

Ulrike Wagner-Rau

Die Praxis der Pastorinnen Aspekte einer feministischen Pastoraltheologie

Die Praxis der Pastorinnen wird im Rahmen einer wissenschaftlichen Tagung ein eigenes Thema. Das ist ein neues Phänomen. Das liegt zunächst sicher daran, daß die Berufsgeschichte der Pastorinnen noch kurz ist. Ich selber gehöre zur ersten Generation von Frauen, die Anfang der 70er Jahre ihr Studium beginnen konnten in dem Bewußtsein, einen zwar noch ungewöhnlichen, jedoch in vielen Landeskirchen rechtlich abgesicherten Weg zu beschreiten.

Zum anderen aber ist das Interesse an den Frauen im Pfarramt, obwohl sie mittlerweile unübersehbar vorhanden sind, bisher merkwürdig gering im Rahmen pastoraltheologischer Reflexion. Das ist um so erstaunlicher, als ihre Legitimation über Jahrzehnte hinweg theologisch heftig umstritten war.

Insofern ergreife ich gern die Möglichkeit, meine Überlegungen dazu darzustellen, zumal ich der Überzeugung bin, daß die Praxis der Pastorinnen reich an fruchtbaren Aufbrüchen, aber auch an schwierigen Konflikten ist, die ein weitergehendes Nachdenken verlangen. Nicht nur um die Pastorinnen selbst geht es dabei und um Gestalt und Verständnis des Pfarramtes. Auch der Blick für die Wahrnehmung von Frauen und ihrer Bedeutung für das Theologisieren und die Arbeit der Kirche überhaupt schärft sich im Blick auf die spezifische Praxis der Frauen im Amt.

Nach einem Streiflicht auf die Geschichte werde ich zunächst die grundlegende Problematik und Aufgabe entfalten, der sich Frauen im Pfarramt aus feministischer Perspektive zu stellen haben.

Es folgen Anmerkungen dazu, inwieweit das Geschlecht überhaupt eine sinnvolle Bezugsgröße des wissenschaftlichen Fragens darstellt, inwieweit es also auch sinnvoll ist, die Praxis der Pastorinnen als ein eigenes Problemfeld in den Blick zu nehmen.

In einem dritten Schritt werde ich anhand des Gottesdienstes konkretisieren, was ein Blick auf die pastorale Praxis leisten kann, der die Geschlechterproblematik als eine leitende Fragestellung berücksichtigt.

Viertens werde ich einige Vermutungen darüber anstellen, was die Praxis der Pastorinnen an Veränderungen in Struktur und Inhalt des Pfarramtes auslöst.

Und schließlich werde ich in groben Umrissen ein mögliches Forschungsprojekt skizzieren, das die Praxis der Pastorinnen umfassender und fundierter wahrnehmen und bedenken könnte, als das bisher geschehen ist.

1. Bei der Eröffnung der Ausstellung "Das Weib schweigt nicht mehr", die vom Göttinger Forschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen zusammengestellt wurde, sagte die 1912 geborene, heute im Ruhestand lebende Pfarrerin Ilse Härter: "Unsere Berufsgeschichte ist vielschichtig. Sie muß... auch gesehen werden als Geschichte der Befreiung von einem bestimmten Frauenbild, das Männer und Frauen verinnerlicht hatten und z.T. noch haben als sog. 'christliches Frauenbild'. Das bedingte in der Vergangenheit nicht nur eine Auseinandersetzung zwischen Frauen und Männern, sondern auch zwischen uns Frauen."¹

In diesen Worten spiegelt sich wider, was Ilse Härter am eigenen Leib erlebte: Sie war eine der wenigen unter den sogenannten Vikarinnen, die schon früh Anspruch auf das uneingeschränkte Pfarramt erhoben. Und sie wurde als eine der ersten Frauen 1943 von Kurt Scharf, dem damaligen Präses der BK Berlin-Brandenburg, zum vollen Amt ordiniert. Das war ein Akt des Protestes gegen den wenige Monate zuvor gefaßten Beschluß der Bekenntnissynode der Altpreußischen Union, der das Amt der Vikarinnen als ein Amt sui generis erneut grundsätzlich vom Pfarramt unterschied und die Frauen von der öffentlichen Wortverkündigung ausschloß.² Dieser Beschluß erscheint um so erstaunlicher, als damals bereits verschiedene Frauen das volle Pfarramt ausfüllten, indem sie die als Soldaten abwesenden Pastoren in den Gemeinden vertraten.

Bei den Theologen wie bei den Theologinnen waren die in der Mehrzahl, die in einer androzentrischen Bestimmung der Geschlechterdifferenz dem Wesen der Frau den Dienst, dem Wesen der Männer dagegen die Leitung zuordneten. An ein gleiches Pfarramt für Frauen und Männer war auf dieser Grundlage nicht zu denken.

¹ Dagmar Henze, Die Konflikte zwischen dem "Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands" und der "Vereinigung evangelischer Theologinnen" um die Frage des vollen Pfarramtes für die Frau, in: Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen, Göttingen (Hg.), "Darum wagt es, Schwestern...". Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 1994, 129-150, hier: 130.

² Vgl. Dagmar Herbrecht, Der "Vikarinnenausschuß" der Bekennenden Kirche der Altpreußischen Union, in: "Darum wagt es", 315-360, besonders 354ff.

Heute gehört das Ringen der Frauen und auch einiger Männer um die gleichen Rechte der Pastorinnen der Vergangenheit an. Daß es Pastorinnen gibt in wachsender Zahl, ist jedenfalls in unserem Kontext zu einer Selbstverständlichkeit geworden, an der offen nur noch selten Anstoß genommen wird.

Gleichwohl ist das Thema der Identität der Frauen in diesem Amt alles andere als erledigt und noch weniger die Frage der Auswirkungen der pastoralen Praxis von Frauen auf das Verständnis des Amtes und seiner Inhalte. Vielmehr haben die feministische Bewegung und die feministische Wissenschaft eine Fülle von Aufbrüchen, Fragen und Konflikten in das Pfarramt der Frauen und auch der Männer hineingetragen. Früher mußte von den Vikarinnen, wie es die württembergische Theologin Lore Volz in ihren Erinnerungen erzählt, um die "...persönliche Beauftragung...", oft noch in der Sakristei, innerlich im Gebet gerungen werden, ehe der Schritt auf die Kanzel gewagt werden konnte³, weil ihnen ihre Kirche die Legitimation versagte. Heute geht es um die Problematisierung eines von Männern geprägten Berufsbildes und der Traditionen, die es repräsentiert. Nicht mehr, ob es Frauen erlaubt ist und ob sie fähig sind dazu, ein Pfarramt auszufüllen, ist die Frage, sondern: Wie sieht ein Pfarramt aus, das Frauen gestalten und durch das die offene und verborgene Entwertung, Marginalisierung und Unterdrückung weiblicher Lebenszusammenhänge nicht fortgesetzt wird?

Denn das ist die wesentliche Erkenntnis der feministischen Theologie, daß die Strukturen der Kirche und die Inhalte und Symbolisierungen der christlichen Tradition vielfältig die patriarchale Ordnung der Geschlechter widerspiegeln. Nicht zuletzt die Debatte um die Frauenordination und die zahlreichen Demütigungen und Beschränkungen, die den Berufsweg der Theologinnen über 50 bis 60 Jahre hin begleiteten, geben beredtes Zeugnis ab von dieser Tatsache.

So war die rechtliche Gleichstellung ein wichtiger Meilenstein in der Berufsgeschichte der Theologinnen. Er schuf die Voraussetzung dafür, daß sie aus ihrer auch zahlenmäßig marginalen Existenz herauswachsen konnten. Erstmals in der Geschichte des Christentums sind sie im theologischen Diskurs nicht mehr nur als Einzelstimmen zu vernehmen, sondern in einer aufeinander aufbauenden und sich aneinander reibenden Vielstimmigkeit, die zunehmend an Gewicht gewinnt.

³ Lenore Volz, Talar nicht vorgesehen. Pfarrerin der ersten Stunde, Stuttgart 1994, 71.

Zugleich aber wächst das Bewußtsein dafür, daß die gleichen Rechte allein nicht ausreichen, um Frauen in Kirche und Theologie den Raum zu eröffnen, den ihnen die Verheißung des Evangeliums von Freiheit und Gnade zuspricht. Es ist eine Reflexion der Tradition und ihrer Vermittlung mit der Gegenwart nötig, die die Kategorie des Geschlechtes als zentrale Bestimmung berücksichtigt, weil sich ohne sie das Menschsein in der Regel auf das Mannsein reduziert. Damit aber verschwindet die Existenz der Frauen bzw. erscheint nur noch als Projektion eines androzentrischen Blickwinkels.

Dieser Perspektivenwechsel begründet die feministische Theologie. In ihren mittlerweile vielfältigen Verzweigungen und Auseinandersetzungen hat sie selbstverständlich auch Auswirkungen auf das Pfarramt und seine Praxis.

Daß nunmehr Frauen den Talar tragen, hat zwar nicht ohne weiteres zur Folge, daß sich das Amt verändert. Vielmehr ist es ein zunächst naheliegender Weg für sie, sich männlich zu identifizieren, Selbstbewußtsein und Bestätigung daraus zu gewinnen, "ebenso wie die Männer" die anstehenden Anforderungen und Aufgaben zu bewältigen. Denn in einem traditionellen Männerberuf fehlen weitgehend die gleichgeschlechtlichen Vorbilder und Identifikationsmöglichkeiten .

Gleichwohl ist die Frau auf der Kanzel, die eben nicht mehr schweigt und verschwiegen wird, sondern die verkündigt und die mit ihrer durch die Jahrhunderte als sündhaft abgewehrten und abgewerteten Körperlichkeit leibhaftig an exponierter Stelle anwesend ist, ein Symbol des sich verändernden Geschlechterverhältnisses in Theologie und Kirche. Nachdem die Hürden der bildungsmäßigen und rechtlichen Gleichstellung hinter ihnen liegen, erscheint es fast als zwangsläufige Folge, daß die Frauen die Reflexion ihrer spezifischen Situation in die inhaltlichen Fragen hinein weiterreiben.

Dabei wird dann sogleich der zentrale Konflikt deutlich, der in unzähligen Facetten die Identität und die Praxis der Pastorinnen bestimmt: Einerseits finden sie sich vor als Frauen, die sich der Festschreibung und Begrenzung ihrer Entfaltungsmöglichkeiten durch die Rollenstereotypen der kulturell bestimmten "Weiblichkeit" bewußt geworden sind und die danach trachten, sie zu überwinden. Andererseits sind sie Repräsentantinnen einer Tradition, die eben diese Festschreibungen mit produziert hat und auch jetzt fortschreibt, insoweit sie der Geschlechterproblematik gegenüber indifferent bleibt.

Nun ist aber die Liebe zu dieser Tradition und die Erfahrung ihrer Bedeutsamkeit für die eigene Existenz die Grundlage dafür, daß Frauen wie Männer den Entschluß fassen, das Pfarramt zum Beruf zu wäh-

len. Pastorinnen und Pastoren wollen sich, müssen sich identifizieren mit dem, was sie vertreten, um überzeugend und kompetent wirksam werden zu können. Für Frauen ist diese Identifikation unter der feministischen Perspektive zu einer gebrochenen geworden: Sie wollen verkündigen, lehren, Seelsorge treiben, und sie wollen nicht weitergeben und immer wieder bestätigen, was Frauen verschweigt, mißachtet und sie ihres eigenständigen Wertes und ihrer Freiheit beraubt.

Diese Wollen und Nichtwollen miteinander zu verknüpfen, ist äußerst konfliktreich und herausfordernd: Geraten doch die jeweiligen Loyalitäten allzuoft in schmerzliche Widersprüche: die Loyalität zur weiblichen Existenz, die von den feministischen Herausforderungen kaum unberührt bleiben kann, und die Loyalität zur pastoralen Existenz, durch die die Pastorin beruflich verpflichtet und willens ist, sich in den Dienst der christlichen Tradition zu stellen.

Das ist ein persönlicher Konflikt der Pastorin, der bearbeitet und einer Lösung nähergeführt werden will. Und ebenso – und das ist wichtig – ist es ein Konflikt ihrer beruflichen Verantwortung: Sind es doch überwiegend Frauen, die in den Gemeinden die Adressatinnen und Dialogpartnerinnen der Pastorinnen sind, und denen sie neben und in dem Heilvollen der christlichen Botschaft zugleich auch das Kränkende, das Selbst der Frauen Verunsichernde und Abwertende vermitteln.

Die Aufgabe, mit diesem Konflikt in den verschiedenen Feldern ihrer Tätigkeit umzugehen, wird von vielen Pastorinnen sehr bewußt wahrgenommen. Er taucht auf als schwerwiegende Anfrage an die Sinnhaftigkeit der eigenen Berufswahl, als Schwierigkeit, im Rahmen der vorfindlichen Tradition Worte zu finden und sich zu artikulieren. Denn Pastorinnen müssen sprechen und leben zugleich mit der Erfahrung, daß ihnen in vielen Bereichen die Sprache des Glaubens fragwürdig geworden ist, daß sie sie verloren haben, bzw. sie in einem komplizierten Prozeß der Neuaneignung begriffen sind.

In einem Traum, der mir von einer Pastorin berichtet wurde, stellt sich das symbolisch sehr beeindruckend dar. Auf dem Höhepunkt der inneren Auseinandersetzung mit ihrer beruflichen Existenz, die ihr zeitweise das Betreten von Kirche und Gemeindehaus körperlich unmöglich machte, weil es buchstäblich zum Kotzen war, träumte sie: "Ein Engel erscheint mir, legt mir den Finger auf die Lippen und weist mich an, ein Jahr lang nicht zu predigen und zu beten." Das Besondere an diesem Traum ist es, daß die Pastorin nicht träumt, daß sie nicht sprechen kann oder nichts zu sagen weiß, sondern daß es ein Gottesbote ist, der ihr die Schweigezeit auferlegt, gleichsam ein Moratorium, in dem Neues entstehen und Gestalt annehmen kann, ehe es

nach außen weitergegeben wird. Durch den Engel wird deutlich, daß es um einen religiösen Konflikt geht, der gewissermaßen unter den Schutz Gottes gestellt wird.

Solche leidvollen und schwierigen Wege sind die eine Seite der pastoralen Existenz von Frauen, und das Wissen, daß es beileibe nicht nur persönliche Konflikte sind, die sie auszufechten haben, ist wichtig, um sie durchzustehen. Zugleich aber sitzt in den Konflikten ein kreatives Potential, daß sich in einer phantasievollen und engagierten beruflichen Praxis zeigt. Wenn die Pastorinnen nicht einfach in den Talar, wie ihn die Männer tragen, hineinschlüpfen wollen und können, dann sind sie gezwungen, an eigenen Gewändern zu arbeiten und dadurch auch die Männer herauszufordern dazu, ihr gewohntes Kleid kritisch zu betrachten.

2. In meinen bisherigen Ausführungen habe ich vorausgesetzt, was in der feministischen Forschung der letzten Jahre fragwürdiger und umstritten geworden ist: daß nämlich das wie auch immer zu beschreibende Frausein eine sinnvolle Bezugsgröße wissenschaftlichen Fragens darstellt. In der Aufbruchsstimmung der 70er und frühen 80er Jahre schien die gemeinsame Erfahrung der Unterdrückung eine ausreichende Basis dafür zu sein. Nunmehr rückt das Bewußtsein der Unterschiedlichkeit der Frauen untereinander in den Vordergrund, aber auch die Frage, ob nicht die Orientierung der Blickrichtung am Geschlecht ungewollt bestärkt und bestätigt, was gerade überwunden werden soll: nämlich die Gleichsetzung der Person mit ihrem Geschlecht.

Diese Anfragen sind auch im Blick auf das Pfarramt der Frauen sehr ernst zu nehmen: Denn natürlich ist keine Pastorin wie die andere, und ihre Praxis als eine besondere gegenüber der der Männer zu betrachten, birgt in sich die Gefahr, Pastorinnen erneut als "die Anderen" festzuschreiben und ihnen damit die Möglichkeit zu nehmen, ihre Geschlechtsrollen immer wieder zu transzendieren.

Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, gibt es in der neueren feministischen Theoriebildung Stimmen, die das Geschlecht bis in die Biologie hinein als ein kulturelles Konstrukt ansehen, das durch Diskurse hervorgebracht wird.⁴ Diese radikale Position will ablösen, was bisher als grundlegend galt: daß nämlich zu unterscheiden ist zwischen dem biologisch bedingten "sex" der Geschlechter und ihrem kulturell geprägten "gender".

⁴ Vgl. das besonders intensiv diskutierte Buch von Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991, edition suhrkamp 1722.

Was in der feministischen Theoriebildung (und auch in der Praxis vor allem jüngerer Frauen) also läuft ist eine Dethematisierung des Geschlechts. Dadurch wird zum einen die Freiheit gewonnen, die eigene Rolle jenseits der festlegenden Geschlechterkategorien zu finden. Zugleich aber kann Dethematisierung auch bedeuten, daß die feministischen Anfragen überhaupt von der Bildfläche verschwinden, wie es in einer gesellschaftlichen Situation allgemeiner Verknappung (u.a. von Arbeitsplätzen) manchen gesellschaftlichen Interessen sicher nicht unangelegen käme.

Diese Thesen bleiben denn auch nicht unwidersprochen, wenn auch Einigkeit darüber besteht, daß die kulturellen Prägungen der Geschlechteridentitäten bisher oft nicht ausreichend gewürdigt worden sind.⁵ Einleuchtend erscheinen mir hier vor allem die Stimmen, die die rein sprachliche Orientierung der diskurstheoretischen Positionen kritisieren, durch die die Menschen quasi entkörperlicht werden. Menschsein ist aber ohne Körperlichkeit, die sich fundamental an der Fortpflanzung durch die Geburt erweist, nicht denkbar. In allen Kulturen bilden sich entsprechend der unterschiedlichen Beteiligung der Individuen an diesem Ereignis wie auch immer geartete geschlechtliche Kategorien, sowie Symbole und Mythen, die diese Unterschiedlichkeit darstellen. Sosehr die geschlechtlichen Kategorien und ihre Symbolisierungen dabei unterschiedlichste Ergebnisse kultureller Konstruktionen sind, sowenig lassen sie sich trennen von leiblicher Erfahrung und Wahrnehmung. Weil es mindestens in dieser Hinsicht keinen Ort jenseits der Geschlechtlichkeit gibt, lassen sich die Mythen über die Geschlechterdifferenz zwar kritisieren, verwandeln, neu erzählen und stehen sie zu unterschiedlichsten sozialen Realitäten in Beziehung. Aber in Nichts auflösen lassen sie sich nicht.⁶

Was wir meines Erachtens brauchen ist eine doppelte Perspektive: Zum einen den aufmerksamen Blick auf die Wahrnehmung der (kulturell und gesellschaftlich bedingten und damit veränderbaren) Auswirkungen der Geschlechterdifferenz, wie sie unleugbar überall vorhanden sind. Zum anderen aber den Blick darauf, ob unsere jeweilige Beschreibung der durch die Geschlechterdifferenz geprägten Wirklichkeit diese erneut festschreibt oder sie transzendiert und damit neue Freiräume eröffnet.

⁵ Vgl. dazu das Themenheft der Feministischen Studien 11 (1993), Heft 2: Kritik der Kategorie "Geschlecht".

⁶ Vgl. Hilge Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung, in: A.a.O., 34-43.

Insofern scheint es mir weiterhin sinnvoll, das Geschlecht als Kategorie der Analyse zu benutzen, freilich unter Berücksichtigung der oben benannten Einwände: Weder dürfen die Unterschiede weiblicher Existenz ignoriert werden, noch darf die Frage übergangen werden, was denn ihre jeweilige Beschreibung etwa an Festschreibungen produziert, und was sie bewirkt im Prozeß des "doing gender", der alltäglichen interaktiven Herstellung unseres Geschlechtes.

Vor dem skizzierten Hintergrund erscheinen mir auch die psychoanalytischen Theorien zur Geschlechterdifferenz erhellend. Interessant sind sie besonders insofern, als sie die unbewußten Bilder von Weiblichkeit und Männlichkeit in unserer Kultur untersuchen, Bilder, die neben anderen Faktoren das Geschlechterverhältnis fortwährend bestimmen und damit am "doing gender" grundlegend beteiligt sind.

Die Psychoanalytikerin Christa Rohde-Dachser hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.⁷ Ausgehend von den unbewußten Bildern von Weiblichkeit, wie sie sich in den Schriften Sigmund Freuds und seiner Schülerin Helene Deutsch widerspiegeln, umreißt sie die kollektiven unbewußten Phantasien, die in unserem Kontext die Beziehungen zwischen Frauen und Männern immer wieder mit prägen und gestalten.

Das unbewußte Weibliche erscheint in ihrer Analyse der Konzepte Freuds als Container für alles, was in sein narzißtisch geprägtes Bild von Männlichkeit nicht hineinpaßt. Unsicherheit, Verletzlichkeit und Abhängigkeit werden dadurch auf die Frau projiziert. Diese Phantasien wehren die Möglichkeit ab, daß es eine vom Mann unabhängige Frau mit einem eigenen Begehren geben könnte.

Das unbewußte Weiblichkeitsbild von Helene Deutsch spielt mit dem ihres Lehrers zusammen: Es tabuisiert die weibliche Autonomie und die Aggressivität der Frauen, und es idealisiert den Mann.

"Töchterliche Existenz"⁸ nennt Rohde-Dachser das Frausein in diesem Beziehungsmuster, von dem sie annimmt, das sein unbewußter Hintergrund gegenwärtig weiterhin (noch) wirksam ist, auch wenn die sozialen Realitäten der Geschlechter in Bewegung geraten sind und die Kosten des narzißtischen Zusammenspiels für beide Geschlechter allmählich ins Bewußtsein dringen. Viele Frauen merken, daß sie ihr in die männliche Idealisierung hinein verlorenes Selbst in die eigene Person zurücknehmen müssen, Männer bemühen sich um die Akzeptanz ihrer Begrenzungen und Verletzlichkeiten. Beides aber kann

⁷ Vgl. Christa Rohde-Dachser, Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, Berlin/Heidelberg/New York 1991.

nicht gelingen ohne eine Auseinandersetzung mit den zählebigen unbewußten Bildern von Weiblichkeit und Männlichkeit und ohne die Anstrengung, sie zu verwandeln. Denn so unterschiedlich die individuellen Ausprägungen des Lebens von Männern und Frauen in unserer Gesellschaft sind, so wenig können sie sich doch lösen von der Bezugnahme auf das, was in der Gesellschaft als weiblich oder männlich gilt. Und das ist auch durch die unbewußt wirkenden Bilder bestimmt.

Die Pastorinnen, die mit gleichen Rechten ausgestattet nunmehr seit über 25 Jahren immer selbstverständlicher ihr Amt wahrnehmen, sind ebenfalls konfrontiert damit, daß in und unter dieser Selbstverständlichkeit die traditionellen Geschlechterbilder fortleben, geronnen in vielen Symbolen der christlichen Tradition und allgegenwärtig in den alltäglichen Interaktionen und in den Strukturen der Kirche.

Die Erwartung an sie, weitgehend wohl auch ihre eigene Erwartung, war ja zunächst, daß sie fraglos hineinschlüpfen in das Kleid der Tradition, das in den Jahrhunderten des Pfarramtes der Männer vorgeprägt und gestaltet war, daß sie es sich als gehorsame Töchter zu eigen machen.

Aber indem die Frauen sich aus solcher töchterlichen Existenz zunehmend befreien und ihr eigenständiges Wollen entdecken, geraten sie in Widerspruch zum Vorfindlichen. Sie verwerfen es, "männlich zu werden", wie es in der alten Kirche ein Weg für Frauen war, sich der sündhaften Leiblichkeit zu entledigen, um im Geistlichen den Männern gleich zu werden.⁹ Ganz im Gegenteil: Um die Anknüpfung des Geistes an den Leib geht es ihnen, die Rückbindung des vermeintlich grandios Unabhängigen an seine materiellen Voraussetzungen, Kraftquellen und Grenzen. Es geht darum, das sichtbar zu machen, was im Bild des Weiblichen abgewehrt und mit ihm unsichtbar gemacht wurde. Wo es zur Darstellung kommt, nicht in sich unterwerfender Abhängigkeit, sondern in selbstverständlicher Eigenständigkeit, bedeutet es nach wie vor eine große Konfrontation und Verunsicherung.

3. Was es heißt, wenn Pastorinnen mit ihrer Arbeit die gängigen Geschlechtsrollenzuschreibungen überschreiten und damit Theologie und kirchliche Praxis verändern, läßt sich in vielen Bereichen ihrer Tätigkeit sichtbar machen. Besonders deutlich wird es im Gottesdienst, den die Pastorinnen mit den Menschen ihrer Gemeinden feiern.

⁸ A.a.O., 81.

⁹ Vgl. Kari Vogt, "Männlichwerden" - Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: Conc 21 (1985), 434-442.

Zum einen sind die Pastorinnen hier im Zentrum ihrer Arbeit, durch das sie erkennbar und unübersehbar zur Pastorin werden. Es ist ja kein Zufall, daß ihnen dieses Zentrum in ihrer Berufsgeschichte besonders hartnäckig verweigert wurde: Im Hauptgottesdienst am Sonntagmorgen im Talar auf der Kanzel zu stehen, darum mußten die Pastorinnen lange kämpfen.

Zum anderen aber konzentriert sich in der Gestaltung des Gottesdienstes auch die feministisch-theologische Kritik: Liturgische Sprache, religiöse Symbolik, biblische Texte, Lieder — fast durchgehend spiegelt sich in ihnen ein Geschlechterverhältnis wider, das die Existenz der Frauen ignoriert. Es wird Gottesdienst gefeiert, als ob es sie nicht gäbe, obwohl sie doch die Mehrzahl derjenigen darstellen, die zum Gottesdienst kommen.

Ist die Pastorin einmal auf dieses Phänomen aufmerksam geworden — und es ist gegenwärtig kaum möglich, nicht darauf aufmerksam zu werden — steht sie vor schwierigen Gestaltungsaufgaben. Denn wie kann sie fortsetzen, was dazu beiträgt, daß ihre eigene Existenz und die ihrer Schwestern mißachtet wird? Der Wert und die Wichtigkeit des Gottesdienstes stehen auf der einen Seite, seine patriarchale Gestalt, die sich der Anverwandlung durch Frauen widersetzt, auf der anderen.

Wie sollen Frauen Vergewisserung ihrer Identität im Gottesdienst erfahren, wenn sie den Zuspruch dieser Vergewisserung fast ausschließlich vermittelt über Männergeschichten hören, wenn die Söhne Gottes allgegenwärtig sind, die Töchter Gottes aber kaum erscheinen? Wie sollen sie vertrauen auf den gleichen Grund für alle in der Taufe, auf die Einladung an alle zum Abendmahl, wenn sie in Liedern, Texten, liturgischen Stücken hinter Brüdern und Jüngern verschwinden? Wie sollen sie in einer fast ausschließlich androzentrischen Symbolwelt eine Perspektive finden, um ihre Existenz im religiösen Horizont zu deuten, sich in Beziehung zu setzen zum Göttlichen in ihren Möglichkeiten und Grenzen?

Jede gottesdienstliche Interaktion hat teil am "doing gender". Zweifellos ist die Tatsache an sich, daß Pastorinnen daran mitwirken, bereits eine Irritation der patriarchalen Muster. Das allein genügt aber nicht, um aufzubrechen, was sonst noch vermittelt wird in den traditionellen Formen: Daß Frauen nicht wichtig genug sind, um eigens benannt und angesprochen zu werden. Daß zentrale Themen ihrer Lebenszusammenhänge nicht in die Inhalte des Gottesdienstes eingehen. Und daß gynomorphe Bilder es nicht wert scheinen, neben anderen das Göttliche zu symbolisieren.

Die Arbeit am Gottesdienst und der Versuch, die patriarchalen Sprachmuster und Bilderwelten in Bewegung zu bringen, ist darum ein wichtiges – vielleicht das wichtigste – Thema in der Praxis der Pastorinnen. Wie sie die Texte der biblischen Tradition verwenden und welche sie auswählen, ob und wie sie die liturgischen Formeln der Agende verändern, welche Liedstrophen sie singen wollen, was und von welchem Ort her sie predigen, wie es gelingen kann, neben dem Wort auch Leibhaftes zum Tragen zu bringen – all das beschäftigt viele Pastorinnen auf eine sehr existentielle und oft auch sehr produktive Weise. Weitgehend sind sie dabei nach wie vor auf sich allein gestellt, angewiesen auf die Arbeit in informellen Gruppen, in denen sie gemeinsam experimentelle Liturgien und Rituale entwickeln. Teilweise gibt es mittlerweile auch einschlägige Literatur: Gottesdienstmodelle, Liederbücher, liturgische Textsammlungen, Predighilfen mit feministischer Perspektive.¹⁰ Vieles davon ist allerdings entstanden auf dem Hintergrund einer Frauenkultur, die mit der Wirklichkeit der normalen Ortsgemeinde nicht leicht zu vermitteln ist. Durch gesamtkirchliche Vorgaben bzw. Arbeiten der praktisch-theologischen Wissenschaft erfahren die Pastorinnen bisher kaum Unterstützung.

Für die breitere kirchliche Rezeption der feministischen Anfragen an den Gottesdienst wird es nicht ohne Bedeutung sein, was die weitere Bearbeitung der erneuerten Agende ergeben wird, bei der nun auch Frauen mitwirken.

Der Agendenentwurf zeigt ja durchaus das Bemühen, der aufgeworfenen Problematik insoweit Rechnung zu tragen, als eines der leitenden Kriterien der Erarbeitung die Formulierung in inklusiver, geschlechtergerechter Sprache ist.¹¹ Allerdings geht die Durchführung dieses Kriteriums vielen Frauen nicht weit genug. So kritisiert z.B. eine Arbeitsgruppe des nordelbischen Frauenreferates, die den Agendenentwurf bearbeitet hat, u.a. folgende Punkte¹²:

¹⁰ Vgl. z.B. Heid Rosensrock/Hanne Köhler, *Du Gott, Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst*, Stuttgart 1991; Brigitte Enzner-Probst/Andrea Felsenstein-Roßberg, *Wenn Himmel und Erde sich berühren*, Gütersloh 1993 (Grundelemente für Frauengottesdienste und gleichnamiges Liederbuch); Eva Renate Schmidt/Mieke Korenhof/ Renate Jost (Hg.), *Feministisch gelesen*, Bd.1, 1988, Bd.2, 1989; Janet Morley, *Preisen will ich Gott, meine Geliebte*, Freiburg i. Br. 1989.

¹¹ Vgl. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands/Evangelische Kirche der Union /Hg.); *Erneuerte Agende. Vorentwurf*, Hannover 1990, 10.

¹² Vgl. *Stellungnahme zur Erneuernten Agende*, in: *Informationen aus dem Frauenreferat der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche*, Januar 1994 (Frauenreferat der NEK, Dänische Str. 21-35, 24103 Kiel)

- In den Formulierungen des Segens werden Varianten vermißt, "die sich durch eine inklusive sprachliche Fassung bzw. durch eine größere Variabilität der Gesten auszeichnen"¹³.
- Auch im Abendmahl sollte die inklusive Sprache bis in die Einsetzungsworte hinein durchgehalten werden. Außerdem kritisieren die Frauen, daß das Abendmahl in seinen Deutungen fast ausschließlich als Mahl der Sündenvergebung durch den blutigen Tod Jesu erscheint, die Aspekte des Gemeinschaftsmahles und des Reiches Gottes aber inhaltlich und gestalterisch kaum zum Tragen kommen.
- Die Frauen wünschen sich mehr nonverbale Elemente: Gesang und Stille, Tanz und Meditation sollen mehr Raum haben im Gottesdienst.
- Im jeweiligen Proprium der Erneueren Agenda spielen die Frauen kaum eine Rolle: Sie sind nicht existent in den Kollektengebeten und in den Sonntagsthemen des Kirchenjahres "so gut wie unsichtbar"¹⁴.
- Ebenfalls die Gebetsvorschläge nehmen keine Themen auf, die besonders Frauen berühren. Männliche Gottesbilder dominieren.
- Die Gottesanreden der Agenda orientieren sich insgesamt an einer androzentrischen Symbolik. "Vergeblich haben die Frauen... nach Formulierungen gesucht, die von einem Gottesbekenntnis geprägt sind, in dem sich die Sehnsucht nach einem herrschaftsfreien Zusammenleben und der Wunsch nach Ökumene ausdrückt."¹⁵
- Insgesamt kommt die Arbeitsgruppe in Bezug auf das Kriterium der inklusiven Sprache zu dem Urteil, daß sie "theologisch in keiner Weise zum Ausdruck" komme, und daß sie auch anthropologisch "nicht durchgehalten" wird.¹⁶

Ohne daß ich auf das Einzelne dieser Kritik hier eingehen kann, macht sie doch deutlich, daß es um mehr geht, als das Austauschen weniger Formulierungen. Vielmehr kommt ja im Gottesdienst konzentriert zur Darstellung, was Theologie und Glaube in ihrer Gesamtheit

¹³ A.a.O., 7.

¹⁴ A.a.O., 8.

¹⁵ A.a.O., 10.

¹⁶ A.a.O., 11.

ausmachen. Und in ihrer Gesamtheit auch werden sie aus feministischer Perspektive hinterfragt.

Insofern sind die Veränderungen, die Pastorinnen und andere Frauen am Gottesdienst fordern und teils auch in Praxis umsetzen, eine besondere Provokation. Es wird deutlich, daß Kirche und Theologie nicht bleiben, wie sie sind, wenn die Frauen im Bewußtsein ihrer vergangenen und gegenwärtigen Situation und im Zutrauen auf ihr eigenständiges Denken, Wollen und Glauben ihren Raum der Einflußnahme ausfüllen. Daß dies Konflikte auslöst zwischen Frauen und Männern und auch unter Frauen, und daß es nach wie vor für Frauen nicht selbstverständlich ist, sich ihren Raum zu nehmen, ist dabei nicht verwunderlich. Ist doch die Bewegung, in die die Geschlechterrollen geraten sind, noch ein relativ junges Phänomen. Und sind doch die unbewußten Leitbilder dessen, was "weiblich" und was "männlich" ist, und die damit verbundenen Zuordnungen und Bewertungen wesentlich Träger in ihrer Veränderung als die soziale Wirklichkeit.

4. In der Person der Pastorinnen – das hoffe ich deutlich gemacht zu haben – prallt aufeinander, was auch sonst im Rahmen kirchlicher Praxis ein konflikträchtiges Thema ist: Daß die Lebenszusammenhänge und Orientierungen besonders der Frauen aber auch der Männer einem starken Wandel unterliegen, und daß sie sich stoßen mit einem religiösen Deutungshorizont, dem der patriarchale Geschlechtsmythos so wirkmächtig eingezeichnet ist.

Der Wandel der Geschlechterrollen ist ein wesentlicher Teil der gesellschaftlichen Entwicklung, die in der Soziologie unter den Stichworten "Individualisierung" und "Pluralisierung" verhandelt wird. Elisabeth Beck-Gernsheim und Ulrich Beck haben dazu in den letzten zehn Jahren eine Fülle von erhellenden Veröffentlichungen beigetragen.¹⁷ Darin wird deutlich, wie sehr die wachsende Entraditionalisierung und Individualisierung verknüpft ist mit der Veränderung der Lebenssituation von Frauen: Seit den 60er Jahren sind Geburten im bisher nicht dagewesenen Maße planbar, ist Haushalt immer weniger harte und zeitaufwendige Arbeit geworden, ist die Lebenszeit von Frauen, die sie ohne Kinder verbringen, für die sie sorgen müssen, deutlich länger geworden. Sie haben bildungsmäßig ungeheuer aufgeholt und drängen entsprechend ihrer guten Qualifikationen auf den Arbeitsmarkt. Sie haben an Freiheiten gewonnen und unterliegen auch neuen Zwängen. War in der Generation derer, die in den 50er und frühen

¹⁷ Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986; Ders./Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990; Dies. (Hg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt/M. 1994.

60er Jahre erwachsen geworden sind, der Lebensentwurf noch viel deutlicher durch die Perspektive der Ehe und der Mutterschaft bestimmt, wird jetzt die Gestaltung der eigenen Biographie zur beflügelnden aber auch zur bedrängenden, risikoreichen Aufgabe. Diese Aufgabe teilen sie mit den Männern, allerdings, das haben viele Untersuchungen ergeben, haben sie im Unterschied zu den Männern, die sich im Schnitt nach wie vor an der Priorität ihres beruflichen Werdeganges orientieren, mehrere Ziele in ihrer Lebensplanung zu vereinbaren. Für sie ist es eben nicht von vornherein klar, ob Beruf oder Kinder die Priorität in ihrem Leben haben sollen, bzw. ob und wie es gelingen kann, in einem institutionellen Rahmen, der nach wie vor mit den Frauen als den Hauptverantwortlichen für die Kleinkindererziehung und die Kranken- und Altenfürsorge rechnet, beides miteinander zu verbinden.

Diese doppelte Zielsetzung in Frauenbiographien – die ja potentiell auch dann erhalten bleibt, wenn die Entscheidung für Beruf oder für Kinder gefallen ist, ergibt im Vergleich zu den Männerbiographien in vielen Fällen eine scheinbare Diffusion und Planlosigkeit. Frauen planen nicht über lange Zeiträume, solange sie mit der Frage für oder gegen Kinder bzw. mit der Versorgung von Kleinkindern befaßt sind.

Das hat auch Brigitte Enzner-Probst in den Biographien der Pfarrerinnen festgestellt, mit denen sie Interviews zu ihrem Lebenslauf und ihrer beruflichen Situation durchgeführt hat.¹⁸ Sie schreibt dazu: "Die verschiedenen Optionen, vor denen Frauen heute stehen und die sich in ihrem Lebensgefüge so konflikthaft spiegeln, stellen auf der anderen Seite auch einen großen Reichtum verschiedener Erlebensebenen und -horizonte dar, die auf der rein männlich-beruflichen Schiene so nie möglich wären.... 'In alle Richtungen zugleich' – so läßt sich das Bemühen der befragten Pfarrerinnen umschreiben, keine der möglichen Optionen zu verlieren, die Fülle der Möglichkeiten nicht vor schnell aufzugeben. Der Preis dafür ist eine Unschärfe in der Gestaltung des eigenen Lebensplans, das Zurückscheuen davor, sich festzulegen, sich zu entscheiden, eine der Möglichkeiten endgültig zu verabschieden. Nur wenige der Befragten entscheiden sich schon frühzeitig und mit Konsequenz etwa für die berufliche Dimension. Vielen fällt es schwer, sich für eine der Möglichkeiten zu entscheiden. Sie verfangen sich in Ambivalenzen, in einer fast selbstquälerischen

¹⁸ Vgl. B.Enzner-Probst, Pfarrerinnen. Als Frau in einem Männerberuf, Stuttgart 1995, 127ff.

Diskussion möglicher Modelle und Alternativen, ohne konkrete Schritte struktureller Veränderungen zu wagen.¹⁹

Entsprechend zurückhaltend fällt Enzner-Probsts Urteil darüber aus, was sich denn an Veränderungen und verwandelten Perspektiven durch die Frauen im Pfarramt auf tut. Solange die strukturelle Situation sich für Frauen nicht grundsätzlich ändert, werden sie aus diesen Ambivalenzen, die ja auch wertvoll sind, weil sie zwischen den verschiedenen Lebensbereichen vermitteln und der Eindimensionalität des eindeutig karrierebezogenen Lebenslaufes widerstehen, nicht herauskommen. Schön finde ich das Symbol des Mantels aus dem Märchen "Allerleirauh", das Enzner-Probst zur Beschreibung weiblicher Identität benutzt: Aus vielen verschiedenen Fellstücken ist dieser Mantel zusammengesetzt wie die Vielfalt, die Frauen in ihrer Lebensgestaltung abverlangt wird heute, und wie sie sie sich auch selbst abverlangen.²⁰

Wichtig für Frauen — wie nie zuvor in ihrer Geschichte — ist in all dem die Frage, was sie denn wollen in der Gestaltung ihres Lebens. Das aber ist eine Frage, mit deren Beantwortung Frauen es oft schwer haben.

Aus psychoanalytischer Perspektive hat Jessica Benjamin für diese Schwierigkeit einen sehr überzeugenden Erklärungsversuch angeboten. In ihrem Aufsatz "Macht und Begehren der Frau"²¹ geht sie der Frage nach, warum das fehlende Begehren der Frau nicht nur ein überholtes Postulat einer unzeitgemäßen Psychoanalyse ist, sondern ebenso auch eine Teilwahrheit, insofern die Gleichsetzung von Männlichkeit mit Begehren und Weiblichkeit mit Begehrtwerden nicht nur als — zu kritisierende — Überzeugung, sondern auch als ein wirklicher Zustand existiert, dessen Genese erklärungsbedürftig ist. Und so fragt sie: "Wie wird das Begehren der Frau entfremdet und in Unterwerfung und Abhängigkeit verwandelt?... Wie geschieht es, daß Frauen ihr eigenes Begehren in einem anderen suchen; daß sie darauf hoffen, ihr eigenes Begehren durch die Vermittlung der Subjektivität eines anderen an- und wiederzuerkennen?"²² Und aus meinem Zusammenhang hier will ich dazusetzen: Wie kommt es, daß Frauen oft schwer wissen, was sie wollen und wenig Mut haben, ihrem Wollen Raum und Recht zu geben?

¹⁹ Ebd., 170f.

²⁰ Vgl. ebd., 199f.

²¹ J.Benjamin, Macht und Begehren der Frau, in: Chr.Rohde-Dachser, Psychoanalytische Zeitdiagnosen, Göttingen 1992, 97-123.

²² Ebd., 105.

Die Erklärung Benjamins führt zurück in die Zeit frühkindlicher Entwicklung erster Selbständigkeit und erster Wahrnehmung eines eigenen, vom anderen unterschiedenen Willens (zweite Hälfte d. ersten Lebensjahres). In dieser für das Kind durchhaus schwierigen und konflikthaften Zeit braucht es dringend die Bestätigung seines eigenen Wollens (trotz aller bestehenden Abhängigkeit), und es sucht sie durch identifikatorische Liebe zu einem Gegenüber, in dem dieses unabhängige Wollen verkörpert ist und das dem Kind signalisiert: Ja, du bist wie ich! In unserem kulturellen Kontext, in dem die Betreuung der Kleinkinder nach wie vor primär von den Frauen wahrgenommen wird, wird diese Rolle meist vom Vater eingenommen, der das unabhängigere Leben in der Außenwelt für das Kind repräsentiert. Das aber ist für das kleine Mädchen im doppelten Sinn problematisch: Zum einen bestätigen Väter die identifikatorische Liebe ihrer Töchter offenbar schlechter als die ihrer Söhne. Weil sie sich mit ihrem Begehren nicht mit dem Vater identifizieren können, idealisieren sie den, der das hat, was sie nicht haben können. So verwandelt sich die Liebe, die eigentlich den Wunsch entspringt, so zu sein wie der Geliebte, in Anbetung und Unterwerfung. Aber auch wenn der Vater das Begehren seiner Tochter bestätigt, gerät sie dadurch in Probleme, solange nicht auch die Mutter als Subjekt erscheint, "sich handelnd in der Welt bewegt und ihr Begehren zum Ausdruck bringt".²³

Dieser Gedankengang bestätigt sich darin, was Enzner-Probst von den Pastorinnen erfahren hat in ihren Interviews: Ihr Weg in den Beruf führte über die Identifikation mit Vätern aller Art und über den Wunsch, anders zu sein als ihre Mütter.²⁴ Auf diesem Weg das eigene Begehren zu entdecken, ist in unserer kulturellen Bestimmung der Heterosexualität und der damit verbundenen Zuschreibungen von Geschlechtsrollen ein schwieriger Weg.

Aber auch theologisch finde ich den Argumentationsgang von Benjamin anregend. Begründet er doch, wie wichtig für Frauen in der Entdeckung ihres eigenen Wollens eine Verwandlung der Symbolwelt ist: Auch im Göttlichen muß das Weibliche als wollendes und handelndes Subjekt Darstellung finden und muß Mütterliches wie Väterliches der einzelnen Frau vermitteln: Du bist meine liebe Tochter mit all deinem Begehren und Wollen.

In unserer Situation, in der Frauen — Pastorinnen und andere — so herausgefordert sind darin, die divergierenden Teile ihrer Biographie nebeneinander- und zusammenzuhalten, brauchen sie Räume, in

²³ Ebd., 111.

²⁴ Enzner-Probst, a.a.O., Kap.II und III.

denen ihr Wollen gestärkt und geheilt wird, und viele Frauen erhoffen das auch nach wie vor von dem, was ihnen in der Kirche begegnet.

Genauso wichtig ist das, was strukturell geschieht, um Frauen wie Männern Ausgänge aus den traditionellen Geschlechterrollenzuschreibungen zu ermöglichen. Ein wichtiger Punkt ist dabei die Frage der Begrenzung des Pfarramtes, denn wer potentiell immer im Dienst ist, kann nur schwer Verantwortung für ein wie auch immer geartetes Privatleben übernehmen.

Aus der Lebenswirklichkeit von Frauen heraus sieht ein potentiell unbegrenztes Engagement im Pfarramt immer schon fragwürdig aus. Wo einem Berufsbild nur entsprochen werden kann, wenn eine bereitwillige Pfarrfrau im Hintergrund die reproduktiven Arbeiten erledigt, ja, wenn sie möglichst noch die Grenzen der Arbeitskraft des Pfarrers ausweitet durch eigene Aktivitäten in der Gemeinde, dann kann dieses Bild nicht mehr stimmen, wenn Frauen ihre eigenen Berufe ausüben oder wenn sie selber Pastorinnen sind und im Normalfall keinen Mann haben, der bereit ist, solche weitgehende Unterstützung ihrer Berufstätigkeit zu leisten.

Auch in den pastoraltheologischen Überlegungen der letzten Jahre taucht das Thema der Begrenzung des Pfarramtes und seiner Entlastung von überzogenen Erwartungen und Ansprüchen auf, nachdem ihm lange immer neue Aufgaben und immer mehr Verantwortlichkeit für die Zukunft und Glaubwürdigkeit der Kirche zugesprochen worden waren.²⁵ So plädierte Wolfgang Steck unter dem Stichwort der Professionalisierung des Pfarramtes für eine erneute Frage nach der Arbeit des Pastors/der Pastorin, um die Anforderungen des grenzenlosen existentiellen Engagements und der unbeschränkten persönlichen Bürgschaft für die Inhalte der Verkündigung zu relativieren.²⁶

Es liegt nahe zu vermuten, daß es u.a. die Existenz der Pastorinnen, bzw. im weiteren Rahmen die Zunahme der Berufstätigkeit von Frauen überhaupt ist, die es aufdrängt und möglich macht, darüber nachzudenken, wo die Ansprüche an das Pfarramt über das menschliche Maß hinauszuwachsen drohen. Hat es doch eine sehr narzißtische Komponente, die "Schlüsselrolle", die die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD den Pastorinnen und Pastoren zuschreiben, unhinterfragt anzunehmen, anstatt so mit ihr zu arbeiten,

²⁵ Vgl. Christian Möller; Zwischen "Amt" und "Kompetenz". Ortsbestimmung pastoraler Existenz heute, in: PTh 82 (1993), 460-475; Wolfgang Steck, Die Privatisierung der Religion und die Professionalisierung des Pfarrerberufs, in: PTh 80 (1991), 306-321.

²⁶ Vgl. Steck, a.a.O.

daß es möglich wird, Verantwortung und Engagement auch wieder zu teilen und zur Partizipation einzuladen. Das jedenfalls ist das erklärte Ziel der Theologinnen, die sich bisher zu diesem Thema geäußert haben.²⁷

Die Reflexion einer sinnvollen Begrenzung und damit Konzentration von Arbeit und Engagement im Pfarramt jedenfalls erscheint mir gegenwärtig eines der wichtigsten Themen pastoraltheologischer Bemühungen. Je weniger es klar ist in den diffusen Lebensverhältnissen der Religion in unserer Gesellschaft, was denn eigentlich die Aufgabe des Pastors und der Pastorin ist, um so eher entsteht die Gefahr, die eigene Existenzberechtigung durch vermehrte Leistung und grenzenlose Verfügbarkeit unter Beweis zu stellen. Es ist ja eine Kränkung, wenn der Sinn einer Arbeit nicht mehr selbstverständlich wahrnehmbar ist. Und es ist ein Schutz vor dem Schmerz und der Wut, die damit verbunden sind, wenn um so mehr gearbeitet und geplant wird.

Auch wenn es den Pastorinnen in ihrer Praxis meist ebenso schlecht gelingt wie ihren Kollegen, sich überfordernden Ansprüchen zu entziehen²⁸, so ist es doch mein Eindruck, daß sie oft mehr darunter leiden, sensibler ihre Grenzen wahrnehmen und offener darüber sprechen.

5. Sehr häufig ist die Vermutung zu hören, daß die Frauen im Pfarramt in der Regel mehr Beziehungskompetenz einzubringen haben in ihre Arbeit als viele ihrer männlichen Kollegen, nicht, weil das ihr Wesen ist, sondern weil Frauen Beziehungsarbeit im kulturellen Kontext besser gelernt haben. Das geht auch hervor aus dem bisher allerdings sehr begrenzten empirischen Material, daß es über die Praxis von Pastorinnen gibt: Sie selber sehen sich so und werden auch von außen entsprechend wahrgenommen.²⁹ Kommunikative Fähigkeiten aber sind in den letzten Jahren immer wieder als notwendige Voraussetzung für das Pfarramt beschrieben worden.³⁰

Daß Frauen stark sind in der Beziehungsarbeit, entspricht den Anforderungen, die sie in ihrer traditionellen Rolle auszufüllen haben. Im familiären Kontext waren sie es (und sind es weitgehend noch), die

²⁷ Vgl. dazu Ulrike Wagner-Rau, *Zwischen Vaterwelt und Feminismus. Eine Studie zur pastoralen Identität von Frauen*, Gütersloh 1992, 193ff.

²⁸ Vgl. Ulrich Schwab u.a.; Pfarrerin in Amt: "Sie schläft nicht, sie ruht nur...", in: *ThP* 25 (1990), 3-12.

²⁹ Vgl. Wagner-Rau, *Vaterwelt*, 182f.

³⁰ Vgl. z.B. *Der Beruf des Pfarrers/der Pfarrerin heute. Ein Diskussionspapier zur V.Würzburger Konsultation über Personalplanung in der EKD*, November 1989, er-

für diesen Bereich eine besondere Verantwortung übernehmen und die entsprechendenden Fähigkeiten ausbilden, die sie dann in viele Arbeitsgebiete der klassischen Frauenberufe hinein übersetzten. Auch die psychoanalytische Entwicklungspsychologie kennt gute Argumente dafür, warum Mädchen im nach wie vor beherrschenden Arrangement der Kindererziehung durch Mütter und andere Frauen es immer wieder besser lernen als ihre Brüder, sich auf die Menschen ihrer Umgebung zu beziehen und den unterschiedlichen Bedürfnissen Rechnung zu tragen.³¹

Trotzdem ist das Zuschreiben von besonderer Beziehungskompetenz für Frauen nicht ohne Probleme: Zum einen gibt es natürlich auch Frauen mit gravierenden Beziehungsschwierigkeiten und umgekehrt gibt es Männer, die in diesem Bereich über beträchtliche Kompetenzen verfügen. Zum anderen birgt die Konzentration auf Beziehungsthemen für Frauen die Gefahr, daß sie notwendige Abgrenzungen nur schwer vornehmen können und sie sich im Extremfall in ihre Beziehungen hinein auflösen. Und schließlich könnte diese Zuweisung erneut festschreiben, was eben in Bewegung zu geraten scheint: Daß Frauen u.a. im Familienbetrieb Gemeinde die Beziehungsarbeit leisten, während die Männer leiten, verwalten und die inhaltlichen Akzente setzen.

Verändern kann sich nur dann etwas, wenn Sensibilität für Beziehungsthemen in allen Bereichen pfarramtlicher Arbeit von Frauen und Männern eine wichtige Rolle spielt. Wahrscheinlich können Pastorinnen hier tatsächlich wichtige Anstöße geben. Allerdings dürfen sie sich mit ihrer Beziehungskompetenz nicht ins Persönliche hinein abdrängen lassen, sondern müssen es sich zumuten und zutrauen, sie ebenso in die Gestaltung inhaltlicher und struktureller Probleme einzubringen, also dort, wo traditionell gesprochen "männliche" Arbeit zu leisten ist und sie wohl auch vermehrt in Konflikte geraten. Das erfordert Kraft und Mut und auch ein gutes Unterstützungssystem.

Im Schnitt erfahren die Pastorinnen mittlerweile relativ problemlose Akzeptanz. Selten noch werden sie z.B. aufgrund ihres Geschlechtes für eine Amtshandlung abgelehnt. Oft wird es sogar besonders begrüßt, daß es endlich Frauen im Amt gibt, sind sie doch vielerorts immer noch die ersten, die in diesem Beruf erlebt werden. Zunehmend wird besonders nach Frauen gesucht, um bestimmte Stellen zu besetzen.

hältlich beim Kirchenamt der EKD - Studien- und Planungsgruppe - , Postfach 210220, 390402 Hannover.

³¹ Vgl. Nancy Chodorow, *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München 1985.

Andererseits weiß ich aus zahlreichen Fällen, daß, wenn Pastorinnen beteiligt sind, auftretende Konflikte oft sehr böse werden, die Pastorinnen in ihrer Würde als Frau angegriffen und verletzt werden und die Auseinandersetzungen in offen sexistischer Art und Weise geführt werden.

Über die Ursachen dieses Phänomens lassen sich wiederum nur Vermutungen anstellen. Liegt es daran, daß es den Frauen im Fall der Auseinandersetzung doch immer wieder übelgenommen wird, wenn sie ihre "töchterliche Existenz" aufkündigen und eine eigenständige Position vertreten? Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist es, sich die unterschiedlichen Übertragungen vor Augen zu führen, die Frauen und Männer treffen: Pastorinnen sind häufig mit Mutterübertragungen konfrontiert, die von hoher gefühlsmäßiger Intensität und großer Ambivalenz sind. Darin spiegeln sich zunächst die Erwartungen an die "gute Mutter" wider, die versorgt, pflegt, für alles Verständnis und Liebe hat, wie es der kindlichen Erwartung und dem gesellschaftlichen Rollenbild der Mutter entspricht. Entsprechend aggressiv sind die Reaktionen, wenn diese Erwartungen enttäuscht werden. Gehen doch in die Mutterübertragungen sowohl die in den meisten Fällen sehr wichtigen und grundlegenden realen Erfahrungen der frühesten Kindheit ein als auch die hochprojektiven Mutter-Imagines, in denen die kindliche Phantasie die Erfahrungen mit der Mutter bearbeitet.³²

Diese schwierigen Mutterübertragungen spielen mit Sicherheit dort eine Rolle, wo Frauen reale Macht haben und als mächtig empfunden werden. Häufig werden ihnen in dieser Situation wenig Sympathien entgegengebracht. Das anziehende Bild einer mächtigen Frau ist in unserer Kultur kaum entwickelt. Während im Geschlechtsrollenbild der Männer Macht und Eros eine innige Verbindung eingegangen sind, stoßen sie sich in dem der Frauen.

Pastorinnen haben Macht, die Macht des Wortes zuerst, des Benennens und Deutens, der Konstruktion von Wirklichkeit mittels der Sprache. Aber nicht nur das: Sie haben Leitungsmacht in der Gemeinde, oft die Macht der Vorgesetzten der kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, Macht in den professionellen Beziehungen, die ihr Berufsalltag mit sich bringt. Es wäre gut, mehr darüber zu wissen, wie auf diese Macht von anderen reagiert wird, und wie die Pastorinnen selber sie nutzen. Es wäre zu überprüfen, ob es ihnen gelingt, etwas davon umzusetzen, was feministische Programmatik im Hinblick auf

³² Vgl. Christa Rohde-Dachser, Weiblichkeitsparadigmen in der Psychoanalyse, in: Karola Brede (Hg.); Was will das Weib in mir?, Freiburg 1989, 73-97.

die Macht formuliert: Ob sie hierarchische in eher partizipatorische Strukturen verwandeln, ob sie Entscheidungsprozesse transparent gestalten, und ob sie über einer auch offensiven Wahrnehmung von Macht ihre Verletzlichkeit bewahren können. "Make me strong, keep me weak!" heißt ein Gebet aus der amerikanischen feministischen Theologie.

6. Aus meinen eigenen freudigen und leidvollen Erfahrungen in den Jahren pfarramtlicher Praxis, aber auch aus den vielfältigen zustimmenden Reaktionen auf meine Veröffentlichung über die pastorale Identität von Frauen heraus, glaube ich sagen zu können, daß die Überlegungen, die ich hier vorgestellt habe, nicht auf Sand gebaut sind. Dennoch: Vieles, was sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt über die pastorale Praxis von Frauen sagen läßt, bewegt sich im Bereich der Hypothesen und der Verallgemeinerung von Einzelerfahrungen. Die Pastorinnen sind noch viel zu wenig ein Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses. Im praktisch-theologischen Diskurs geschieht bisher mit ihnen, was immer schon Frauenschicksal war: Sie werden verschwiegen, am Rande erwähnt, unter allgemeinen Gesichtspunkten der Pastoraltheologie vereinnahmt. Daß es sie gibt, wird heute weit weniger übersehen als noch vor 10 Jahren, wie es sie gibt aber und was sich durch sie bereits verändert hat oder sich noch verändern muß, interessiert bisher nur wenige.

Über die Berufsgeschichte der Theologinnen wissen wir mittlerweile durch das Göttinger Forschungsprojekt eine Menge. Das bedeutet viel für die Frauen im Amt, die dadurch ein viel differenzierteres Bild des geschichtlichen Hintergrundes ihrer eigenen Situation gewinnen können. Für die Gegenwart der Pastorinnen bleibt ein ähnliches Forschungsprojekt ein Desiderat.

Dabei gibt es viel zu fragen und zu erforschen.

Zunächst ist es erforderlich, genauere Zahlen und Daten über die Pastorinnen zu erheben. Viel mehr als die Prozentzahl ihres Anteils an der gesamten Pfarrerschaft ist bisher nicht bekannt. Aber: Welche Art von Stellen besetzen sie? Wie ist ihr Familienstand, und welche Auswirkungen hat das auf ihre berufliche Situation? Wie verbinden sie berufliche und gegebenenfalls familiäre Verantwortung? Wie viele unter ihnen scheiden zeitweise oder ganz aus dem Pfarrdienst aus? Was sind die Gründe dafür?

Zu fragen wäre aber auch: Wie erleben sie die alltägliche Praxis in ihrem Berufsfeld? Wo setzen sie inhaltliche Schwerpunkte? Wie gehen sie mit den von mir beschriebenen Konflikten um? Für wie viele unter ihnen ist die feministische Theologie bedeutsam, und wie gelingt es

ihnen, sie in ihrer Tätigkeit – z.B. in der Predigt – umzusetzen? Nach meiner Erfahrung aus den Theologinnenkonventen sind es viele Frauen, die von den feministischen Fragestellungen in Bewegung gesetzt werden, sobald sie in die Wirklichkeit des Pfarrberufes einsteigen, weit mehr als es das eher geringe Interesse der Theologiestudentinnen vermuten läßt.

Weiterhin wäre interessant zu wissen: Was trägt und was behindert die Pastorinnen in ihrer beruflichen Existenz? Was machen sie für Erfahrungen als Frauen in den kirchlichen Macht- und Entscheidungsstrukturen? Wie und in welchen ekklesiologischen Begründungsmustern verstehen sie ihr Amt? Wie sehen ihre Visionen von Kirche aus, und was sind die ihnen dringlich erscheinenden Schritte zur Veränderung? Wo und wie entwickeln sie Strategien, um solche Schritte zu realisieren? Wie ist es um ihre Frömmigkeit, um ihr spirituelles Leben bestellt? Welche Netze unterstützender Beziehungen haben sie sich aufgebaut?

Und schließlich wäre die Frage nach ihrer Wirkung zu stellen: Wie werden sie wahrgenommen von den Menschen in ihren Arbeitsfeldern, von Gemeindegliedern, Kollegen, kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern? Wie verändert sich die symbolische Funktion des Pfarramtes, wenn es von Frauen wahrgenommen wird? Inwieweit treten sie als erneuernde Kraft in Erscheinung in ihrem theologischen Denken und Verkündigen und in ihrem alltäglichen beruflichen Handeln, und welche Auswirkungen hat das auf die kirchliche Wirklichkeit?

Ein solches Forschungsprojekt wäre nicht nur wichtig, um die Praxis der Pastorinnen genauer in den Blick zu nehmen und sie in ihren pastoraltheologischen Konsequenzen zu reflektieren. Es würde ebenso einen Beitrag leisten dazu, Fragestellungen und Aufgaben zu präzisieren, denen sich Theologie und kirchliche Praxis stellen müssen, um den Frauen als einem tragenden Teil der Kirchenmitgliedschaft gerecht zu werden. Auch für die zukünftige Entwicklung werden sie eine wesentliche Rolle spielen. Was Frauen aber bewegt im Blick auf ihre religiöse Orientierung, dafür dürfte die Praxis der Pastorinnen ein aufschlußreicher Kristallisationspunkt sein.