARR, Frauen verändern die Kirche: christliche *Tradition* und feministische Erfahrung, Gütersloh 1990.

Nicolae CHITESCU/Theol. Fakultät Bukarest, *Erläuterung* der Stellung der Orthodoxen Kirche, in: ÖRK (Hg.), Ordination, Genf 1964, S. 67-71.

CHLOE, Die *Stellung* der Frau in der Kirche, AELKZ 1919, 52. Jg. Teil I und II, S. 187-190; Teil III, S. 207-234.

CLAI (Hg..), *Encontro Brasileiro* de Pastoras. Documentos Gerais, São Paulo 1988.

CLAI (Hg..), Primer *Encuentro Latinamericano* de Pastoras, Buenos Aires 1989.

Petra CLEMENS, Die *Kehrseite* der Clara-Zetkin-Medaille, Die Betriebsfrauenausschüsse der 50er Jahre in lebensgeschichtlicher Sicht, in: Feministische Studien 1990, Heft 1, S. 20-34.

CNDM, Mulher e Trabalho 1: Repensando a *Realidade*, São Paulo 1988.

CNDM, Mulher e Trabalho 4: A *Legislação* e o Trabalho Feminino. Um Estudo Comparado, São Paulo 1989.

Shoki COE, *Contextualizing* Theology, in: G.H. ANDERSON/T.F.STRANSKY (Hg..), Mission Trends No. 3, Third World Theologies, New York/Toronto 1976, S. 19-24.

Giancarlo COLLET, "*Theologie* von der anderen Seite der Erde" - Der Beitrag von EATWOT für das Verständnis von Theologie, in: DERS. (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, VOL XXXVII, Immensee/Schweiz, S. 297-313.

Ilse COSTAS, Das Verhältnis von Profession, *Professionalisierung* und Geschlecht in historisch vergleichender Perspektive, in: Angelika Wetterer (Hg.), Profession und Geschlecht. Über die Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen, Frankfurt-Main/New York 1992, S. 51-82.

CW, *Mitteilungen*, in: Christliche Welt 1925, 39. Jg., Sp. 1019f.

CW, *Mitteilungen*, in: Christliche Welt 1930, 44. Jg., Sp. 240.

Karl-Fritz DAIBER, Die Bedeutung der *Soziologie* für Theologie und Kirche, in: ThPr 1969, 4. Jg., S. 346-362.

DEUTSCHER ÖKUMENISCHER STUDIENAUSSCHUSS, Theologie der Ökumene - Ökumenische Theoriebildung. Eine anfragende Problembeschreibung, in: ÖR 1988, 37. Jg., S. 205-221.

DIE KIRCHE, Wieder eine *Männerdomäne* weniger, in: Die Kirche 1994, 27. März, S. 9

Hermann DIEM, Zur *Prüfung* der 4. Barmer These an den lutherischen Bekenntnisschriften (1936), in: DERS., Sine vi sed verbo, München 1965, TB Bd. 25, S. 73-89.

Hermann DIETZFELBINGER, Vom *Dienst* der Frau in der Kirche, in: LM 1963, 2. Jg., S. 494-502.

Henry G. DIRKS-BLATT, Die Ordination von Frauen zum Pfarramt in den *Mitgliedskirchen*, RKZ 1987, Teil I in: Heft 4, S. 123-125; Teil II in: Heft 5, S. 156-159; Teil III in Heft 6, S. 184-186.

Hedwig DOHM, Die *Arbeitsteilung* zwischen Mann und Frau (1874), in: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Frauenarbeit und Beruf, Frankfurt 1979, S. 124-133.

Hans DOMBOIS, Das *Recht der Gnade*. Ökumenisches Kirchenrecht Bd. 1, Witten 1969/2.Auflage.

Anna Lucia Florisbela DOS SANTOS, "Ich bin billiger" *Schwarze Frauen* in der Großstadt, in: CAIPORA (Autorinnengruppe), Frauen in Brasilien, Göttingen 1991, S. 108-114.

Annemarie DOTSCHEW, *Anhang*, in: Gunnar WINKLER (Hg..), Frauenreport 90, Berlin 1990, S. 228-248.

Martin Norberto DREHER, Kirche und *Deutschtum* in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B Band 6, Göttingen 1978.

Martin Norberto DREHER, A *História* da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, in: Gottfried BRAKEMEIER (Hg..), Presença Luterana 1990, São Leopoldo 1989, S. 93-104.

Rolf DROSTE, *Estructura* e Missão da IECLB, in: Gottfried BRAKEMEIER (Hg..), Presença Luterana 1990, São Leopoldo, S. 163-174.

"DUBLIN-ERKLÄRUNG" der Gemeinsamen Anglikanisch-Orthodoxen Theologischen Kommission 1984, in: Harding MEYER/H.J. URBAN/Lukas FISCHER (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd.2: 1982-1990, Paderborn 1992, S. 101-128.

Ulrich DUCHROW (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert - SEE Bd. 13, Gütersloh 1977.

Ulrich DUCHROW/ Wolfgang HUBER/Louis REITH u.a.(Hg.), *Umdeutungen* der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert, TKTG Heft 21, Gütersloh 1975.

Ulrich DUCHROW/Wolfgang HUBER u.a.(Hg..), Die *Ambivalenz* der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, TKTG Heft 22, Gütersloh 1976.

Pastor EBERT, Was soll aus unseren *Theologinnen* werden?, in: AELKZ 1927, 60. Jg, Teil I S. 109-111; Teil II S. 129-133; Teil III S. 149-151.

Christel ECKART, Der Preis der Zeit. Eine Untersuchung der Interessen von Frauen an *Teilzeitarbeit*, Frankfurt a.M./New York, 1990.

Christel ECKART, Halbtags durch das *Wirtschaftswunder*. Die Entwicklung der Teilzeitarbeit in den sechziger Jahren, in: Helgard KRAMER/Christel ECKART/Ilka RIEMANN/Karin WALSER (Hg..), Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende, Frankfurt a.M./New York 1986, S. 183-249.

EFD, *Ökumenische Dekade* 1988-1998. Kirche in Solidarität mit den Frauen - Wirklichkeit, Anspruch, Auftrag in: Zum Weitergeben 1988/2 (Arbeitshilfe der EFD e.V.), S. 2-4.

EFD, Zur *Diskussionsvorlage* für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen. Stellungnahme von der Mitgliederversammlung einstimmig verabschiedet am 12.10.1995, in: epd 11/96, S. 55-57.

Gisela EHRHARDT, Frauen und *Karriere*. Ein Rückblick auf die vermeintliche Chancengleichheit im Staatssozialismus, in: Giselinde SCHWARZ/Christine ZENNER(Hg..), „Wir wollten mehr als ein Vaterland“. DDR-Frauen im Aufbruch, Hamburg 1990, S. 120-131.

EKD-KIRCHENAMT (Hg.), *Christsein* gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, Gütersloh 1986/3.Auflage.

EKD-KIRCHENAMT (Hg.), *Frauenordination und Bischofsamt*. Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie aus gegebenem Anlaß, EKD-TEXTE Nr. 44, Hannover 1992.

EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Die *Gemeinschaft* von Frauen und Männern in der Kirche, Gütersloh 1990.

EKD-KIRCHENAMT (Hg..), *Vereinheitlichung* befristeter dienstrechtlicher Gestaltungsformen in den Gliedkirchen der EKD. Empfehlung des Rates der Evang. Kirche in Deutschland und der Kirchenkonferenz auf Vorschlag der dienstrechtlichen Kommission, Hannover 1990.

EKD-KIRCHENAMT (Hg.), Zur *Situation* und Befindlichkeit von Frauen in den östlichen Landeskirchen. Bericht des Frauenreferats 1995, EKD-Texte 56, Hannover 1995.

EKD-KIRCHENKANZLEI (Hg.), Die *Frau* in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, Gütersloh 1980.

Angelika ENGELMANN, *Aufbrüche* und Durchbrüche. Anfänge und Perspektiven einer feministischen Theologie in der DDR, in: Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991, S. 35-42.

Brigtte ENZNER-PROBST, *Bericht* über die internationale Frauenkonsultation "Wir sind Zeuginnen" des LWB-Frauenreferats (WICAS), 22.-28.10.1995 in Genf, München, Dezember 1995, S. 10.

Brigitte ENZNER-PROBST, *Pfarrerin*. Als Frau in einem Männerberuf, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.

Hannelore ERHART, Der „*Verband* evangelischer Theologinnen Deutschlands“ zwischen Frauenbewegung und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN, „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 151-157.

Hannelore ERHART, Der „Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands“ in kirchenpolitischen *Auseinandersetzungen* der Jahre 1933 und 1934, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, GÖTTINGEN, „ Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 283-293.

Hannelore ERHART, „Ich habe mich niemals um eine Frau bemüht... Das *Frauenbild* bei Calvin und Luther, in: Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), Wie Theologen Frauen sehen - Von der Macht der Bilder, Freiburg/Breisgau 1993, S. 57-79.

Hannelore ERHART/ Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ/ Angelika ENGELMANN, Feministisch-theologische *Anfragen* an christologisch-ekklesiologische Aussagen im Kontext der Barmer Theologischen Erklärung, in: Wilhelm HÜFFMEIER (Hg..), Das eine Wort Gottes - Botschaft für alle Bd.1. Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen I und VI, Gütersloh 1994, S. 521-555.

EVANG. BEGEGNUNGSSTÄTTE HOHENWART (Hg.), Der neue *Adam*, Bad Honnef 1994.

Holsten FAGERBEG, *Amt*/Ämter/Amtsverständnis, Von ca. 1600 bis Mitte 19.Jahrhunderts, in: TRE Bd.2, Berlin/New York 1978, S. 576-581.

Heino FALCKE, Die unvollendete *Befreiung*: Die Kirchen, die Umwälzung in der DDR und die Vereinigung Deutschlands, München 1991.

Jacqueline FIELD-BIBB, Women towards *Priesthood*. Ministerial politics and feminist praxis, Cambridge 1991.

Joachim FISCHER, Breve *História* de Faculdade de Teologia, in: Lothar HOCH (Hg..), Formação Teologica em Terra Brasileira. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986, São Leopoldo 1986, S. 18-32.

Joachim FISCHER, *Geschichte* der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses, in: Joachim FISCHER/Christoph JAHN (Hg..), Es begann am Rio dos Sinos. Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Erlanger Taschenbücher Bd.9), Erlangen 1970, 2. durcHg.esehene und ergänzte Auflage, S. 85-186.

Karl Martin FISCHER, *Barmen III* als Auslegung von Eph 4,15f, in: Alfred BURGSMÜLLER (Hg.), Kirche als "Gemeinde von Brüdern" Barmen III-Bd.1, Gütersloh 1980, S. 140-148.

Erich FOERSTER, Neue *Aemter* für neue Aufgaben, in: CW 1918, 32. Jg. Nr.5/6, Sp. 66-69.

Carlos FOUQUET, Der deutsche *Einwanderer*, São Paulo/Porto Alegre 1974.

FR, "*Küsse und Tränen* für erste Priesterinnen", in: Frankfurter Rundschau vom 14. März 1994, S. 22.

FR, „Nicht *Zeitgeist*, sondern Heiliger Geist. Die alt-katholische Kirche in Deutschland weiht Frauen zu Priesterinnen und verärgert dadurch den Vatikan“, in: Frankfurter Rundschau vom 4. Mai 1996, S. 4.

Ian M. FRASER, The *Ordination* of Women: Reflecting on theology and practice, in: Brigalia BAM (Hg..), What is Ordination coming to? Report of a Consultation on the ordination of Women held in Cartigny, Geneva 1970, Genf 1971, S. 14-21.

Fritz FREI, Kontextuelle *Theologie*, in: Giancarlo COLLET (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, SNZM VOL. XXXVII, Immensee/Schweiz 1990, S. 142-161.

Elli FREILING, *Jugendarbeit* im Dienst eines kirchlichen Werkes, in: Anna PAULSEN in Verbindung mit dem Konvent evangelischer Theologinnen (Hg..), Die Vikarin. Der Dienst der Frau in den Ämtern der Kirche Bd. 1, Gelnhausen/Berlin-Dahlem 1956, S. 49-54.

Ute FREVERT, *Frauen-Geschichte* zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit, Frankfurt-Main 1986.

Johanna FRIEDLEIN/Ingrid LUKATIS, *Pastorin* - ein neuer Beruf?, in: ThPr 1990, 25. Jg. Nr.1, S. 26-40.

Jürgen FRIEDRICHS, *Methoden* empirischer Sozialforschung, Opladen 1985, 13. Auflage.

Reinhard FRIELING, Der *Weg* des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde, Zugänge zur Kirchengeschichte 10, Göttingen 1992.

Herbert FROST, *Strukturprobleme* evangelischer Kirchenverfassung. Rechtsvergleichende Untersuchungen zum Verfassungsrecht der deutschen evangelischen Landeskirchen, Göttingen 1972.

Ruth FUEHRER, *Bericht* über die Fünfte Tagung des Verbandes evangelischer Theologinnen Deutschlands, in: CW 1930, 44.Jg. Nr. 13, S. 656-659.

Peter GÄDELE/ Werner WEBER, *Rechtsfragen* der Theologinnenbesoldung. Gutachterliche Äußerung auf Ansuchen des Konventes evangelischer Theologinnen in Deutschland, in: Die Theologin, Sonderdruck 1957, 17.Jg.

Gabriele GAST, *Frauen*, in: BUNDESMINISTERIUM FÜR INNERDEUTSCHE BEZIEHUNGEN (Hg.), DDR-Handbuch Bd. 1, Köln 1985, S. 413-419.

Günter GASSMANN (Hg.), Glauben und *Kirchenverfassung* 1985-1989. Sitzung der Kommission in Budapest 1989, ÖRB Nr. 61, Frankfurt/Main 1990.

Erich GELDBACH, Frauenordination: *Dienst* an der Ökumene?, in: MdKI 1992, 43. Jg., S. 103-107.

Erich GELDBACH, Endgültiges *Nein Roms* zur Priesterweihe von Frauen, in: MdKI 1994, 45.Jg., S. 65ff.

Ute GERHARD, *Gleichheit* ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990.

Regine GILDEMEISTER/Angelika WETTERER, Wie *Geschlechter* gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Gudrun-Axeli KNAPP, Angelika WETTERER (Hg.), Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Forum Frauenforschung Bd. 6, Freiburg i.Br. 1992, S. 201-254.

Christine GLOBIG, *Frauenordination* im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Kirche und Konfession Bd. 36, Göttingen 1994.

Elisabeth GÖSSMANN, Die "Braut Kirche" und der Priester als "Bräutigam" - Rom und das Exempel männlicher Macht. Zum Verbot der *Priesterweihe* von Frauen, in: Frankfurter Rundschau vom 5. Februar 1996, S. 12.

Andre GORZ, Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der *Arbeitsgesellschaft*, Hamburg 1994.

Lerke GRAVENHORST/Carmen TATSCHMURAT (Hg.), *Töchterfragen*. NS-Frauen-Geschichte, Forum Frauenforschung Bd.5, Freiburg 1990.

Gerhard GRETHLEIN, Die *Autonomie* der Kirche. Freiraum und Grenze bei der Gestaltung der Dienst- und Arbeitsverhältnisse im Blick auf die Personalplanung, in: ZEvKr 1979, 24. Jg., S. 270-315.

Gerhard GRETHLEIN, *Teildienstverhältnisse* für Pfarrer, in: ZEvKr 1985, 30. Jg., S. 129-156.

Erhard GRIESE - In Zusammenarbeit mit dem AKE-Konvent München, Ein vermutlich letztes *Wort* zur vermutlich vorletzten Phase eines allmählich leidigen Problems, in: Bayrisches Korrespondenzblatt 1972, 72. Jg. Nr.1, S. 6-8.

Annet GRÖSCHNER, Geschichte der SED. *Abteilung* Frauen. Eine Farce, in: Karin ROHNSTOCK (Hg.), Frauen in die Offensive. Texte und Arbeitspapiere der Gruppe „Lila Offensive“, Berlin 1990, S. 92-98.

Walter GROSS, Bericht der päpstlichen *Bibelkommission*, in: DERS. (Hg..), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 25-31.

Walter GROSS, *Einleitung*, in: DERS. (Hg..) Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 7-10.

Helga GRUBITZSCH, Frauen machen *Geschichte*. Aspekte einer feministischen Geschichtsforschung, in: Hannes HEER/Volker ULLRICH (Hg.), Geschichte entdecken. Erfahrungen und Projekte der neuen Geschichtsbewegung, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 150-164.

GRUPPE FEMINISTISCHER INTERNATIONALISMUS (Hg.), Zwischen *Staatshaushalt* und Haushaltskasse. Frauen in der Weltwirtschaft, Bremen 1989.

Ina GSCHLÖSSL/Annemarie RÜBENS, Ein notwendiges Wort in Sachen der *Theologinnen*, in: CW 1930 , 44.Jg. Nr.5, Sp. 216-220.

Jutta GYSI, Frauen in Partnerschaft und *Familie*. Sozialistisches Leitbild oder patriarchalisches Recht?, in: Giselinde SCHWARZ/Christine ZENNER (Hg.), „Wir wollen mehr als ein Vaterland“. DDR-Frauen im Aufbruch, Hamburg 1990, S. 90-119.

Jutta GYSI/Reinhard LIEBSCHER/Elvira EBERT/Irene ZIERKE, Kapitel 4: Frau und *Familie*, in: Gunnar WINKLER (Hg.), Frauenreport 90, Berlin 1990, S.100-152.

Karin HAGEMANN, *Möglichkeiten* und Probleme der "Oral history" für Projekte zur Frauengeschichte am Beispiel meiner Arbeit zur Sozialdemokratischen Frauenbewegung Hamburgs in der Weimarer Republik, in: BfTP Bd. 5. Dokumentation des 3. Historikerinnentreffens in Bielefeld/April 1981, S. 55-60.

June E. HAHNER, A *Mulher* no Brasil, Coleção Retratos do Brasil 112, Rio de Janeiro 1978.

Eva M. HAMBERG, Lutheran doctrine and women. *European* Lutheran Women Theologican's meeting, in: WOMEN Nr. 35/36, Sommer 1991, S. 24.

Berndt HAMM, *Schuld* und Verstrickung der Kirche. Vorüberlegungen zu einer Darstellung der Erlanger Theologie in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Wolfgang STEGEMANN (Hg.), Kirche und Nationalsozialismus, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 11-55.

HANDBUCH DER ELLM, Schwerin 1987.

Elisabeth HASELOFF, Das *Gemeindepfarramt*, in: Anna PAULSEN in Verbindung mit dem Konvent evangelischer Theologinnen (Hg.), Die Vikarin. Der Dienst der Frau in den Ämtern der Kirche Bd. 1, Gelnhausen/Berlin-Dahlem 1956, S. 22-27.

Frigga HAUG, *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1990.

Martin HEIN/Hans-Gernot JUNG, *Bischof*, in: EKL Bd.1, Göttingen 1986, Sp. 518-522.

Gerhard HEINTZE, Das *Amt* der Pastorin, Sonderdruck "Die Theologin", 1963.

Gerhard HELBICH, *Stellenteilung* durch Pfarrerehepaare, in: Th Pr 1990, 25.Jg, S. 58-64.

Jürgen HENKYS, *Kontext*, Konflikt, Konsens. Zur Deutung und Bewertung praktisch-theologischer Ansätze aus der Zeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, in: DERS./Birgit WEYEL (Hg.), Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Theoriebildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld. Festschrift für Peter C. Bloth zum 65. Geburtstag, Studien zur Theologie Bd. 14, Würzburg 1996, S. 135-154.

Reinhard HENKYS, *Kirchen*, in: BUNDESMINISTERIUM FÜR INNERDEUTSCHE BEZIEHUNGEN, DDR-Handbuch Bd.1, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Köln 1985, Sp. 715-728.

Reinhard HENKYS, Die DDR-Kirchen als ökumenische *Partner*, in: DERS.(Hg.), Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, München 1982, S. 172-212.

Dagmar HENZE, Die *Konflikte* zwischen dem "Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands" und der "Vereinigung evangelischer Theologinnen" um die Frage des vollen Pfarramts für die Frau, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 128-157.

Dagmar HERBRECHT, Der "*Vikarinnenausschuß*" der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN, „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 315-360.

Hans-Volker HERNTRICH, Ein *Votum* der VELKD: Vorsichtige Folgerungen aus der Pluralität der Ämter, in LM 1972, 11.Jg, S. 274f.

Jutta HÖCHT-STÖHR/Willi STÖHR, *Teildienstverhältnis* im Pfarramt, Deutsches Pfarrerblatt 1984, 84.Jg, S. 388-390.

Elke HOFFMANN/Sonja MENNING/Wulfram SPEIGNER/Heike TRAPPER, Kapitel 1: Demographische *Entwicklung*, in: Gunnar WINKLER (Hg.), Frauenreport 90, Berlin 1990, S. 16-36.

Heinz HOFMEISTER, Die Zulassung der Theologin zum geistlichen Dienst nach dem derzeitigen Recht der deutschen Landeskirchen, in: ZEvKr 1957/58, 2. Jg., S. 406-421.

Heidrun HOGAN, Der Anteil der Arbeit an der "Menschwerdung der Frauen". *Frauenerwerbsarbeit* in der DDR, in: Kristine VON SODEN (Hg.), Irmtraud Morgners hexische Weltfahrt. Eine Zeitmontage, Berlin 1991, S. 73-84.

Bell HOOKS, *Schwesterlichkeit*. Politische Solidarität unter Frauen, in: BfTP 27/1990, S. 77-92.

Wolfgang HUBER, Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als *Integrationswissenschaft*, in: Anselm HERTZ/Wilhelm KORFF u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. I, Freiburg 1978, S. 391-406.

Wolfgang HUBER, Der Streit um die *Wahrheit* und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie, München 1980.

Wolfgang HUBER, Die *Aktualität* der Barmer Theologischen Erklärung, in: DERS., Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 23-30.

Wolfgang HUBER, Die *wirkliche Kirche*. Das Verhältnis von Botschaft und Ordnung als Grundproblem evangelischen Kirchenverständisses im Anschluß an die 3. Barmer These, in: DERS., Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen-Vluyn 1983, Neukirchner Beiträge zur systematischen Theologie Bd.4, S. 147-168.

Wolfgang HUBER, *Kirche*, Stuttgart-Berlin 1979.

Wolfgang HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, FBESG Bd. 28, Stuttgart 1973.

Wolfgang HUBER, *Lehrbeanstandung* in der Kirche der Lehrfreiheit, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd.III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 118-137.

Wolfgang HUBER, Perspektiven der *Ökumene* in den neunziger Jahren, Junge Kirche 6/1991, 52.Jg, S. 343-347.350-353.

Wolfgang HUBER, *Recht* im Horizont der Liebe. Eine theologische Skizze, in: DERS., Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung, München 1990, S. 236-250.

Wolfgang HUBER, *Synode* und Konziliarität. Überlegungen zur Theologie der Synode, in: Gerhard RAU/ Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 319-348.

Peter HÜNERMANN, Lehramtliche *Dokumente* zur Frauenordination, in: Walter GROSS (Hg..), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1986, S. 83-96.

Peter HÜNERMANN, Schwerwiegende *Bedenken*. Eine Analyse des apostolischen Schreibens "Ordinatio Sacerdotalis", in: Walter GROSS, Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1986, S. 120-127.

Waltraud HUMMERICH-DIEZUN, Die *Weiterentwicklung* der Berufsgeschichte der Theologinnen nach 1945 - Ein Überblick, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN, „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 463-484.

Waltraud HUMMERICH-DIEZUN, Unbeschreiblich weiblich. Zum *Subjekt* feministischer Theologie, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion - Festschrift für Hannelore Erhart zum 65. Geburtstag, Pfaffenweiler 1992, S. 103-128.

IECLB, *Relatório da Presidência* XVI Concílio Geral, Brusque S.C., 18 a 23 de outubro de 1988.

Doris JÄGER/Gerborg MEISTER, Wer knackt die (Para-) Nuß? Die *Partizipation* der Frauen an der ökonomischen Entwicklung Brasiliens, in: GRUPPE FEMINISTISCHER INTERNATIONALISMUS (Hg.), Zwischen Staatshaushalt und Haushaltskasse. Frauen in der Weltwirtschaft, Bremen 1989, S. 107-119.

Hedwig JAHNOW u.a., Feministische *Hermeneutik* und Erstes Testament. Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

J. Christine JANOWSKI, Umstrittene *Pfarrerin*. Zu einer unvollendeten Reformation der Kirche, in: Martin GREIFFENHAGEN (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 83-107.

Haidi JARSCHEL, Algumas *Reflexões* sobre o ministério feminino, in: Lothar HOCH (Hg.), Formação Teológica em Terra Brasileira. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986, São Leopoldo 1986, S. 143-146.

Haidi JARSCHEL/Lori ALTMANN, Um esboço do *perfil* da pastora da IECLB, São Paulo 1992.

JE, A IECLB reconhece no pastorado de mulher um *chamado* de deus, In: JE, 2. Oktoberhälfte 1980, S. 6.

JE, A *Libertação* das Mulheres deve estar presente na nossa teologia, in: JE 1988, vom 3.-16. Juni, S. 5.

JE, A *ordenação* da primeira pastora é resultado de muita luta, in: JE 1988, vom 27. März -9. April, S. 5.

JE, A *pastora Elisabeth*, in: JE 1973, 15.9.1973, S. 5.

JE, As *Comunidades* estão despreparadas para receber pastoras, in: JE 1980, 2. Oktoberhälfte, S. 7.

JE, Homem e mulher procedem de *Deus* e dele recebem sua dignidade, in: JE 1980, 2. Oktoberhälfte, S. 7.

JE, É *Hora* de se deixar levar pela esperança, in: JE 1987, 1. Augusthälfte, S. 6.

JE, *Igreja* define 4 novas formas de pastorado, in: JE 1983, 2. Julihälfte Nr. 14, S. 1.

JE, *Muros caem*. O serviço de uma pastora nas comunidades luteranas de Espirito Santo foi um sucesso, in: JE 1973, 2.9.1973, S. 8.

JE, Não é o *sexo* o que faz a gente ser testemunha de Cristo, in: JE 1980, 2. Oktoberhälfte, S. 6.

JE, *Obreiras* analisam formas de pastorado na igreja, in: JE 1983, 2. Julihälfte, S. 6.

JE, *Participação* feminina em cargas de direção em quasi todas as instâncias da IECLB é quasi nula, in: JE 1989, 16.-29. 4.1989, S. 12.

JE, *Política* feita com amor é uma manifestação de fé e diaconia, in: JE 1989, 19.3.-1.4.1989, S. 5.

JE, Se a mulher quer *servir* por que não?, in: JE 1980, 2. Oktoberhälfte, S. 7.

JE, *Violência* contra mulheres preocupa obreiras, in: JE 1989, 16.-29. April, S. 12.

Anne JENSEN, *Frauenordination* und ökumenischer Dialog, in: Walter GROSS (Hg..), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 100-105.

Anne JENSEN, Wie patriarchalisch ist die *Ostkirche*? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie, in: US 1985, 40. Jg, S. 130-145.

Maria JEPSEN, *Vorstellungsrede* der Pröpstin Maria Jepsen, in: "....das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 19-26.

Hartmut JETTER, *Grundkonsens* und innerkirchliche Vielfalt, in: Andreas RÖSSLER (Hg.), Was gilt in der Kirche?, Stuttgart 1994, S. 102-106.

Klaus-Peter JÖRNS, Die *Taufe* ordiniert zum geistlichen Stand. Eine Herausforderung nicht nur für die Praktische Theologie, in: Jürgen HENKYS/Birgit WEYEL (Hg.), Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Theoriebildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld. Festschrift für Peter C. Bloth zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996, Studien zur Theologie Bd. 14, S. 213-237.

Mechthild JOEST/Martina NIESWANDT, Das *Lehrerinnenzölibat* im Deutschen Kaiserreich. Die rechtliche Situation der unverheirateten Lehrerinnen in Preußen und die Stellungnahme der Frauenbewegung zur Zölibatsklausel, in: WIENER HISTORIKERINNEN (Hg.), Die ungeschriebene Geschichte. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5.Historikerinnentreffens, Wien 1984, S. 251-258.

Wilfried JOEST, *Dogmatik* 2 Bde, Bd. 1, Göttingen 1995/4.Aufl., Bd.2, Göttingen 1993/3.Aufl.

Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), *Befreiung* hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991.

Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), Wie Theologen Frauen sehen - von der Macht der *Bilder*, Freiburg/Basel/Wien 1993.

Manfred JOSUTTIS, Der *Traum* des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1988.

Britta JÜNGST, Auf der Seite des Todes das *Leben*. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah, Gütersloh 1996.

Susanne KAHL, Die *Zeit* des Schweigens ist vorbei, Gütersloh 1979.

Johanna KEHLER, Die Lebenssituation der *Migrantin* in der ehemaligen DDR, in: BfTP 29/1991, S. 47-51.

Ilse KERSTEN, *Gedanken* über den Beruf der Theologin, in: CW 1920, 34. Jg. Nr. 32, Sp. 502-505.

Charlotte von KIRSCHBAUM, Der *Dienst* der Frauen in der Wortverkündigung, Zollikon-Zürich 1953, Theologische Studien Heft 31.

Kurt KLEIN, Das *Amt* der Pastorin. Eine Thesenreihe, in: EvTh 1966, 26. Jg., S. 96-109.

Gudrun-Axeli KNAPP, *Arbeitsteilung* und Sozialisation. Konstellation von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen, in: Ursula BEER (Hg.), Feministische Gesellschaftsanalyse und Herrschaftskritik, Bielefeld 1987, S. 236-273.

Friedericke KÖCKERT, *Frauen* knüpfen ein Netz. Bericht über den Arbeitskreis Feministische Theologie in der DDR, in: Schlangenbrut 1990, Nr. 29, S. 28.

Paul KOLLER, *Lebensführung* und Pfarrerdienstrecht, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das *Recht* der Kirche Band III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 153-168.

Christa-Maria KNIRCK-WISSMANN, *Kontextualität* und Partikularität der Kirche. Zur ekklesiologischen Bedeutung der Auseinandersetzung um die Verlegung der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes von Porto Alegre nach Evian, Inaug. Diss., Heidelberg 1978.

KORRESPONDENZBLATT, *Kirchenrecht* gegen Gottesrecht, in: Korrespondenzblatt des Bayerischen Pfarrervereins Juni 1986, S. 108f.

Wilhelm KRAATZ, Kirchliche *Frauenämter*, in: CW 1904, 18. Jg. Nr. 37, Sp. 882-884.

Helgard KRAMER, *Einleitung*, in: DIES./Christel ECKART/Ilka RIEMANN/Karin WALSER (Hg.), Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende, Frankfurt-Main/New York 1986, S. 11-49.

Helgard KRAMER, Weibliche Büroangestellte während der *Weltwirtschaftskrise*, in: DIES./Christel ECKART/Ilka RIEMANN/Karin WALSER (Hg.), Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende, Frankfurt a.M./New York, 1986, S. 127-180.

Gesa KRATZMANN/Ulrike WAGNER, Lernen, *Pastorin* zu sein. Ein Briefwechsel, in: Pth 1983, 10. Jg., S. 415-434.

Wolf KRÖTKE, Die christliche *Gemeinde* im Dienst Jesu Christi. Zur III., IV. und VI. These der BTE, in: BThZ 1985, 2. Jg. Heft 1, S. 53-63.

Renate und Helmut KRÜGER, Geteiltes *Leid* - halbes Leid? - Erfahrungsbericht aus zwei Jahren "job-sharing" auf einer Gemeindepfarrstelle, in: ThPr 1985, 20. Jg., S. 18-23.

Hans-Walter KRUMWIEDE, Geschichte des Christentums III/*Neuzeit*: 17. bis 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.

Ulrich KÜHN, Bedingungen der *Rezeption* ökumenischer Dokumente. Theologische Überlegungen. Rechtliche Aspekte, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH, Das Recht der Kirche Band III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESB Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 684-703.

Ulrich KÜHN, Die Frau im *Amt* der Kirche. Zur Frage der neutestamentlichen Begründung der Amtsübertragung an die Frau, in: ELKZ 1958, 12. Jg., S. 404-406.

Ulrich KÜHN, *Sakrament*, in: TRT Bd. 5, Göttingen 1983, S. 7-12.

Helga KUHLMANN, Ethik der *Geschlechterdifferenz*?, in: DIES.(Hg.), Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, S. 7-15.

Annette KUHN, Vom schwierigen Umgang der *Frauengeschichtsforschung* mit dem Nazismus, in: Das Argument, Sept/Okt. 1989, S. 733-740.

Herta KUHRIG/Wulfram SPEIGNER, *Gleichberechtigung* der Frau - Aufgaben und ihre Realisierung in der DDR, in: DIES. (Hg.), Wie emanzipiert sind die Frauen in der DDR?, Köln 1979, S. 11-85.

Wilhelm LAIBLE, *Mulier* taceat in ecclesia, in: AELKZ 1930, 63. Jg. Teil I S. 564 -567; Teil II S. 613-617; Teil III S. 633-636.

Regene LAMB, Wenn die Unterdrückten zusammen die *Freiheit* besingen. Feministische Theologie und Theologie aus der Perspektive der Frauen in Brasilien, in: Karin VOLKWEIN/Irene DANNEMANN (Hg.), Reader der Projektgruppenbeiträge zur Sommeruniversität in Gelsenkirchen 1989 zum Thema: Patriarchatsanalyse als Aufgabe feministischer Befreiungstheologie, Kassel 1990, S. 13-36.

Peter LANDAU, *Kirchenverfassungen*, in: TRE Bd. 19, Berlin/New York 1990, S. 110-165.

LANDESKIRCHENAMT Bayern: *Übersicht 1989*: Stand der ordinierten Theologinnen im kirchlichen Dienst 1988 und überarbeiteter Stand: 1.1.1989 (unveröffentlicht).

LANDESKIRCHENAMT Bayern: *Alphaliste* 1990 : Datenstand 7.5.1990 (unveröffentlicht).

LANDESKIRCHENAMT BAYERN (Hg.), *Personalstand* sämtlicher Behörden und Stellen der Evang.- Luth. Kirche in Bayern rechts des Rheins, Bayreuth *1927* (25. Ausgabe).

LANDESKIRCHENAMT BAYERN (Hg.), *Personalstand* der Evang. -Luth. Kirche in Bayern, München *1987* (43. Ausgabe).

Jens LANGER, Evangelium und *Kultur* in der DDR. Zur Bedeutung ihrer Beziehungen für Zeugnis und Gestalt der Evangelischen Kirchen. Praktisch-theologische Perspektiven einer ökumenischen Debatte, 2 Bde, Berlin 1990.

Frederico LAUFER, Ökumenische *Kontakte* zwischen Lutheranern und Katholiken in Brasilien, in: Joachim FISCHER/Christoph JAHN (Hg.), Es begann am Rio dos Sinos. Geschichte und Gegenwart der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Erlanger Taschenbücher Bd.9, Erlangen 1970, 2. Auflage, S. 64-68.

Heidemarie LAUTERER-PIRNER, Liebestätigkeit für die *Volksgemeinschaft*. Der Kaiserswerther Verband zwischen institutioneller Selbstsicherung und Dissens im Dritten Reich, unveröffentlichtes Referat für die Theologische Fakultät Erlangen (15.2.1991).

LIMAERKLÄRUNG*:* TAUFE, EUCHARISTIE UND AMT. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt und Paderborn 1982.

Gerhard LINN, *Ökumene*. Hoffnung für eine gespaltene Menschheit?, Leipzig 1992.

Günter LINNENBRINK, Zur Frage der *Verbindlichkeit* kirchlicher Beschlüsse und Verlautbarungen aus lutherischer Sicht, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 370-404.

Ingrid LÖTSCH/Irene FALCONERE, Kapitel 2: Berufliche *Bildung*, in: Gunnar WINKLER (Hg.), Frauenreport 90, Berlin 1990, S. 37-52.

Otto LUCHTERHANDT, Die *Gegenwartslage* der Evangelischen Kirche in der DDR. Eine Einführung, Jus Ecc Bd. 28, Tübingen 1982.

Joachim LUDWIG, Pfarrerinnen nach dem EPG - *Selbstausbeuter* oder gesellschaftliche Vorreiter?, in: Unterwegs 1990, Heft 3, S. 8-13.

Martin LUTHER, An den christlichen *Adel* deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520, in: WA 6, Weimar 1988, S. 381-469.

Martin LUTHER, Das *Magnifikat*, verdeutscht und ausgelegt durch D. Martin Luther, in: DERS., Ausgewählte Werke Bd. 5 (Calwer Ausgabe), Stuttgart 1932, S. 57-137.

LUTHERISCHE WELTINFORMATION, Materielle Sorgen und Frauenordination. Janis Vanags im Gespräch über die lettische Kirche, in: Lutherische Weltinformation 1995, Nr. 7.

LUTHERISCHE WELTINFORMATION, 1995, Nr. 8, S. 1.

Marli LUTZ, Ein Versuch, wenigstens einige Hinweise auf die *Geschichte* der Frauen im brasilianischen Amazonasgebiet dem Vergessen zu entreißen, TuK 1991, Nr. 51, S. 5-15.

LWB (Hg.), Das *Amt* aller getauften Gläubigen. Hinweise und Quellen für das Studienprojekt zur Frage des kirchlichen Amtes, Genf 1981.

LWB (Hg.), Die Ordination der Frau in den lutherischen Kirchen. Ergebnisse einer *Umfrage* des LWB, LWBiD Nr. 18, März 1984.

LWB (Hg.), *Studie*: Frauen in kirchlichen Ämtern und Diensten, Genf 1984.

Sybille MAIWALD, Frau und *Ordination*. Die innerkirchliche Auseinandersetzung in Bayern zur Einführung der Frauenordination und die Erörterung grundsätzlicher Probleme (unveröffentl. Diplomarbeit 1988/89).

Wolfgang MARHOLD, Theologie und *Erfahrungswissenschaften*. Überlegungen zum Konstitutionsprozeß interdisziplinärer Forschung, in: Pth 1985, 74. Jg., S. 367-384.

MECKLENBURGISCHE KIRCHENZEITUNG, 1987, 42. Jg., Nr.30; Nr.35; Nr.42.

Kurt MEIER, Der evangelische *Kirchenkampf*. Gesamtdarstellung in drei Bänden, Halle/Sachsen 1984.

Claire MEIER-MAHLER, Eine *Pfarrstelle* zu zweit geführt. Ein Erfahrungsbericht, in: Th Pr 1985, 20.Jg., S. 23-25.

Birgit MEINERS, Die *Liebe* in der Moderne. Zum Verhältnis von ökonomischer Umstrukturierung der Frauenerwerbsarbeit und veränderten Lebensweisen der Frauen, in: BfTP 29/1991, S. 125-133.

Torsten MEIREIS, *Theologiestudium* im Kontext, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg 1994.

Martin MERZ, Die Macht der *Fußwäscherinnen*. Wird die norddeutsche Pröpstin erste Bischöfin in der Geschichte der protestantischen Kirche?, in: "....das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 80-84.

Harding MEYER, Ökumenische *Zielvorstellungen*, BenshH 78, Ökumenische Studienhefte 4, Göttingen 1996.

Ana MGHIRA, Our *Advent*. African Lutheran Women Theologican's meeting, in: WOMEN Nr. 35/36, Sommer 1991, S. 14-16.

Diethmar MIETH, Haben Frauen ein Recht auf *Priestertum*?, in: Walter GROSS (Hg.), Frauenordination. Der Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 97ff.

Horst MIETHE/Heidrun RADTKE/Sylke SALLMON/Ingrid LÖTSCH/Elvira EBERT, Kapitel 3: *Berufstätigkeit*, in: Gunnar WINKLER (Hg.), Frauenreport 90, Berlin 1990, S. 55-100.

Friedrich MILDENBERGER, *Geschichte* der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, ThW Bd.10.

MITTEILUNGEN, *Bericht* über das erste bayerische Theologinnentreffen 1935, in: Mitteilungen des Verbandes evangelischer Theologinnen Deutschlands 1936, Nr. 2, S. 13.

Carola MÖLLER, *Flexibilisierung* - eine Talfahrt in die Armut. Prekäre Arbeitsverhältnisse im Dienstleistungssektor, in: GRUPPE FEMINISTISCHER INTERNATIONALISMUS (Hg.), Zwischen Staatshaushalt und Haushaltskasse, Frauen in der Weltwirtschaft, Bremen 1989, S. 148-167.

Carola MÖLLER, Über das *Brot*, das euch in der Küche fehlt, wird nicht in der Küche entschieden, in: BfTP 29/1991, 14.Jg, S. 7-24.

Elisabeth MOLTMANN-DIETSCHI, Mit wachen *Augen* sah ich Armut und Elend, in: Hartmut WALSDORFF (Hg.), Warum ich Pfarrer wurde. Männer und Frauen erzählen von ihrem Weg ins Pfarramt, Berlin 1985, S. 113-117.

Manfred MÜLLER, *Protestanten*, Halle/Leipzig 1990.

Reinhart MÜLLER, A *Transferência* da V. Assembléia Geral da Federação Luterana Mundial do Porto Alegre para Evian/Françca, in: Ensaios Luteranos. Dos primordios aos tempos atuais do luteranismo no Brasil, História da Igreja C3, São Leopoldo 1986, S. 125-139.

Walter MÜLLER, Frauenerwerbstätigkeit im *Lebenslauf*, in: DERS./Angelika WILMS/Johann HANDL, Strukturwandel der Frauenarbeit 1880-1980, Frankfurt-Main/New York 1983, S. 55-106.

Ruth MUSSKOPF, *Latin American* Women Theologicans's conference, São Paulo Brazil 1990, in: WOMEN 1991, Nr. 35/36, S. 26f.

Eduard NAUCK, *Evangelische Theologie*. Vorbildung, Studiengang, praktische Vorbereitung, kirchliche und akademische Prüfungen der Geistlichen und Vikarinnen der Deutschen Evangelischen Landeskirchen, Deutsches Hochschulwesen Bd. 2, Berlin 1930.

Ehrhart NEUBERT, Eine protestantische *Revolution*, Osnabrück 1990.

Ehrhart NEUBERT, Sozialethische und charismatisch-evangelikale *Gruppen* in der Kirche aus soziologischer Sicht, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Band III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 288-316.

Hildegard Maria NICKEL, Ein perfektes Drehbuch. *Geschlechtertrennung* durch Arbeit und Sozialisation, in: Giselinde SCHWARZ/ Christine ZENNER (Hg.), „Wir wollen mehr als ein Vaterland...“ DDR-Frauen im Aufbruch, Hamburg 1990, S. 73-89.

Annette NOLLER, Feministische *Hermeneutik*. Wege einer neuen Schriftauslegung, Neukirchen-Vluyn 1995.

Gisela NOTZ, Kinder, Küche, Knete. Der "partizipativen Geburt" folgt nur selten eine partizipative Beteiligung der *Väter* an den Reproduktionsarbeiten, in: BfTP 29/1991, S. 135-146.

Gerdi NÜTZEL, Die Entwicklung der *Theologinnenarbeit* in den intakten Kirchen am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 361-385.

Gerdi NÜTZEL, *Jugendarbeit* als Arbeitsfeld von Theologinnen in der Zeit des Nationalsozialismus, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), „Darum wagt es Schwestern...“. Zur Geschichte der Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 421-445.

Gerdi NÜTZEL, *Konvivenz* und Solidarität. Zwei Anfragen und ein Beispiel feministisch-ökumenischer Existenz heute, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion - Festschrift für Hannelore Erhart zum 65.Geburtstag, Pfaffenweiler 1992, S. 77-102.

OASE da IECLB (Hg.), OASE: Por que? Como? *Guia* de comunhão, testemunho e serviço, São Leopoldo 1985.

Elsbeth OBERBECK, Vom Theologiestudium der Frauen. 2. Aus *Baden*, in: CW 1918, 32. Jg., Nr. 31/32, Sp. 299f.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU, "Nutzt die Gnadenfrist! Ökumene auf dem Weg ins 3. Jahrtausend". *Manifest* der Ökumenischen Rundschau, in: ÖR 1995, 44. Jg., S. 141-147.

ÖKUMENISCHES PATRIARCHAT (Hg.), Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der *Ordination der Frauen*. Abschlußbericht der Interorthodoxen Theologischen Konsultation, 30.10.-7.11.1988, in: Orth For 1989, 3. Jg. Heft 1, S. 93-102.

ÖRK (Hg.), *We* listened long before we spoke, Genf 1979.

ÖRK (Hg.), Zur Frage der *Ordination* der Frau, Genf 1964.

Heinz OHME, Zur Konferenz von *Rhodos* vom 30. Oktober bis 7. November 1988, in: ÖR 1993, 42. Jg., S. 52-65.

Ofelia ORTEGA, *Ordenacion* para que?, in: CLAI (Hg.), Primer Encuentro Latinamericano de Pastoras, Buenos Aires 1989, S. 40-47.

Vera OSTERMAYER, *Tagungsprotokoll*, in: Unterwegs 1990, Nr. 3, S. 23.

OSSERVATORE ROMANO vom 30./31.5.1994.

Ilona OSTNER, *Beruf* und Hausarbeit. Die Arbeit der Frauen in unserer Gesellschaft, Frankfurt-Main 1978.

Rudolf OTTO, Kirchliche *Ämter* für Frauen in: CW 1903, 17. Jg. Nr. 39, Sp. 920-924.

Constance F. PARVEY (Hg.), Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Der *Sheffield*-Report, Neukirchen-Vluyn 1986.

Constance F. PARVEY, *Ordination* of Women in Ecumenical Perspective. Workbook für the Church's Future. FOP 105, Genf 1980.

Anna PAULSEN in Verbindung mit dem Konvent evangelischer Theologinnen (Hg.), Die *Vikarin*. Der Dienst der Frau in den Ämtern der Kirche, Bd. 1, Gelnhausen/Berlin-Dahlem 1956.

PFARRVERTRETUNG der Evang. Landeskirche in Württemberg, *Pfarrdienst* - Arbeit mit Maß und Ziel, 1993.

Gerhard PFEIFFER, *Bayern*, in: TRE Bd. V, Berlin/New York 1980, S. 361-387.

Marianne PFLÜGER, "Sie sind doch Pfarrerin!" Zur Wahrnehmung der "Schlüsselrolle". Erfahrungen einer *Gemeindepfarrerin*, in: Th Pr 1984, 20. Jg., S. 10-12.

Hans-Georg PÖHLMANN, *Ordination* und geistliches Amt der Frau, in: "....das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 49-57.

Ina PRÄTORIUS, *Anthropologie* und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh 1993.

Annedore PRENGEL, *Annäherung* an eine egalitäre Politik der Differenz. Gedanken gegen Sexismus und Rassismus, in: BfTP 1990, Heft 29, S. 127-134.

Hans-Jürgen PRIEN, Evangelische *Kirchwerdung* in Brasilien. Von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien, Die lutherische Kirche, Geschichten und Gestalten Band 10, Gütersloh 1991.

Hans-Jürgen PRIEN, *Identität* und Entwicklungsproblematik - Die evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB), in: Ulrich DUCHROW (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert - SEE Bd. 13, Gütersloh 1977, S. 189-228.

Brigitte PROBST, Projekt "Pfarrerinnen in Bayern", *Zwischenbericht*, in: Th Pr 1990, 25. Jg., München 1990, S. 41-46.

Konrad RAISER, *Modelle* kirchlicher Einheit. Die Debatte der siebziger Jahre und die Folgerungen für heute, in: ÖR 1987, 36. Jg., S. 195-217.

Konrad RAISER, Ökumene im Übergang. *Paradigmenwechsel* in der ökumenischen Bewegung, München 1989.

Ida RAMING, *Frauenbewegung* und Kirche. Bilanz eines 25-jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Weinheim 1989.

Guy W. RAMMENZWEIG, *Kirche* zwischen Bürokratie und Demokratie. Kommunikations- und Entscheidungsprozesse, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1975.

Heinrich RATHKE, Im Blickpunkt: *Gemeinde* heute und morgen. Theologische Informationen für Nichttheologen, Berlin 1979.

Heinrich RATHKE, Kirche für andere - *Zeugnis* und Dienst der Gemeinde, In: SEKRETARIAT DES BUNDES (Hg.), „Kirche als Lerngemeinschaft". Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, S. 173-184.

Gerhard RAU, *Demokratisierung* und Bürokratisierung. Zwei Programmbegriffe der Kirchenreform nach 1960, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg..), Das Recht der Kirche Bd. II: Die Geschichte des Kirchenrechts, Göttingen 1995, FBESG Bd. 50, S. 377-407.

Dagmar REESE/Carola SACHSE, Frauenforschung zum *Nationalsozialismus*. Eine Bilanz, in: Lerke GRAVENHORST/Carmen TATSCHMURAT, Töchterfragen. NS-Frauen-Geschichte, Forum Frauenforschung Bd. 5, Freiburg 1990, S. 73-105.

Erika REICHLE, *Chancen*, Erwartungen und Befürchtungen von Theologinnen im kirchlichen Dienst gestern und heute, in: Th Pr 1985, 20. Jg. Heft 1, S. 47-60.

Erika REICHLE, Die Theologin in *Württemberg*. Geschichte - Bild - Wirklichkeit eines neuen Frauenberufes, EHS Bd. XXIII Theologie Bd. 35, Frankfurt-Main 1975.

Erika REICHLE, *Frauenordination*, in: C. PINL/ M.FISCHER/E.REICHLE, Frauen auf neuen Wegen, Stein 1978, S. 105-180.

Martin REUER, *Diakonie* als Faktor in Kirche und Gesellschaft, in: Reinhard Henkys (Hg.), Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, München 1982, S. 213-242.

Heinrich RIEDEL, Kampf um die *Jugend*. Evangelische Jugendarbeit 1933-1945, München 1976.

Ilka RIEMANN, Die *Interessen* der Frauen in sozialen Berufen, in: Helgard KRAMER/Christel ECKART/Ilka RIEMANN/Karin WALSER (Hg.), Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende, Frankfurt-Main/New York 1986, S. 99-124.

Claus-Jürgen ROEPKE, Die *Protestanten* in Bayern, München 1972.

Uta RÖTH, Die klassenlose *Gretchenfrage*. Über die Vereinbarkeit von Beruf und Familie, in: Giselinde SCHWARZ/ Christine ZENNER (Hg.), „Wir wollen mehr als ein Vaterland". DDR-Frauen im Aufbruch, Hamburg 1990, S. 132-144.

Joachim ROGGE/Helmut ZEDDIES (Hg.), *Amt*-Ämter-Dienste-Ordination, Berlin 1982.

Karin ROHNSTOCK (Hg.), Frauen in die *Offensive*. Texte und Arbeitspapiere der Gruppe "Lila Offensive", Berlin 1990.

Jürgen ROLOFF, *Amt*/Ämter/Amtsverständnis, Neues Testament, in: TRE Bd.2, Berlin-New York 1978, S. 509-533.

Jürgen ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn 1979/2.Auflage.

Eva ROTT, *Fabrikarbeiterinnen* in Brasilien. Eine Studie über den Arbeitsmarkt, die Arbeits- und Lebensräume von Frauen in einer Großstadt des Nordens (Fortaleza CE), Peripherie 30/31, 1988, S. 8-31.

Annemarie RÜBENS, Theologin und *Pfarramt*, in: Die Frau 1928/29, 36. Jg. Heft 3, S. 138-141.

Rosemarie R. RUETHER, *Sexismus* und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

Klaus Jörg RUHL (Hg.), Unsere verlorenen Jahre. *Frauenalltag* in Kriegszeit und Nachkriegszeit 1939-1949 in Berichten, Dokumenten und Bildern, Darmstadt/Neuwied 1985.

Friedericke RUPPRECHT, Frauen im *Pfarramt*, in: Th Pr 1987, 22. Jg., S. 113-121.

Walter RUPPRECHT, Der *Dienst* der Theologin - eine ungelöste Frage in der evangelischen Theologie, Arbeiten zur Theologie, 1965.

Letty M. RUSSELL, *Church in the Round*. Feminist Interpretation of the Church, Louisville/USA 1993.

Heleith I. B. SAFFIOTI, A *Mulher* na Sociedade de Classes. Mito e Realidade, São Paulo 1969.

Prasama K. SAMUEL/ Fui Yung CHANG, *Contextualizing theology*. Asian Lutheran Women Theologicans Meeting in: WOMEN, Nr. 35/36, Sommer 1991, S. 20f.

Kurt SCHÄFERDIEK, *Amt*/Ämter/Amtsverständnis, Alte Kirche, in: TRE Bd. II, Berlin/New York 1978, S. 533-552.

Gerta SCHARFFENORTH, Den *Glauben* ins Leben ziehen... Studien zu Luthers Theologie, München 1982.

Mieke SCHARFFENORTH-KORENHOF/Bettina BREUSTEDT, Von der Frage nach *Partnerschaft* zur Gemeinschaft von Männern und Frauen. Entwicklungen im Weltrat der Kirchen, in: KAPER u.a.(Hg.), Eva, wo bist du?, Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene, Kennzeichen Bd. 8, Gelnhausen 1981, S. 89-106.

Renate SCHATZ-HURSCHMANN, *Kleider* machen Pfarrerinnen. Die Talarfrage als kirchenhistorisches Lehrstück über Geschlecht und Macht, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion - Festschrift für Hannelore Erhart zum 65. Geburtstag, Pfaffenweiler 1992, S. 290-306.

Christine SCHAUMBERGER, Es geht um jede *Minute* unseres Lebens. Auf dem Weg zu einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991, S. 15-34.

Herrad SCHENK, Die feministische Herausforderung. 150 Jahre *Frauenbewegung* in Deutschland, München 1983.

Ulrich SCHEUNER, Kirche und *Staat* in der neueren deutschen Entwicklung, in: DERS., Schriften zum Staatskirchenrecht, Berlin 1979, S. 121-168.

Annekee SCHILTHUIS-STOKUIS, Frauen als *Mitarbeiterinnen* in der Kirche - ökumenisch betrachtet, in: Conc (D) 1987, 23. Jg. Heft 6, S. 496-500.

Wolfhart SCHLICHTING, Bis der *letzte* überzeugt ist, Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrervereins, 9/1986, S. 150-151.

Marianne SCHMINK, Women and Industrial Development in Brazil, in: June C. NASH / Helen ICKEN SAFEN (Ed.), Women and Change in Latin America, South Hadley/USA, 1986, S. 136-164.

Walter SCHMITHALS, *Bekenntnis* und Gewissen. Theologische Studien zur Ethik, Berlin 1983.

Dorothee SCHMITZ-KÖSTER, *Trobadora* und Kassandra und... Weibliches Schreiben in der DDR, Köln 1989.

Silvio SCHNEIDER, A *Caminhada* da IECLB à luz de seus Concílios, Temas e Prioridades, in: Gottfried BRAKEMEIER (Hg.), Presença luterana 1990, São Leopoldo 1989, S. 147-161.

Werner SCHNOOR, Die *Vergangenheit* geht mit. Einige Notizen zum Weg der Kirche in Mecklenburg von Theodor Kliefoth bis Heinrich Rathke (Hg. vom kirchlichen Pressedienst der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs), Schwerin 1984.

Gertraud SCHÖN, "Heiraten sie doch einen *Vikar*", in: Hartmut WALSDORFF (Hg.), Warum ich Pfarrer wurde. Männer und Frauen erzählen von ihrem Weg ins Pfarramt, Berlin 1985, S. 13-18.

Klaus SCHOLDER, Die Kirchen und das dritte *Reich*, Band 1, Frankfurt-Main/Berlin/Wien 1977.

Luise SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige *Schwestern*. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.

Aenne SCHÜMER, Die kirchliche *Arbeit* der Theologin, in: CW 1927, 41. Jg Nr. 23, S. 114-118.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Brot* statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1991/3.Auflage.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, "Der *Dienst* an den Tischen". Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie, in: Conc (D) 1988, 24.Jg., S. 306-313.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Neutestamentlich-frühchristliche *Argumente* zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion, in: Walter GROSS (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 32-44.

Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem *Gedächtnis*... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh 1993.

Dagmar SCHULTZ, *Unterschiede* zwischen Frauen - ein kritischer Blick auf den Umgang mit den "Anderen" in der feministischen Forschung weißer Frauen, in: BfTP 1990, Heft 27, S. 45-57.

Adolf SCHULZE, Kirchliche *Ämter* für Frauen, in: CW 1904, 18. Jg Nr. 2, Sp. 37-40.

Ulrich SCHWAB in Zusammenarbeit mit Iris Lippert/Anne Loreck-Schwab/Georg Spanos, *Pfarrerin* im Amt: "Sie schläft nicht, sie ruht nur...", in: Th Pr 1990, 25. Jg., S. 3-12.

Giselinde SCHWARZ/ Christine ZENNER (Hg.), "Wir wollen mehr als ein *Vaterland*". DDR-Frauen im Aufbruch, Hamburg 1990.

Giselinde SCHWARZ, Beziehungen und Entzug. *Lebensformen* in der DDR, in: Kristine von SODEN (Hg.), Irmtraud Morgners hexische Weltfahrt. Eine Zeitmontage, Berlin 1991, S. 85-91.

SEKRETARIAT DES BUNDES (Hg.), "Kirche als *Lerngemeinschaft*". Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg..), Eine katholische *Stellungnahme* zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche: Taufe, Eucharistie und Amt vom 21.Juli 1987, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 79.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg..), "*Inter Insignores*". Erklärung der Kongregation für Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 15.10.1976, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr.117, S. 11-29.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg..), "*Ordinatio Sacerdotalis*". Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, 22.5.1994, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 117, S. 4-7.

Eva SENGHAAS-KNOBLOCH, Die *Theologin* im Beruf. Zumutung - Selbstverständnis - Praxis, Pfarrerin der Großstadt Bd. V, München 1969.

SERRA-POST, Eine *Pastorin* bedient die evangelische Gemeinde von Ijui, in: Die Serra-Post, 11. Juli 1974, S. 14.

Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Feministisch-theologische *Anstöße* für eine neue Qualität von Kirche, in: Renate JOST/Ursula KUBERA (Hg.), Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991, S. 43-62.

Matthias SIMON, Evangelische *Kirchengeschichte* Bayerns, Nürnberg 1952/2.Auflage.

Werner SIMPFENDÖRFER, Die *Utopie* entläßt ihre Kinder. Was wird aus der ökumenischen Bewegung?, in: EK 1987, 20. Jg., S. 709-716.

Reinhard SLENSKA, Die *Ordination* zum Amt der Kirche, in: „...das Weib rede in der Gemeinde“: Maria Jepsen: erste lutherische Bischöfin; Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S. 57-71.

Kristine von SODEN (Hg.), Irmtraud Morgners hexische *Weltfahrt*. Eine Zeitmontage, Berlin 1991.

Bettina SPERL, *Erprobungsgesetz*, in: Unterwegs 1990, Heft 3, S. 8.

Kerstin SÖDERBLOM, Das *Ordinationsgesuch* von Sophie Kunert. Die Evangelische Kirche im Hamburgischen Staat und die Theologinnenfrage, in: FRAUENFORSCHUNGSPROJEKT zur Geschichte der Theologinnen, GÖTTINGEN (Hg.), Querdenken. Beiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Diskussion - Festschrift für Hannelore Erhart zum 65. Geburtstag, Pfaffenweiler 1992, S. 217-246.

Wolfgang STECK, Der *Beruf* des Pfarrers unter dem Druck der ökonomischen Logik, in: ThPr 1985, 20. Jg. Heft 1, S. 116-128.

Albert STEIN, Evangelisches *Kirchenrecht*. Ein Lernbuch, Neuwied/Kriftel/Berlin, 1992/3. Auflage.

Albert STEIN, *Herrschaft Christi* und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg..), Das Recht der Kirche Bd. II: Zur Geschichte des Kirchenrechts, Gütersloh 1995, FBESG Bd. 50, S. 272-317.

Albert STEIN, *Ordination*, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 73-117.

Karl STEINBAUER, Einander das *Zeugnis* gönnen, 2 Bde, Erlangen 1984/3.Auflage.

Frieder STÖCKELE, Zum praktischen *Umgang* mit Oral History, in: Herwart VORLÄNDER (Hg.), Oral History. Mündlich erfragte Geschichte, Göttingen 1990, S. 131-158.

Willi STÖHR, *Geschichte* des Erprobungsgesetzes und Erläuterung der wichtigsten Bestimmungen, in: Unterwegs 1988, Heft 1, S. 13-18.

Willi STÖHR, Haben sich Absicht und Ziel des EPG mit *Erfahrungen* in der Wirklichkeit gedeckt? 13 Thesen, in: Intention und Wirklichkeit: Ganzer Dienst-halbe Stelle, in: Unterwegs 1990, Heft 3, S. 21.

Susanne STOLT, *Leitbilder*-Leidbilder. Zur Frauen- und Familienpolitik der SED, in: Kristine VON SODEN (Hg.), Irmtraud Morgners hexische Weltfahrt. Eine Zeitmontage, Berlin 1991, S. 92-100.

Hildegard STRAUSS, Die *Rechtsstellung* der Vikarin im Deutschen Evangelischen Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung der Gesetzgebung der evangelischen Landeskirchen, Inaugural-Dissertation der Juristischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Erlangen 1958.

Cordula STUCKE, *Frauenbewegung*: Nicht eine, sondern viele!, in: CAIPORA (Autorinnengruppe), Frauen in Brasilien, Göttingen 1991, S. 139-142.

Karl Heinz STÜBER, All dusend Jahr. Episoden aus der *Kirchengeschichte* Mecklenburgs, Berlin 1986.

Theo SUNDERMEIER, *Konvivenz* als Grundstruktur ökumenischer Existenz, in: Wolfgang HUBER/Dietrich RITSCHL/Theo SUNDERMEIER, ÖEH Bd. 1, München 1986, S. 49-100.

Roland TAMPERT, *Lebensführung* und Pfarrerdienstrecht, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), Das Recht der Kirche Bd. III: Zur Praxis des Kirchenrechts, FBESG Bd. 51, Gütersloh 1994, S. 169-199.

THEOLOGISCHE STUDIENABTEILUNG beim BEK-DDR (Hg.), *Informationen* und Texte *Nr.5*, Februar 1981: Zum Gebrauch des Begriffes "Kirche im Sozialismus".

THEOLOGISCHE STUDIENABTEILUNG beim BEK-DDR (Hg.), *Informationen* und Texte *Nr.15*, März 1988, Zum Gebrauch des Begriffes "Kirche im Sozialismus", zusammengestellt von Manfred Runge.

Abraham-Andreas THIERMANN, Der *Diakonat* der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: Walter GROSS (Hg..), Frauenordination. Der Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, S. 53-63.

Christina THÜRMER-ROHR, Aus der *Täuschung* in die Ent-täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: Dies., Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1987, S. 38-56.

Marianne TIMM, *Lydia Schröder*, in: Die Theologin, 20. Jg, 1960/61, Heft 1/2, S. 34-37.

Rudolf TODT, Der innere *Zusammenhang* und die nothwendige Verbindung zwischen dem Studium der Theologie und dem Studium der Socialwissenschaften, Eberswalde 1877.

Gulay TOKSÖZ, *Immigrantinnen* aus der Türkei. Ihre Stellung auf dem Arbeitsmarkt und ihr gewerkschaftliches Verhalten, in: BfTP 29/1991, S. 57-66.

Sergio TORRES, Die Ökumenische *Vereinigung* von Dritte-Welt-Theologen, In: Herausgefordert durch die Armen - Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1988, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1990, S. 9-25.

UFV (Unabhängiger Frauenverband der DDR) und autonome Frauenredaktion im Argument (Hg.), Ohne *Frauen* ist kein Staat zu machen, Hamburg 1990, Argument-Sonderheft 71.

Lothar ULLRICH, Die ekklesiologische *Provokation* ökumenischer Erneuerung, in: ÖR 1987, 36. Jg., S. 157-183.

Adriano VALERIO, Die Frau in der *Geschichte* der Kirche, in: Conc (D) 1985, 21. Jg., S. 428-433.

VEJA, Uma *Opção* dificil. Pastoras se dividem sobre o celibato, in: Veja 1982, Nr. 3, S. 44.

Lukas VISCHER, *Einführung*, in: ÖRK (Hg.), Zur Frage der Ordination der Frau, Genf 1964.

VISÃO, *Mulheres* no sacerdócio, in: Visão 1982, 31. Jg Nr. 39, S. 43-47.

Herwart VORLÄNDER (Hg.), *Oral History*. Mündlich erfragte Geschichte, Göttingen 1990.

Ulrike WAGENER, Ihr sollt mir Söhne und *Töchter* sein. Die Bedeutung von familiärer und häuslicher Symbolik für die Ethik der Geschlechterdifferenz frühchristlicher Schriften, in: Helga KUHLMANN (Hg.), ...Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 1995, S. 112-123.

Ulrike WAGNER-RAU, Pastorinnen auf der Suche nach *Identität*, in: Pth 1990, S. 58-73.

Ulrike WAGNER-RAU, Zwischen *Vaterwelt* und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen, Gütersloh 1992.

Hans WALDENFELS, Kontextuelle *Theologie*, in: Karl MÜLLER/Theo SUNDERMEIER (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987, S. 224-230.

Karin WALSER, *Dienstmädchen* um 1900, in: Helgard KRAMER/Christel ECKART/Ilka RIEMANN/Karin WALSER (Hg.), Grenzen der Frauenlohnarbeit. Frauenstrategien in Lohn- und Hausarbeit seit der Jahrhundertwende, Frankfurt-Main/New York 1986, S.51-87.

Gary L. WARD, Introductory Essay: A Survey of the Women *Ordination* Issue, in: I.Gordon Melton, The Churches speak on: Women`s Ordination. Official Statements from Religious Bodies and Ecumenical Organisations, Detroit/New York/London 1991, S. XIII-XXXV.

Bärbel von WARTENBERG-POTTER; "Liebe Maria *Jepsen*", in: ...das Weib rede in der Gemeinde." Erste lutherische Bischöfin: Maria Jepsen. Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, S.7-16.

Bärbel von WARTENBERG-POTTER, Wir werden unsere *Harfen* nicht an die Weiden hängen. Engagement und Spiritualität, Stuttgart 1986.

Pauline WEBB, She flies beyond. *Memories* and hopes of Women in the ecumenical movement, Genf 1993.

Günter K.F. WEHRMANN, A *Polarização* de Linhas Teológicas na IECLB in: Lothar HOCH (Hg.), Formação Teologica em Terra Brasileira. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986, São Leopoldo 1986, S. 124-131.

Thomas WEISER (Hg..), Ökumene - quo vadis? Ein *Dialog* unterwegs zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung, TKED Nr. 44, Hamburg 1989.

Susanne WENDORF VON BLUMRÖDER, Die *Pastorin*. Chancen und Schwierigkeiten von Frauen in einem traditionellen Männerberuf, in: Th Pr 1990, 25. Jg., S. 79-89.

Claudia von WERLHOF/Maria MIES/Veronika BENNHOLDT-THOMSEN, *Frauen* - die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit, Hamburg 1988.

Angelika WETTERER, Theoretische *Konzepte* zur Analyse der Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen und Professionen, in: DIES. (Hg.), Profession und Geschlecht. Über die Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen, Frankfurt-Main/New York 1992, S. 13-40.

WIENER HISTORIKERINNEN (Hg.), Die ungeschriebene *Geschichte*. Historische Frauenforschung. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens, Wien 1984.

E. WILKENS, Art. "Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands (*VELKD*)", in: EKL III, Göttingen 1959, Sp. 1622-1627.

Renate WIND, *Plädoyer* für einen neuen Amtsbegriff, in: Willy SCHOTTROFF/Wolfgang STEGEMANN (Hg.), Traditionen der Befreiung 2, Frauen in der Bibel, München/Gelnhausen/Berlin/Stein 1980, S. 154-160.

Hans WINDISCH, *Sinn* und Geltung des apostolischen mulier taceat in ecclesia (Die Frau schweige in der Gemeinde), in: CW 1930, 44.Jg, Nr.9, S. 411-425.

Helmut WINTER, *Diakonin* auf dem Vormarsch. Neuer Anfang für jungen kirchlichen Frauenberuf in Rummelsberg, Evang. Sonntagsblatt in Bayern 1986, Nr.47, S. 8.

Antoinette WIRE, *1 Corinthians*, in: Elisabeth Schüssler - Fiorenza (Hg.), Searching the Scripture (Vol II). A Feminist Commentary, New York 1994, S. 153-195.

Lauri Emilio WIRTH, Protestantismus und *Kolonisation* in Brasilien. Kontextualität, Ekklesiologie und Institutionalisierung einer deutschen Einwandererkirche in Santa Catarina, Erlangen 1992.

Theo WITVLIET, *Befreiungstheologie* in der dritten Welt. Eine Einführung, Hamburg 1986.

Christa WOLF, Lesen und *Schreiben*, Neue Sammlung, Darmstadt/Neuwied 1980.

Ernst WOLF, *Barmen*. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München 1957, BEvTh 27.

Anke WOLF-GRAAF, *Frauenarbeit* im Abseits, Frauenbewegung und weibliches Arbeitsvermögen, München 1981.

Richard WOLF, Ist *Gott* ein Frauenfeind? Schwedens Kirche im Geschlechterkampf, in: TAZ, 30.8.1994, S. 16.

Clara ZETKIN, Die *Arbeiterinnen*- und Frauenfrage der Gegenwart (1889), in: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Frauenarbeit und Beruf, Frankfurt-Main 1979, S. 134-146.

ZH, As *Pioneiras* venceram pressões e preconceitos, in: Zero Hora/Porto Alegre, 27.10. 1986, S. 33.

ZH, *Igreja* Luterana promove cinco mulheres. Pela primeira vez, in: Zero Hora/Porto Alegre, 27. 10.1986, S. 32.

ZH, O *Desafio*, de se tormar uma pastora, in: Zero Hora/Porto Alegre, 27.10.1986, S. 32.

Karin ZIMMERMANN, Die neue *Frauenbewegung* in der DDR. Analyse von Chancen und Möglichkeiten einer sozialen Bewegung, FU Berlin-FB Politische Wissenschaften, Januar 1991, (unveröffentlichte Diplomarbeit).