

Die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche

Bericht über ein Studienprojekt des LWB

VON CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN

An Veröffentlichungen zur Frauemanzipation ist heute kein Mangel mehr. Das Thema wird auch in Kirche und Theologie weit häufiger als früher diskutiert. Hier soll über ein Studienprojekt berichtet werden, das sich nicht isoliert mit Problemen der Frau befaßt, sondern nach dem *Miteinander von Mann und Frau* in verschiedenen Lebensbereichen fragt. Weil die Diskriminierung von Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche mit dem Verhalten beider Geschlechter zusammenhängt, kann sie nur wirkungsvoll abgebaut werden, wenn beide an den Veränderungen beteiligt sind. Ein einseitiges Bemühen der Frauen treibt sie erneut in die Isolation, aus der sie sich befreien möchten.

Im Auftrag des *Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes* hat 1973 eine Gruppe von Frauen und Männern ein Studienprojekt in Angriff genommen, dem sie den Titel gaben »Frauen als Innovationsgruppen«. Inzwischen hat die ständig wachsende Projektgruppe neun Bände mit Ergebnissen und Problembereichten vorgelegt. Eine weitere Veröffentlichung ist in Vorbereitung. Band 1 und 2 enthalten exegetische und historisch-systematische Untersu-

chungen zur Rolle der Frau im Alten und Neuen Testament, in der alten Kirche und der Reformation. Band 3 enthält Studien zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Band 4 befaßt sich mit Problemen der Hausfrauenarbeit. In zwei weiteren Bänden (5 und 7) wird die kirchliche Frauenarbeit anhand von Beispielen aus mehreren Landeskirchen untersucht. Historische und erziehungswissenschaftliche Studien zum Wandel der Frauenrolle sind in Band 6 zu finden; in Band 8 geht es um Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Pflegerische und diakonische Tätigkeiten werden primär von Frauen wahrgenommen; zwei Fallstudien dazu (Band 9 und in Vorbereitung: Band 10) beenden – vorläufig – die Reihe¹.

-
1. Die Reihe »Studien und Problembereichte« aus dem Projekt »Frauen als Innovationsgruppen«, hrsg. von Gerta Scharffenorth, Gudrun Diestel und Niels Hasselmann erscheint im Burckhardtthaus-Verlag, Gelnhausen. Die bisher erschienenen Bände sind:
Band 1: *Gerta Scharffenorth/Klaus Thraede*, »Freunde in Christus werden«. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche (1977).

Das Projekt ist also interdisziplinär breit angelegt, was dem Gegen-

Band 2: *Frank Crüsemann/Hartwig Thyen*, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (1978).

Band 3: *Claudia Pinl/Mechthild Fischer/Erika Reichle* u. a., Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche (1978).

Band 4: *Silvia Kontos/Karin Walser*, ... weil nur zählt, was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit (1979).

Band 5: *Wir Frauen in der Kirche*. Eine Selbststudie zur organisierten Frauenarbeit, hrsg. von der Frauenarbeit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (1980).

Band 6: *Annette Kubn/Gerda Tornieporth*, Frauenbildung und Geschlechtsrolle. Historische und erziehungswissenschaftliche Studien zum Wandel der Frauenrolle in Familie und Gesellschaft (1980).

Band 7: *Ingrid Lukatis/Anna-Barbara Naß*, Phantasie für sich und andere. Mitarbeit von Frauen und neue Formen der Frauenarbeit in der Kirche (1981).

Band 8: *Gudrun Kaper* u. a., Eva, wo bist du? Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Eine Dokumentation (1981).

Band 9: *Erika Schuchardt*, Warum gerade ich...? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden (1981).

Da die Bände 8 und 9 erst nach Abfassung dieses Artikels erschienen sind, können sie hier nicht berücksichtigt werden.

stand der Untersuchung zweifellos angemessen ist. Die Projektgruppe will sich nicht mit verkürzten und ideologisierenden Thesen zur Situation der Frauen zufrieden geben. Im Gegenteil: Die Studien sind mit viel Kompetenz geschrieben und tragen zur Versachlichung einer aktuellen Diskussion bei, die oft unter unkritischer Emotionalität, Legitimationsversuchen und apologetischen Argumenten leidet.

Obwohl die einzelnen Beiträge in den vorliegenden Bänden in ihrer Thematik sehr weit auseinanderliegen, gibt es *übergreifende Probleme*, auf die man überall stößt, wenn auch jeweils unter einer anderen Perspektive. Nur eines dieser allgegenwärtigen Probleme kann hier aufgegriffen werden: *das Verhältnis von Über- und Unterordnung zwischen Mann und Frau*. Man begegnet ihm in Theologie, Kirche und Gesellschaft, im öffentlichen und privaten Leben, in der Vergangenheit ebenso wie in der Gegenwart. Wie die Unterordnung der Frau theologisch legitimiert worden ist, zeigt ein Zitat aus einem Aufsatz von *Peter Brunner*, den er 1960 in der Diskussion um die Frauenordination veröffentlicht hat: »Beide Ereignisse der Urgeschichte, Erschaffung und Sündenfall, bestimmen das gegenwärtige Sein und die gegenwärtige Grundstellung der Frau, auch der Frau, die Christin ist. Für sie gilt darum jene Haltung, die in dem Begriff Unterordnung (hypotage) zusammengefaßt ist. Dieser der Frau

gebotenen Unterordnung widerspricht jenes Lehren (gemeint ist das Predigen, C. L.). Wenn eine Frau im Gottesdienst lehrend auftritt, tritt sie aus der ihr gebotenen Unterordnung heraus und übt mit solchem Lehren eine Amtsgewalt über den Mann aus. Darum ist ein solches Lehren ein selbstherrliches Heraustreten aus dem *ordo (taxis)*, in den auch die Christin aufgrund der Erschaffung des Menschen und des Falles des Menschen hineingestellt ist. Daher darf die Frau als solche im Gottesdienst nicht predigen².«

1. Eine sorgfältige *exegetische Analyse* von biblischen Texten, die für solche Legitimationszwecke immer wieder herangezogen worden sind (und werden), ist für Theologie und Kirche unerlässlich. Im Folgenden möchte ich zunächst auf *Crüsemanns* Auslegung von Genesis 2f eingehen³. Die Erzählung von der Erschaffung des Menschen (*'ādām*) und seiner Frau in Gen. 2 verrät laut Crüsemann ein androzentrisches Weltbild und eine androzentrische Sprache – anderes sei in der patriarchalischen Gesellschaft des Alten Testaments auch nicht zu erwarten. Der eigent-

liche, uneingeschränkte Mensch sei in der Erzählung von Gen. 2 der Mann, und neben dem Menschen stehe seine Frau⁴. Die Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes ist laut Crüsemann eine bildliche Darstellung der engsten Zusammengehörigkeit von Mann und Frau. Das von Gott für die beiden bestimmte gegenseitige Verhältnis ist »engstes Aufeinanderangewiesensein, auch da, wo es ökonomisch nicht notwendig ist; volle Entsprechung, Jubel und schamlose Freude aneinander. Das war Gottes Ziel – und das ist es doch wohl noch immer. Und überall, wo Menschen davon etwas erfahren, ist Eden, ist Ursprung, ist Identität mit dem Ziel der Schöpfung«⁵. »Von Kindern ist hier gar nicht die Rede, sie sind nicht der Zweck der Erschaffung der Frau oder der Beziehung zum Mann⁶.« Erst in Gen. 3 verwandelt sich die Beziehung zwischen Mann und Frau zum Schlechten; dies wird als Folge des Sündenfalls erzählt. Die Frau hat unter den Folgen des Sündenfalls mehr zu leiden als der Mann; denn von seiner Strafe – harte Arbeit und Tod – ist sie ja ebenso betroffen wie der Mann. Darüber hinaus muß sie aber noch Zusätzliches erleiden: ihre Abhängigkeit vom Mann und die Schmerzen bei Schwangerschaft und Geburt. Crüsemann sieht in der Ge-

2. P. Brunner, *Das Hirtenamt und die Frau*, in: *Lutherische Rundschau*, 1959/60, 312.

3. Frank Crüsemann, »... er aber soll dein Herr sein« (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: Band 2, 11–106.

4. A. a. O., 57.

5. A. a. O., 61.

6. Ebd.

schichte von der Verführung der Frau durch die Schlange eine Ätiologie, die erklären soll, warum die Frau das härtere Los trifft als den Mann. »Nur als Ätiologie für die vom allgemeinen Menschengeschick noch abweichende Minderung ihrer Existenz und ihrer Rechte kann die Verführung der Frau verstanden werden, für die größere Spannung zwischen dem von Gott Gewollten und dem, was sie konkret trifft⁷.« Crüsemanns Folgerung daraus lautet, daß das, was die Strafsprüche aussagen, weder Gottes gute Schöpfung noch sein eigentlicher Wille sei, sondern vom Menschen selbst verschuldetes Leid, verfehlte Existenz⁸. Die *Unterdrückung der Frau*, die *Herrschaft des Mannes* über die Frau und die in den alten Traditionen des Patriarchalismus wurzelnde Minderbewertung der Frau habe der Erzähler *nicht* zur *Schöpfungsordnung* gemacht. Ebensovienig habe er das Wesen der Frau in ihrer Bestimmung zur Schwangerschaft und zum Dienst des Mannes gesehen. Vielmehr habe der Erzähler das, »was er auf diesem Gebiet kannte, als das angesehen, was es war, als schlecht, durch den Menschen verschuldet und nicht im Willen Gottes gelegen«⁹. »Theologisch wird man *aus Strafen keine Ordnung machen* dürfen, aus Negati-

vitäten keinen guten Willen Gottes¹⁰.« (Hvhbg. C.L.)

Soweit die Auslegung Crüsemanns. Welche Konsequenzen ergeben sich aus seiner Auslegung für ein theologisches Verständnis der Beziehung von Mann und Frau? Die eine Konsequenz ist einfach und einleuchtend: Das Verhältnis zwischen Mann und Frau soll nach Gottes gutem bzw. ursprünglichem Willen kein Herrschaftsverhältnis sein. Es soll vielmehr ein Verhältnis engsten Aufeinandergewiesenseins, verbunden mit Jubel und von Komplexen befreiter Freude sein. Was bedeutet seine Auslegung aber hinsichtlich der anderen »Strafe« der Frau: der Schwangerschaft und Geburt – und (könnte man im Blick auf ihre Mehrbelastung durch die Kinder hinzufügen) ihrer primären Verantwortung für die Erziehung der Kinder? Ist auch dieses Los durch den Menschen, speziell durch die Frau, verschuldet? Wie können Frau und Mann ihre diesbezügliche »Schuld« überwinden und sich nach »Gottes gutem bzw. ursprünglichem Willen« richten? Die Möglichkeit der Frau, Kinder zur Welt zu bringen und aufzuziehen, bestimmt ja das Verhältnis zwischen ihr und dem Mann zu einem ganz erheblichen Maß¹¹. Jedenfalls

7. A. a. O., 64 f.

8. A. a. O., 66.

9. A. a. O., 67.

10. Ebd.

11. Kinder spielen in der Beziehung von Mann und Frau natürlich nicht generell eine zentrale Rolle, sondern primär in der Ehe. Im Strafspruch

kann man im Verhältnis zwischen Ehegatten nicht von den Kindern abstrahieren und es nur als Problem zwischen zwei Partnern betrachten. In der Auslegung des Berichts von der Erschaffung und dem Sündenfall des Menschen müßte deshalb nach dem guten Willen Gottes für das Verhältnis von Mann und Frau *mit Kindern* gefragt werden. Da reicht Crüsemanns Feststellung nicht aus, daß in Gen. 2 von Kindern gar nicht die Rede ist und daß Kinder weder Zweck der Erschaffung der Frau noch ihrer Beziehung zum Mann seien. Seine Auslegung kann daher in dieser Hinsicht nicht voll überzeugen.

2. Wie müßte eine Auslegung von Gen. 2f aussehen, die den *Kindern* in der gleichberechtigten Beziehung von Mann und Frau Rechnung trägt? In der Regel wird man eine solche Auslegung nicht gerade bei *Luther* vermuten. In der Lutherrezeption überwiegt die Auffassung, Luthers Schöpfungsverständnis habe den Über- und Unterordnungsverhältnissen in Ehe und Familie einen heiligen Charakter zugeschrieben, der eine

Gleichheit der Partner ausschließe. *Gerta Scharffenorth* zeigt aber in ihrem Beitrag¹² auf, daß Luther gerade von seinem Schöpfungsverständnis her die *gemeinsame* Verantwortung beider Eltern für die Kinder unterstreicht. In der Schrift »Vom ehelichen Leben« (WA 10, 265 ff, 1522) kritisiert er die ungleiche Verteilung der Erziehungsaufgaben in der Familie des ausgehenden Mittelalters. Die verbreitete Ablehnung der Männer, Pflichten in der Familie zu übernehmen, bezeichnet er als Meinung der natürlichen Vernunft, die der christliche Glaube nicht gelten lassen könne. Die natürliche Vernunft spricht: »Ach, sollt ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nächte durchwachen, auf sein Schreien achten, seinen Grind und Blattern heilen, danach die Frau pflegen, sie ernähren, mich abmühen, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, das leiden und dies leiden, und was denn der Ehestand mehr an Unlust und Mühe lernt? Ei, sollt ich so gefangen sein!¹³« Luthers Auffassung von der gemeinsamen Verantwortung der Ehepartner für ihre Kinder kommentierend, schreibt Scharffenorth: »Der Auftrag, Got-

von Gen. 3 ist lediglich von der Ehegemeinschaft die Rede. Andere Aspekte der Mann-Frau-Beziehung kommen an weiteren Stellen des Alten Testaments vor. Ihnen widmet sich Crüsemann unter dem Stichwort »Durchbrechung der Grenzen«, vgl. a. a. O., Kp. 3.

12. Freunde in Christus. Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses, in: Band 1, 183–302.

13. Zitiert nach G. Scharffenorth, a. a. O., 219.

tes Schöpfung zu bewahren und verantwortlich zu gestalten, umfaßt die Sorge für die Kinder. An diesem Teil der weitgespannten Aufgaben des Menschen können Mann und Frau einüben, was Gott von ihnen fordert, da er sie zu seinem Ebenbild erschuf. *Ihr Auftrag prägt ihre Beziehung zueinander.* Sie sind Gefährten, die aufeinander angewiesen sind und gegenseitig die Lasten des anderen mittragen. Werden der Frau allein »die gerin- gen, unlustigen, verachteten Werke« zugewiesen, wird die Bestimmung des Menschen verfehlt¹⁴.« Angesichts der heute verbreiteten einseitigen Aufgabenverteilung in der Kindererziehung gewinnt Luthers Verständnis des Schöpfungsberichts besondere Aktualität.

3. Zu der Unterordnung der Frau in der *Ehe* kommt ihre Unterordnung im *öffentlichen Leben von Kirche und Gesellschaft* hinzu. Auch dies wird von Theologen nicht selten mit biblischen Texten legiti-

14. Ebd. Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist für Luther im Schöpferwillen Gottes begründet, wie er sich in Christus offenbart hat (a. a. O., 280). Luthers christologisch begründete Anthropologie ist im Luthertum teilweise wieder preisgegeben worden zugunsten einer Lehre von der prinzipiellen Unterordnung der Frau, so z. B. P. *Altbans*, Grundriß der Ethik, 2. Auflage 1959, 118f. (vgl. *Scharffenorth*, a. a. O., 234, Anm. 74).

miert. Gerne wird die neutestamentliche Briefliteratur dafür in Anspruch genommen. Die Verban- nung der Frauen aus dem öffentli- chen Amt der Wortverkündigung wird beispielsweise mit dem Schweigegebot in 1 Kor 14,34ff begründet. Auch Peter Brunner schließt sich dieser Auffassung an und meint, das Schweigegebot sei der Frau »für die Gemeindever- sammlung auferlegt, im Einklang mit dem Werk des Heiligen Geistes«¹⁵. Gegen ein im Einklang mit dem Heiligen Geist ausgesproche- nes Pauluswort können Frauen, die sich als Christinnen verstehen, nicht handeln wollen – so wird Brunner gedacht haben. Interes- santerweise gibt es heute vor allem in Ländern der Dritten Welt Kir- chen, die der Auffassung sind, Paulus sei nicht vom Heiligen Geist inspiriert gewesen, als er den Frauen in den Gemeindeversamm- lungen zu schweigen geboten habe. So vertritt z. B. die Kimbangu- stenkirche in Zaire offiziell die Meinung, Paulus habe als gewöhn- licher Sterblicher, d. h. als Sünder, geredet, als er das Schweigegebot aussprach. Dies ist um so bemer- kenswerter, als die Kimbangu- stenkirche im allgemeinen streng biblizistisch argumentiert und im Unterschied zu etlichen charismati- schen Kirchen die eigene Inspira- tion nicht höher wertet als Bibel- worte. Dem kimbanguistischen Paulusurteil korrespondiert eine

15. Peter Brunner, a. a. O., 301.

hohe Achtung der Kimbanguisten vor der Mitverantwortung der Frauen im geistlichen Amt, insbesondere im Amt des prophetischen Redens, des Predigens und des Vorbetens in der Gemeindeversammlung. Gerade die charismatischen Aufgaben also, die in der alten Kirche im Zuge der Zurückdrängung der Frauen aus der Gemeindeöffentlichkeit an Bedeutung verloren haben, werden in der Kimbanguistenkirche besonders ernstgenommen.

Im Beitrag von *Klaus Thraede*¹⁶ geht es im Grunde um die Frage, ob die alte Kirche im Sinne der Verkündigung Jesu gehandelt hat oder nicht, als sie die Frauen von den öffentlichen Aufgaben der Gemeinde ausschloß. Thraede geht davon aus, daß in Jesu Umgang mit den Frauen und in seiner Verkündigung kein Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern bestanden hat. Dies voraussetzend untersucht Thraede die Stellung der Frauen in der entstehenden Kirche und in der Umwelt des Neuen Testaments. Ihn interessiert, in welchem sozio-ökonomischen Kontext die alte Kirche die Freiheit des Evangeliums vernom-

men und verwirklicht hat. Welche rechtliche Stellung hatte die Frau im altrömischen Reich? Was wurde damals philosophisch über die Beziehung zwischen Mann und Frau gelehrt? Welche Sitten und Ordnungen bestimmten das Verhältnis zwischen den Geschlechtern? Wie verbindlich waren diese Ordnungen? Erst wenn diese Fragen geklärt sind, kann beurteilt werden, ob die alte Kirche die Verkündigung Jesu ihren historischen Möglichkeiten entsprechend aufgenommen hat oder ob sie sie nicht voll zur Geltung gebracht hat. Thraede weist aufgrund seiner profunden Kenntnisse der neutestamentlichen Zeitgeschichte nach, daß zur Zeit der Entstehung der christlichen Gemeinden ein breites Spektrum von unterschiedlichen Auffassungen über die Stellung der Frau in Haus und Öffentlichkeit vertreten wurde. Es gab also keine allgemein verbindliche sittliche Ordnung, von der jede Abweichung unmöglich gewesen wäre. In einem Klima zunehmender Liberalisierung ist damals die Stellung der Frau besonders in den Städten verbessert worden. Die *Stoiker* haben das Postulat der Einehe und die rigorose Verwerfung der »porneia« vertreten. *Antipater von Tarsus* (ca. 120 v. Chr) hat die Ehe als höchste Form menschlicher Beziehung bezeichnet, in der es Gemeinschaft an Besitz, Kindern, Seele und Leib gibt. Nicht erst im Neuen Testament ist der Begriff der »agape« auf

16. *Klaus Thraede*, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: Band 1, 31–182; vgl. auch den Beitrag von *Hartwig Thyen*, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«. Eine Studie zu Galater 3,28 (in: Band 2, 107–208), auf die ich hier nicht eingehe.

das Verhältnis von Mann und Frau angewandt worden, sondern bereits in der hellenistischen und jüdischen Tradition.

Kurz: »Liebe und Verantwortung zweier monogam lebender Ehepartner waren in vorchristlicher Gesellschaft als Norm verbreitet und nicht bloß als esoterische Schulüberlieferung¹⁷.« Im alten Rom hat sich nach Thraedes Erkenntnissen die rechtliche Stellung der Römerinnen wesentlich verbessert. Gleichzeitig hat allerdings auch eine Reaktion gegen die Liberalisierung eingesetzt, indem der Gleichstellung von Mann und Frau das Ideal von der sittemäßiglichen Gattin entgegengestellt wurde. Diese gegenläufigen Strömungen um die »Frauenfrage« wurden viel diskutiert. Von einer einheitlichen sittlichen Ordnung, die die Unterordnung der Frau in Haus und Öffentlichkeit allgemeinverbindlich festschrieb, ist jedenfalls nicht die Rede gewesen¹⁸.

Die jungen Gemeinden und ihre Apostel fanden also eine Vielfalt von Ansichten und Sitten vor, zu denen sie ihren Glauben in Beziehung setzten. Nach Thraedes Beobachtung gab es in den »charismatisch geordneten paulinischen Gemeinden« keine Diskriminierung von Frauen, was ihre Mitarbeit in Mission und Gottesdienst betraf. Die Teilnahme von Frauen an

verantwortlichen Aufgaben in der Gemeinde (Prophetie, Vorbeten im Gottesdienst) setzte Paulus voraus (1 Kor. 11,5). Damit haben diese Gemeinden praktiziert, was in den hellenistischen Städten damals üblich war – keine Besonderheit christlichen Gemeindelebens also. Aber schon bald setzten sich in den Gemeinden Tendenzen durch, die die Gleichstellung der Frau gegenüber dem Mann zurückdrängten. Dies zeichnet sich bereits in den *Haustafeln* in den Briefen an die Kolosser und Epheser ab. Im Kolosserbrief, der dem engsten Umkreis von Paulus zuzurechnen ist, findet das antike Unterordnungsdenken Eingang, das zwar die Frau nicht uneingeschränkt der Herrschaft des Mannes aussetzt, aber doch an Privatisierung und Subordination als Maßstab festhält, »obwohl dies weder in hellenistischen Urgemeinden noch in der heidnischen Umwelt der Realität hinreichend entsprach«¹⁹. Die Haustafeln spiegeln nicht einfach »allgemeine Sitte« wider, sondern ein bestimmtes, nämlich der jüdischen Tradition nahestehendes Denkmuster, das anderen, ebenso gebräuchlichen und verbreiteten Denkmustern vorgezogen wird. Durch diese Option bringen die Haustafeln ein Interesse an »hypotage« als Tugend der Frau und ein Interesse an Furcht und Gehorsam der Frau gegenüber dem Mann zum Ausdruck – ein Motiv, dem

17. Thraede, a. a. O., 59.

18. A. a. O., 81 ff.

19. A. a. O., 118.

andere, damals ebenfalls gebräuchliche Motive gegenüberstanden. Thraede ist der Ansicht, daß nicht nur die Unterordnung »en kyrio« gesellschaftskonform und christologisch begründbar gewesen wäre, sondern auch die Gleichordnung.

Welche sachkritischen Probleme ergeben sich aus diesem Befund? Aus Thraedes Untersuchung muß man den Schluß ziehen, daß die *Option der Unterordnung nicht die einzig mögliche* und deshalb nicht unbedingt die richtige gewesen ist. Andere damals gebräuchliche Denkmuster und Verhaltensweisen hätten der *Freiheit des Evangeliums* besser entsprochen als der Liebespatriarchalismus (E. Troeltsch) der Haustafeln. Die Option der Paulusschule verrät, daß die alte Kirche zunehmend »Ärger mit der Freiheit« (Thraede) bekam und aus diesem Grund die Weichen für eine Entwicklung stellte, die zur Verdrängung der Frauen aus wichtigen Bereichen des Gemeindelebens führte. Die *privatisierende Gehorsamsethik für Frauen* wurde Kehrsseite eines *auf männliche Bischofsautorität gegründeten Kirchenverständnisses*²⁰. Thraede zieht daraus den Schluß: »Wenn nötig, müssen altchristliche Texte, auch solche des Neuen Testaments, als zeitbedingt auf die Seite gelegt werden²¹.« Sind die angesprochenen Texte wirklich nur »zeitbedingt«? Aufgrund von Thraedes Untersuchung muß man

eher zum Schluß kommen, daß die Gehorsamsethik schon im Kontext ihrer Entstehung auf der falschen Option beruhte, weil sie die Frauen in ein Unterordnungsverhältnis gegenüber ihren Ehemännern und männlichen Gemeindeleitern brachte, obwohl dies weder von der Freiheit des Evangeliums noch von den damaligen Sitten her geboten war²².

4. Von den vier *Ämtern der Kirche*, nämlich dem Apostel-, Lehr-, Bischofs- und diakonischen Amt, waren die Frauen vom 4. Jahrhundert an – teilweise aber auch schon früher – nur zum Letztgenannten zugelassen. Diese Einschränkung hat sich während der ganzen europäischen Kirchengeschichte bis ins 20. Jahrhundert hinein durchgehalten – von einigen vorübergehenden Ausnahmen abgesehen.

Einzig die *Reformation* führte eine Diversifikation der Gemeindegämrter ein, die vor allem den Frauen mehr Möglichkeiten der Beteiligung brachte. In der Familie

22. In der Schriftenauslegung des Gemeindegottesdienstes wird heute gerne auf die einheitliche, geschlossene Sittenordnung hingewiesen, in deren Kontext angeblich die Urgemeinde gar keine Alternative zur Unterordnung der Frau gehabt habe. Mit dieser Behauptung versucht man, die Anstößigkeit zu entschuldigen, die gewisse Texte des Neuen Testaments für das moderne Gleichheitsempfinden enthalten.

20. A. a. O., 127.

21. A. a. O., 124.

als der kleinsten Zelle der Gemeinde sind nach Luther Vater und Mutter »gewiß der Kinder Apostel, Bischöfe, Pfarrer, in dem sie ihnen das Evangelium kund machen«²³. Wie G. Scharffenorth in ihrer bereits erwähnten Untersuchung feststellt, ist die Übertragung der kirchlichen Ämter auf die Eltern im Priestertum aller Gläubigen begründet. Den Frauen kam in der Reformationszeit darüber hinaus eine wichtige Aufgabe in anderen Gemeindeämtern zu: sie konnten als Lektorinnen, Hebammen und Kirchendienerinnen neu geschaffene kirchliche Ämter übernehmen. Luther lehnte eine Über- und Unterordnung zwischen dem Predigtamt und anderen Ämtern ab mit dem Hinweis auf die in der Taufe begründete Einheit des Amtes²⁴. Die Frage der Ordination von Frauen zum Predigtamt konnte sich Luther nach Auffassung von Scharffenorth noch nicht stellen, weil den Frauen damals die Bildungsvoraussetzungen zu diesem Amt gefehlt haben²⁵. Doch die

Impulse der Reformation für eine stärkere Beteiligung der Frauen an kirchlichen Ämtern haben im wesentlichen nicht über das 17. Jahrhundert hinaus gewirkt. In der fast zweitausendjährigen europäischen Kirchengeschichte haben sich die Frauen mit dem ihnen zugewiesenen Platz in der Kirche abgefunden und sich darin eingerichtet: sie sind Zuhörerinnen, Beterinnen, Dienerinnen und Erzieherinnen geworden. Ihre Fähigkeiten zu anderen Ämtern und Aufgaben in der Kirche haben sie verkümmern lassen bzw. durch Einübung jener Rollen in der Kirche verloren. Die Kirche ist sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein diesbezüglich kaum eines Mangels oder gar eines Verschuldens bewußt geworden. Sie hat die fehlende Mitverantwortung der Frauen in Leitung, Lehre und Apostelamt der Kirche sogar mit theologischen Argumenten gerechtfertigt, indem sie auf das gottgewollte Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen den Geschlechtern hinwies.

Erst nach dem Ersten Weltkrieg wurden europäische Kirchen mit der Frage konfrontiert, ob sie Frauen den Zugang zur Ordination und damit zum Pfarramt gewähren sollten. Die Kirchen stellten sich diese Frage nicht aus eigenem Antrieb, sondern weil sie durch die Zulassung der Frauen zum Hochschulstudium dazu genötigt wurden, für die Theologinnen ein Tätigkeitsfeld zu finden. Der Diskussion um die Einführung der

23. Zit. nach G. Scharffenorth, a. a. O., 229.

24. G. Scharffenorth, a. a. O., 266.

25. A. a. O., 275. Scharffenorth ging dieser Frage nicht weiter nach; doch es wäre interessant zu erfahren, ob Frauen aufgrund ihrer unzureichenden Ausbildung für das Pfarramt nicht in Frage kamen. Gab es z. B. keine ehemaligen Nonnen mit einem Ausbildungsniveau, das zumindest demjenigen der »einfältigen Pfarrer und Prediger« entsprach, für die

Frauenordination ist *Erika Reichle* am Beispiel der Württembergischen Landeskirche nachgegangen²⁶. Auch hier soll nur ein Aspekt von Reichles Ausführungen herausgegriffen werden, um zu zeigen, wie stark die Diskussion um die Frauenordination von der Frage der Über- und Unterordnung zwischen den Geschlechtern bestimmt gewesen ist. In einer 40 Jahre dauernden Debatte um die Einführung der Frauenordination wurden die stärksten Bedenken gegen sie nicht etwa damit begründet, daß Frauen prinzipiell die Sakramentsverwaltung und das Predigtamt verwehrt werden müssen. Bedenken hegten Theologen vielmehr gegenüber der Vorstellung, Frauen würden diese Ämter *gegenüber Männern* ausüben²⁷. In pietistischen Kreisen der Württembergischen Landeskirche wurde das Argument ins Feld geführt, Paulus habe das »geistliche Autoritätsverhältnis« des Mannes gegenüber der Frau bestätigt, aus dem

die für die Gemeinde verbindliche »geistliche Grundordnung« folge: Gott – Christus – Mann – Frau. Diese Grundordnung dürfe durch die Einführung der Frauenordination nicht zerstört werden²⁸. So wurde sogar noch nach dem Zweiten Weltkrieg, als viele Theologinnen durch jahrelange Gemeindepraxis längstens bewiesen hatten, daß sie ein Pfarramt selbständig zu führen in der Lage waren, durch die Theologinnenordnung von 1948 der Auftrag für Theologinnen fast ausschließlich auf den Dienst an Frauen und Mädchen beschränkt. Predigtamt und Sakramentsverwaltung gestand man den Theologinnen also zu, aber um die Unterordnung der Frauen durch das geistliche Amt nicht in Frage zu stellen, verwehrt man ihnen die Ausübung desselben an den männlichen Gemeindegliedern. Daß diese absurde Einschränkung mit dem biblischen Amtsverständnis unvereinbar war, wurde den betroffenen Theologinnen bald klar.

Die Diskussion um die Ordination von Frauen zum Pfarramt wirft auch ein Licht auf das damit verbundene Amtsverständnis: Die Beziehung zwischen Pfarramt und Gemeinde wird als ein Herrschaftsverhältnis gesehen. Wäre dem nicht so, hätte man die Zulassung der Theologinnen zum Pfarramt nicht als Bedrohung männlicher Überordnung aufgefaßt. Weil im Pfarramt die Aufgaben des Leitens

Luther den Kleinen Katechismus schrieb? Wie stand es mit der Ausbildung der Lehrerinnen und Katechetinnen? Im Unterschied zu den kirchlichen Hauptströmungen der Reformation gab es im 17. Jh. bei den Quäkern oft Gemeindevorsteherinnen.

26. Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD), in: Band 3, 103–180.

27. A. a. O., 126.

28. A. a. O., 133.

und Bestimmens gegenüber den dienenden Aufgaben heute so dominieren, ist dieses Amt für Frauen als ungeeignet betrachtet worden. Nicht in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kommt die pfarrherrliche Machtausübung primär zur Geltung, sondern in den vielen zusätzlichen Kompetenzen, die mit dem Pfarramt verknüpft sind: Gemeindeleitung, Beaufsichtigung anderer kirchlicher Mitarbeiter, Verwaltungsaufgaben, Einfluß in kirchendisziplinarischen Angelegenheiten. Als die Frauenordination ins Gespräch kam, wurde in mehreren Modellen versucht, für die Frauen ein geistliches Amt ohne gemeindeführende Kompetenzen zu schaffen.

Lange Zeit waren es die Theologinnen selber, die ein geistliches Amt dieser Art anstrebten. Ihnen schwebte ein »Amt sui generis« vor, in dem sie das geistliche Amt des Predigers, der Sakramentsverwaltung und der Seelsorge ausüben konnten, ohne gleichzeitig die umfassende Verantwortung des Gemeindepfarramts übernehmen zu müssen²⁹. Mag sein, daß die Theologinnen ebenfalls in der Vorstellung der weiblichen Unterordnung befangen waren. Oder stellen sie damit grundsätzlich dasjenige Amtsverständnis in Frage, das am Herrschen statt am Dienen orientiert ist? Es ist zu hoffen, daß es Pfarrerinnen besser als »Pfarrherren« gelingt, ihr Amt unter

Verzicht auf Machtausübung auszufüllen. Ob ihnen dies möglich ist, muß sich allerdings noch erweisen.

5. Als Pfarrerinnen sind Frauen in der Gemeindeführung eher selten tätig. Um so zahlreicher arbeiten Frauen aber in Gemeindekreisen und diakonischen Einrichtungen. Ohne ihre zahlreiche Präsenz in allen Gemeindeveranstaltungen würde das Leben der Kerngemeinde rasch zusammenbrechen, und die Volkskirche wäre in ihrer Struktur zutiefst erschüttert. Von daher liegt es nahe, daß sich im Rahmen des Frauenprojekts gleich mehrere Studien mit der *kirchlichen Frauenarbeit* befassen. Die in der Frauenarbeit der Evangelischen Kirche in Württemberg organisierten Frauen haben in einer Selbststudie Merkmale ihrer Tätigkeit und Beweggründe ihrer Mitarbeit untersucht³⁰.

In Ergänzung dazu ist eine empirische Untersuchung über neue Formen der Frauenarbeit in drei weiteren Regionen durchgeführt worden: in der Hannoverschen und Bayerischen Landeskirche sowie der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg³¹.

Aus den Ergebnissen beider Unter-

30. Band 5, vgl. Anm. 1. Bei dieser Studie ist bemerkenswert, daß sie von den Betroffenen selbst durchgeführt wurde; es ist keine Studie über sie.

31. Band 7, vgl. Anm. 1.

29. A. a. O. 131.

suchungen kann hier wiederum nur ein Aspekt berücksichtigt werden: Die mangelnde Bereitschaft zur gemeinsamen Verantwortung von Mann und Frau führt in der kirchlichen Frauenarbeit zu charakteristischen Widersprüchen. Drei Beispiele mögen dies aufzeigen.

5.1 Die Frauenkreise sind die Stützen des Gemeindelebens – aber viele engagierte Frauen erwarten wenig von der Kirche. In den Umfragen beider Studien überwiegend übereinstimmend drei Beweggründe von Frauen, an Frauenkreisen teilzunehmen: die Isolation des Hausfrauenalltags zu durchbrechen, Gesprächspartnerinnen mit ähnlichen Erfahrungen zu treffen, Handlungsmöglichkeiten außerhalb der Familie zu finden³². Unter den Mitarbeiterinnen in Frauenkreisen sind die Hausfrauen und Mütter von älteren Kindern in der

großen Mehrzahl. Auf ihre Bedürfnisse sind die Frauenkreise meistens abgestimmt. Frauen suchen hier Erholung vom Alltag im Haushalt, welcher Langeweile und Streß zugleich bedeutet³³. Vergleichbar vielseitige Kontaktmöglichkeiten werden den Hausfrauen durch öffentliche Wohlfahrtseinrichtungen nicht geboten. Die Kirche steht mit ihrem Angebot für diese Bevölkerungsgruppe konkurrenzlos da – und profitiert von der »Marktlücke«, indem die Teilnehmerzahl ihrer Frauenkreise entsprechend hoch ist³⁴. In einer Umfrage der Württembergischen Frauenarbeit äußerten 50% der Frauen, die Kirche habe der Frauenarbeit noch nie Aufgaben übertragen oder ihre Mitarbeit erbeten. Ein Viertel der Befragten erwartet von der Gemeinde lediglich, daß ihnen Geld und ein Raum zur Verfügung gestellt wird, in dem sie ihre Treffen abhalten können³⁵. Von den 29 befragten Frauengrup-

32. Band 5, 58 ff. Im Unterschied zu der Württembergischen Selbststudie (Band 5) haben I. Lukatis und A.-B. Naß speziell nach *neuen* Formen von kirchlicher Frauenarbeit gefragt. Es ist jedoch auffällig, daß die von diesen Frauengruppen genannten Ziele – Hilfe zum Überleben im Alltag von Haushalt und Kindererziehung, Durchbrechen der Einsamkeit zu Hause – mit den Zielen herkömmlicher Frauenkreise übereinstimmen. Sind die neuen Frauenkreise *Innovationsgruppen*, oder passen sie lediglich die Aufgaben der herkömmlichen Frauenarbeit an die gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse an?

33. Das Bedürfnis nach Regeneration ist bei der Mehrzahl der Teilnehmerinnen so groß, daß ihre Kraft für die Beschäftigung mit Sachfragen nicht weit reicht. Sie vermögen auch im Frauenkreis – für zahlreiche Frauen der einzige außerfamiliäre Kontakt – ihren Horizont von Familie, Erziehung und Hausarbeit nicht zu erweitern. Die psychische und physische Belastung von Hausfrauen haben *S. Kontes* und *K. Walser* eindrücklich dargestellt, vgl. Anm. 1: Band 4.

34. Band 7, 110, 114.

35. Band 5, 60.

pen in der Württembergischen Landeskirche haben neun die Fragen, die sich auf die Beziehung der Gruppe zur Kirche bezogen, unbeantwortet gelassen³⁶. Die hohe Mitgliederzahl in kirchlichen Frauengruppen darf also nicht ohne weiteres als Zeichen lebendiger Gemeinden interpretiert werden; vielmehr deutet die Diskrepanz zwischen der regen Beteiligung von Frauen an Frauenkreisen und ihrer resigniert-distanzierten Einstellung gegenüber der Kirche darauf hin, daß Frauenkreis und Gemeinde aneinander vorbeileben. Die Gründe dafür können sowohl bei den Frauenkreisen als auch bei der Gemeinde liegen. In einigen Frauenkreisen wächst das Mißfallen an dieser Beziehungslosigkeit. Sie vermissen ein gegenseitiges Geben und Nehmen, wechselseitige Lernbereitschaft, gemeinsame Verantwortung, Austausch von Kritik und Erfahrung³⁷.

5.2 Obwohl Frauen in der Gemeinde überaus aktiv sind, bilden sie mit ihren Tätigkeiten eine isolierte Form von Gemeinde und stehen dem übrigen Leben der Gemeinde oft distanziert gegenüber. In der Gemeinde sind größtenteils Frauen dafür zuständig, Basare vorzubereiten und durchzuführen; sie sammeln Geld für das Diakonische Werk und Brot für die Welt, besuchen alte, kranke und behinderte Menschen, betreuen

Kinder, verteilen Gemeindebriefe und tun anderes mehr. Neben den diakonischen Tätigkeiten aller Art wenden sie viel Zeit und Geduld darauf, sich gegenseitig zu helfen. Sie lassen es an oft vermißter Anerkennung und Aufmunterung nicht fehlen, unternehmen viel zur Minderung ihres stark empfundenen Informationsdefizits, bilden Kommunikationszentren als Ausgleich für die Abkapselung im modernen Kleinfamilienhaushalt. Kurz: Frauen helfen sich selbst und helfen den Schwachen in der Gemeinde. Aber trotz dieser beachtenswerten Leistung führen Frauenkreise in der Gemeinde oft ein vom übrigen Gemeindeleben isoliertes Dasein. Die Frauenarbeit steht nur in Ausnahmefällen auf der Traktandenliste von Kirchengemeinderat und Synode, »weil es ja allein läuft«³⁸. Hinter diesem vordergründigen Lob eines Kirchengemeinderates verbirgt sich Nichtbeachtung der Frauenarbeit. Für die Planung kirchlicher Arbeit, für kirchenleitende Maßnahmen und kirchenpolitische Entscheidungen scheint man die Arbeit der Frauengruppen ignorieren zu können. Informationspotential und praktische Erfahrungen von Frauenkreisen in Erziehungsfragen, Diakonie und Entwicklungsarbeit und nicht zuletzt in Friedensfragen werden in den für diese Bereiche zuständigen Gremien zu wenig genutzt, da gegenüber den Frauen-

36. A. a. O., 92 ff.

37. So z. B. Band 5, 110–115.

38. Band 5, 26.

kreisen das Vorurteil der Selbstbeschäftigung verbreitet ist³⁹. *Die Kombination von kritiklos-stummer Dienstbereitschaft und fraulicher Tugend ist ein in Gemeinden verbreitetes Diakonieverständnis*⁴⁰. Die Frauen neigen selbst zu einem solchen Diakonieverständnis, wie die beiden Untersuchungen deutlich belegen. Es widerstrebt kirchlich engagierten Frauen meistens, ihren Dienst mit einer kritischen Herausforderung an die Gemeinde(leitung) und die Stellung der Kirche in der Gesellschaft zu verbinden. Durch ihre zahlenmäßige Stärke und ihre unentbehrliche Bedeutung für das Funktionieren der Kerngemeinde haben die Frauen ein Machtpotential, mit dem sie einem neuen Diakonieverständnis wirksamen Ausdruck verleihen könnten. Ein organisiertes Auftreten von Frauen zur Durchsetzung gemeinsamer Interessen würde

höchstwahrscheinlich auf allen Ebenen der kirchlichen Hierarchie Urängste freisetzen. Aber vor dieser Handlungsstrategie schrecken Frauen in der Kirche meistens zurück – aus Furcht davor, als Feministinnen abqualifiziert zu werden⁴¹. Der »Frauenboykott« gegen die »Früchte der Apartheid« in Südafrika hat nur deswegen Schlagzeilen gemacht, weil er eine Ausnahme vom gewohnten Verhalten der Frauen in der Kirche darstellt. Die Isolation von Frauenkreisen wird fort dauern, solange sie nach außen hin stumm bleiben. Ihre kritische Herausforderung an das Diakonieverständnis von Pfarrern, Gemeinden und Kirchenleitungen ist ein wichtiger Bestandteil der *gemeinsamen* Verantwortung von Männern und Frauen in der Kirche.

5.3 Die Frauen als zahlenmäßig stärkste Gruppe in der Kirche

39. A. a. O., 28.

40. Dieses Diakonieverständnis stimmt mit den Erwartungen an Hausfrauen recht genau überein, wie die Untersuchung von Kontos und Walser zeigt (Band 4). Das gesellschaftliche Ideal der »immer gewährenden, immer liebevollen und hilfsbereiten Mutter und Ehefrau« (a. a. O., 180) gibt den Frauen das Gefühl, 24 Stunden am Tag im Dienst oder zumindest in Dienstbereitschaft zu stehen. Die Erwartungen an die diakonischen Tätigkeiten der Frauenkreise in der Kirche sind eher Ausdruck »natürlicher Vernunft« (Luther) als christlicher Diakonie.

41. Band 7, Kp. 4. Die Furcht, als Feministin bezeichnet zu werden, hängt m. E. mit einer allgemein stark ausgeprägten *Kritik- und Konfliktscheu der Hausfrauen* zusammen. Hierzu gibt die Studie über die Hausfrauenarbeit ebenfalls zahlreiche Hinweise: Die Hausfrau habe für die Familienharmonie zu sorgen, sei also an kontroversen Strategien nicht interessiert. Ihre Arbeit sei in extremer Weise von der Anerkennung der Hausbewohner abhängig; sie vermisse Anerkennung, weil ihre Leistungen als selbstverständlicher Dienst für die Familie betrachtet werde.

werden kaum an Leitungsaufgaben beteiligt. Zum üblichen Bild unserer Kirche gehört auch, daß Frauen sehr selten an kirchenleitenden Aufgaben beteiligt sind und kaum dazu ermuntert und darauf vorbereitet werden. Wie in vielen Bereichen der Gesellschaft ist es auch in der Kirche ein nahezu unumstößliches Gesetz, daß Frauen kaum in Ämter mit Leitungsaufgaben aufsteigen. Nur wo Frauen unter sich sind, gelangen heute vermehrt als früher Frauen in Leitungspositionen. Ansonsten gilt nahezu lückenlos die Unumkehrbarkeit von männlicher Überordnung und weiblicher Unterordnung. Am auffälligsten springt diese Rangordnung im diakonischen Bereich ins Auge. Zu 91% werden in der EKD die diakonischen Tätigkeiten von Frauen geleistet, während überwiegend Männer dafür zuständig sind, die kirchliche Diakonie zu planen, zu verwalten, zu repräsentieren und sie wissenschaftlich-theologisch zu interpretieren⁴². Die als selbstverständlich hingegenommene Trennung zwischen weiblich-dienenden und männlich-leitenden Zuständigkeitsbereichen entspricht der »natürlichen Vernunft«, von der Luther gesagt hat, daß sie durch das Evangelium überwunden worden sei.

42. Im Rahmen des Frauenprojekts wird an einer Studie zur kirchlichen Diakonie gearbeitet (Band 9. Arbeitstitel: Diakonie – Aufgabe allein von Frauen?).

6. Das leitende Kriterium aller Untersuchungen im Rahmen des Studienprojekts »Frauen als Innovationsgruppen« ist die gemeinsame Verantwortung von Männern und Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche⁴³. Dieses Kriterium ist am paulinischen Bild vom »Leib Christi« orientiert (Röm. 12,3–8; 1 Kor. 12, 12–31). Die dem Leib zugehörigen Glieder tragen alle füreinander Sorge (1 Kor. 12,25) und sind sich im gegenseitigen Dienen alle gleich. Den dienenden Gliedern stehen keine herrschenden gegenüber; es gibt weder eine Aufspaltung in stumme und tonangebende Glieder noch eine Unterscheidung zwischen spezifisch männlichen und spezifisch weiblichen Aufgaben. Die in Christus begründete neue Ordnung des Gemeindelebens läßt Frauen und Männer zu Freunden werden (Luther). Unter der neuen Ordnung werden diejenigen nicht mehr diskriminiert, die caritative Aufgaben erfüllen, und kirchenleitende Aufgaben und Wortverkündigung werden nicht mehr zur Machtausübung mißbraucht.

Das Studienprojekt des LWB kann dazu nützlich sein, die Zerteilung der Kirche aufgrund des Geschlechts besser zu erkennen und offene Wege zur gemeinsamen Verantwortung von Männern und Frauen in der Kirche zu entdecken. Für die Arbeit mit den bisher erschienenen Studien sollen ab-

43. Band 1, 24.

schließlich einige *Lesevorschläge* gemacht werden.

- Frauengruppen und Männerkreise (!), die eine kritische Reflexion ihrer eigenen Arbeit wagen wollen: Bände 4, 5 und 7.
- Leiter von Gemeindekreisen, die bereit sind, exegetische und historisch-systematische Untersuchungen zur Beziehung von Mann und Frau in einer für Laien verständlichen Sprache weiterzuvermitteln: Bände 1 und 2.
- Akademieleiter und Kursteilnehmer, die sich mit der Diskriminierung der Frau in Familie, Bildung und Gesellschaft auseinandersetzen: Bände 3, 4 und 6.
- Gemeindepfarrer, die dem Vorurteil gegensteuern möchten,

daß männliche Überordnung und weibliche Unterordnung ein christliches Gebot sei: Bände 1 und 2.

- Theologiestudenten und Vikare beiderlei Geschlechts, die ein von Männern und Frauen gemeinsam verantwortetes Pfarramt anstreben: Band 3.
- Personen in kirchenleitenden Ämtern auf *allen* Ebenen der Kirche, die vor der Dringlichkeit der vollen Beteiligung von Frauen an diesen Aufgaben nicht die Augen verschließen: Bände 3, 5 und 7.
- Theologische Lehrer, die das Fach Sozialethik unterrichten: Bände 1-7.

*Dr. Christine Lienemann-Perrin
Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg*