

Theologie im kulturellen Dialog

16

Sigrid Eder

Irmtraud Fischer (Hg.)

unter Mitarbeit von Patrick Marko

... männlich
und weiblich
schuf er sie ...

Gen 1,27

Zur Brisanz der
Geschlechterfrage
in Religion und Gesellschaft

Norbert Lüdecke:

Mehr Geschlecht als Recht?

**Zur Stellung der Frau nach Lehre und
Recht der römisch-katholischen Kirche**

(S. 183-216)

Innsbruck 2009



Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche

Norbert Lüdecke¹

Einleitung

„Mehr Geschlecht als Recht?“ – das ist die Frage, die mit Blick auf die römisch-katholische Kirche untersucht werden soll. Diese Kirche ist etwas Besonderes. Sie ist – religionssoziologisch untypisch – eine hochgradig organisierte Religionsgemeinschaft. Sie ist *als* Glaubensgemeinschaft zugleich *Rechtsgemeinschaft*. Und Katholikinnen und Katholiken zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich der geistlich-rechtlichen Oberhoheit eines einzigen Mannes unterwerfen, dem Papst.²

Wo ein/e Kanonist/in gefragt ist, kann unterstellt werden: Erwartet werden nicht theologische *Optionen*, sondern analytisch zutreffende *Deskriptionen*. Dabei kann die kirchenrechtliche Brille in der Tat helfen. Sie kann eine Art 3-D-Effekt haben. Sie hilft, scharf zu sehen und nicht nur oberflächlich, sondern räumlich und in die Tiefe. Mit ihr kann die kirchenamtliche Anspruchs- oder Ordnungsgestalt des Geschlechterarrangements erkannt werden.

Das soll in drei Schritten geschehen: In der „Rechtslage“ wird Inventur gemacht in Sachen Frauenrecht. Danach wird die „Grundlage“ dieses Befundes untersucht, um schließlich zu fragen, was beides für die Zukunft der Kirche und vor allem der Katholikinnen in ihr bedeutet, ob die Kirche möglicherweise in eine gefährliche „Schieflage“ gerät.

1 Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten, die Belegung auf Exemplarisches und Illustratives konzentriert.

2 Vgl. als allgemeinverständlichen Überblick Lüdecke, Norbert: Die Rechtsgestalt der römisch-katholischen Kirche, in: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen (16. Ergänzungslieferung), München: Olzog 2007, II-1.2.3.0, 1–17.

1 Rechtslage

1983 hat Papst Johannes Paul II. den geltenden Codex Iuris Canonici (CIC) in Kraft gesetzt, ein globales Gesetzbuch. An seiner Erarbeitung von 1965 bis 1983 waren Frauen weder beschließend – die Mitglieder der Päpstlichen Codexkommission waren Kardinäle und Bischöfe – noch beratend als sachverständige Konsultorinnen beteiligt.³ Mit dem Codex hat der Papst das II. Vatikanische Konzil verbindlich für die kirchliche Rechtsordnung rezipiert.⁴

1.1 Frauen im Gesetz

a Standesfixierung

Für den Aufbau der Kirche⁵ sind zwei Sakramente entscheidend: Taufe und Weihe. Wer die Taufe in der katholischen Kirche empfängt oder zu ihr konvertiert, unterwirft sich unwiderruflich dem gesamten kirchlichen Recht. Das Weihesakrament in seinen drei Stufen Diakon, Priester, Bischof begründet den besonderen Aufbau der Kirche.

Mit der Weihe wird ein katholischer Mann Kleriker. Kleriker sind von den Laien in dreifacher Weise unterschieden und zu einer eigenen rechtlichen und sozialen Einheit zusammengeschlossen:

1. Kleriker sind irreversibel anders, ontologisch anders.
2. Alle Gewalt in der Kirche ist an den Klerikerstand rückgebunden. Die kultische oder *Weihegewalt* ist die unverlierbare Fähigkeit, die den

3 Die von der Codexkommission erarbeiteten und von der Bischofssynode 1967 gebilligten Leitlinien für die Überarbeitung des alten Gesetzbuches von 1917 enthielten die Maßgabe, vor der Normierung von Rechten, die einzelne Funktionen betreffen, zunächst die allen Gläubigen aufgrund ihrer Menschenwürde und Taufe gemeinsam zukommende Rechtsstellung zu markieren. Darin war abstrakt auch die rechtliche Stellung der Frau und deren etwaige Revision eingeschlossen. Zu einer eigenständigen Leitperspektive konkretisiert wurde dies nicht, vgl. *Communicationes* 1 (1969) 82f. (Leitsatz 6). Für einen Überblick über die Arbeiten vgl. Schwendenwein, Hugo: Der geschichtliche Weg der Neukodifizierung des kanonischen Rechts. I. und II. Teil, in: *Geschichte und Gegenwart* 2 (1983) 116–127 und 184–201.

4 Zur laufenden Diskussion um das Verhältnis von Codex und Konzil vgl. die Tagungsdokumentation: Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums – Mythos und Wirklichkeit, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007) (im Druck).

5 Vgl. zum Folgenden Lüdecke, *Rechtsgestalt*.

Klerikern vorbehaltenen gottesdienstlichen Verrichtungen zu vollziehen. Die kirchliche *Jurisdiktionsgewalt* ist die zur Ordnung des Gemeinschaftslebens bestimmte Befehlsgewalt. Sie wird betätigt in der funktionell staatsanalogen, aber ungetrennten Trias von Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung.

3. Der Klerikerstand ergänzt sich selbst durch Kooptierung, nicht durch Berufung oder mit Zustimmung der Gläubigen von unten oder weltlicher Instanzen von außen.

Klerus und Laien sind so in der römisch-katholischen Kirche scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Geweihten Männern als solchen gebührt Ehrfurcht, d. h. achtungsvolle Scheu und Respekt vor ihrer geistlichen Erhabenheit, sowie als Träger von Jurisdiktion Gehorsam. Die verpflichtende Klerikertracht ist sozial stützende visuelle Standesmarkierung.⁶ Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen.⁷ Was die Logik der ständischen Gliederung an rechtlicher Ungleichheit fordert, kann mit noch so wohlgeformter konziliarer oder nachkonziliarer theologischer Gleichheitsrhetorik nicht überbrückt werden. Die Kleriker bilden den Leitungs- oder Führungsstand, Laien den Gefolgschaftsstand. Die katholische Kirche ist unaufgebbar⁸ eine *communio hierarchica* oder *societas inaequalis*.

Ungleichheit herrscht auch innerhalb der Stände. In der Ausübung ihrer Weihegewalt sind Diakone und Priester auf den Bischof hingeordnet und von ihm abhängig. Von den verschiedenen Stufen der Jurisdiktionsgewalt sind die beiden Jurisdiktionsgrade entscheidend, die auf Gott zurückgehen. Nach dem Dogma des I. Vatikanums ist der Papst oberster und absoluter

6 Vgl. Rothe, Wolfgang F.: De obligatione deferendi habitum ecclesiasticum. Die kirchlichen Bekleidungs Vorschriften für Kleriker nach c. 284 CIC, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2001) 23–50 sowie Fahrer, Elke: Des Priesters Kleider und ein Blick darunter, Thaur/Wien/München: Thaur 1998, bes. 102–121.

7 Vgl. Zulehner, Paul Michael: Das Gottesgericht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf: Patmos 1987, 74.

8 Vgl. Lüdecke, Norbert: Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: Grabenwarter, Christoph/Lüdecke, Norbert (Hg.): Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 33, Würzburg: Echter 2002, 177–215, 177–194.

Leiter der Kirche. In Abhängigkeit von ihm leiten die Diözesanbischöfe ihre Teilkirchen.⁹

Bedeutsamer Teil der Leitungsgewalt ist die Kompetenz, in der Autorität Christi diese Heilswahrheiten über den Kirchenaufbau zusammen mit den übrigen Wahrheiten des Offenbarungsdepots weiterzutragen, auszulegen und zu behüten. Damit ist vor allem der Papst das „soziale Substrat“ des Deutungssystems „katholische Glaubenstradition“.¹⁰ Der göttliche Stifterwille wirkt durch besonderen Geistbeistand im kirchlichen Lehramt fort.

Das Weihesakrament kann gültig *nur* der getaufte Mann empfangen. Dieses 1994 von Papst Johannes Paul II. offenkundig gemachte Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen¹¹ hierarchisiert den Laienstand. Nach amtlicher Lehre besteht in der katholischen Kirche die irreversible Gewissheit, Gott wolle Frauen nicht zum besonderen Priestertum berufen. Was Klerikern vorbehalten ist, können Männer nicht ohne besondere Berufung, Frauen können es nach endgültig festzuhaltender Lehre niemals. Frauen können in der Kirche vielerlei. Verbindlich Glaubensinhalte vorlegen (Lehramt) oder die kirchliche Ordnung bindend festlegen (Gesetzgebung) und insoweit kirchliche Identität bewirken, werden sie nach der unfehlbaren Lehre des Bischofskollegiums niemals können. Männer können Kleriker werden. Das gottverfügte Lebensterrain der Frauen ist der Laienstand. Insofern ihr Geschlecht die Frau für immer auf den Gefolgschaftsstand fixiert, ist die Ständekirche rechtlich eine Geschlechterhierarchie (Abb. 1).

9 Vgl. grundlegend Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32, Würzburg: Echter 2001.

10 Vgl. Kaufmann, Franz Xaver: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1979, 147.

11 Vgl. zu Befund und Diskussion ausführlich Lüdecke, Norbert: Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive. Eine Nachlese, in: Bock, Wolfgang/Liencemann, Wolfgang (Hg.): Frauenordination, Studien zu Kirchenrecht und Theologie 3, Texte und Materialien Reihe A Nr. 47, Heidelberg: Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft e. V. 2000, 41–119. Als „Her-Story“ vgl. Müller, Iris/Raming, Ida: Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche. Lebensberichte – Hintergründe · Dokumente – Ausblick, Theologische Orientierungen 4, Münster: LIT 2007.

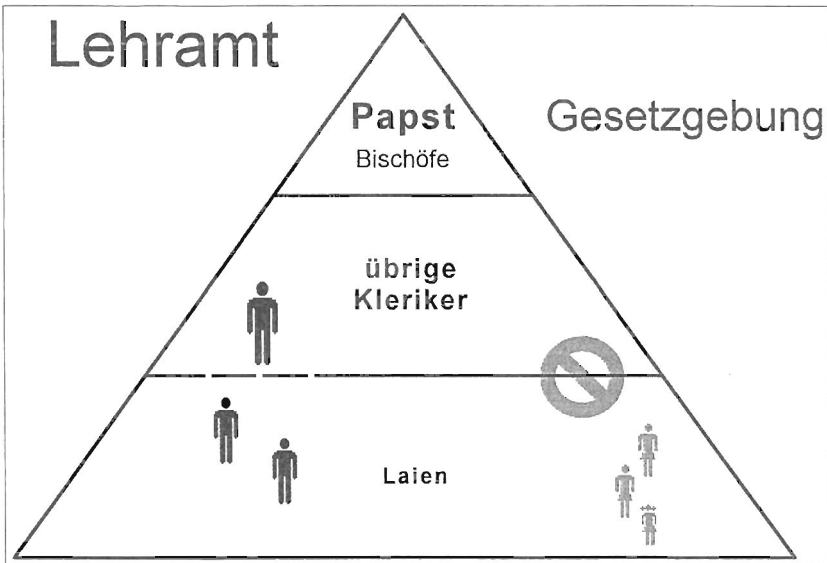


Abb. 1

Blickt man auf den Größenunterschied zwischen den Ständen, kann das herrschaftssoziologisch prekär erscheinen. Anders als Klassensysteme, in denen die untere Klasse nach oben drängt, sind Ständesysteme jedoch stabiler. Ihre jeder Person ihren Platz zuweisende Legitimationstheorie ist internalisiert.

In der Reihe weiterer geschlechtsspezifischer Gesetze im CIC sind außerdem jene aussagekräftig, die am Geschlecht nicht als rein biologischem Faktor anknüpfen, sondern unterschiedliche soziale Rollen anzeigen.¹²

b Stichentscheid des Mannes

Die römisch-katholische Kirche besteht aus zwei Teilen: Der weitaus größten lateinischen Rituskirche und aus den vielen kleineren katholischen östlichen Rituskirchen.¹³ Wenn nun Eheleute verschiedenen Rituskirchen angehören, welcher soll das Kind zugeschrieben werden? Im lateinischen

¹² Als Gesamtüberblick vgl. McDonough, Elizabeth: Die Frauen und das neue Kirchenrecht, in: *Concilium* 22 (1986) 210–216.

¹³ Vgl. Fürst, Carl Gerold: Katholische Ostkirchen, in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht* 2 (2002) 403–406.

Codex wollte man es der Entscheidung der Eltern überlassen. In den unierten Ostkirchen sollte es dem Ritus des Vaters folgen. Dass die Eheleute sich einigen sollen, verstoße gegen die orientalische Mentalität. Der westliche Feminismus könne dazu führen, dass Frauen ihre Männer unter Druck setzten und so die Ostkirchen ausbluteten. Der Papst persönlich hat einheitlich verfügt: Vorrang hat die Elterneinigung. Gelingt sie nicht, folgt das Kind dem Ritus des Vaters. Aus Sorge, im Konfliktfall würde die Taufe hinausgezögert oder unterbliebe ganz, hat er dem Mann den Stichentscheid zuerkant.¹⁴ Der Gesetzgeber sieht in diesem Fall die Entscheidung beim Mann besser aufgehoben als bei der Frau.¹⁵

14 Vgl. die Einfügung in c. 111 § 1 Schema CIC 1982. Vorher hatte Kardinal Florit zum entsprechenden c. 806 § 2 Schema CIC 1980 angeregt, für den Fall uneiniger Eltern die Bitte um Intervention der kirchlichen Autorität beider Riten vorzusehen. Er erhielt zur Antwort, dies sei nicht notwendig, vgl. Relatio 1981, 197. Die Textgeschichte des c. 29 § 1 Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) verlief wechselhaft und unter zum Teil heftiger Diskussion um diesen Punkt, bis ebenfalls der Eingriff des Papstes zu einer ähnlichen Lösung wie im CIC führte. Ausgangspunkt war die Regel: Das Kind folgt dem katholischen Vater, vgl. Nuntia 3 (1976) 49f. Die immer wieder neu aufgegriffene Auseinandersetzung drehte sich um folgende Güterabwägung: Soll das originäre Elternrecht bei der Bestimmung der Kirchenzugehörigkeit des Kindes im Sinne der Gleichheit von Mann und Frau als gleichberechtigtes Wahlrecht statuiert werden oder in der Form der väterlichen Entscheidung? Für Ersteres wurde die Gleichheit von Mann und Frau in der heutigen Gesellschaft geltend gemacht, von der die gegenwärtige Gesellschaft geprägt sei und für die sich Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatum* Nr. 24 so dringlich eingesetzt habe. Dagegen wurde eingewandt, ein Wahlrecht verstoße gegen die orientalische Tradition ebenso wie gegen die zeitgenössische Mentalität der Orientalen, dass der Mann das Haupt der Familie sei, und führe zu einem Ausbluten der orientalischen Kirchen. Unter dem Einfluss des typisch westlichen Feminismus könne die Frau versucht sein, dem Mann ihren Willen aufzudrängen. Trotz des wiederholten Hinweises auf die Gleichheit von Mann und Frau und darauf, dass dem Rückgang der Mitgliederzahlen nicht durch eine solche Regelung, sondern durch eine geeignete Pastoral zu begegnen sei, wurde eine zeitweilig eingefügte Wahlmöglichkeit nicht nur durch den Vorbehalt päpstlichen Spezialrechts abgeschwächt, sondern schließlich wieder gestrichen. Erst der Papst selbst fügte sie vor der Promulgation wieder ein, vgl. im Einzelnen Nuntia 19 (1984) 5f., 22; Nuntia 22 (1986) 24–27; c. 28 § 1 Schema CICO 1986; Nuntia 28 (1989) 20–26; 29 (1989) 36–46, 48; 31 (1990) 38.

15 Auch für die Wohnsitzregelung hatte ein Konsultor (sofern der Relator sich bei dessen jeweiliger Benennung als „vierten“ an die Liste der bei dieser Sitzung Anwesenden hielt, handelte es sich *Vinzenzo Fagiolo*) immer wieder und vehement insistiert, der Frau sei gesetzlich der Wohnsitz ihres Ehemannes zuzuweisen. Wie in jeder Gesellschaft gebe es auch in der ehelichen eine Autorität. Gerade angesichts der zivilen Gesetzgebung

c Eingeschränkte Teilhabe der Frau an der Liturgie (*participatio actuosa restrictiva*)

Die *aktive Teilhabe* (*participatio actuosa*) aller Gläubigen an der Liturgie gilt als eine der wichtigen Akzentsetzungen des II. Vatikanischen Konzils. In einer hierarchischen Gemeinschaft (*communio hierarchica*) kann diese Teilhabe nicht für alle gleich sein. Anschaulich wird dies für Gläubige am besten, wenn sie ihre rechtliche Sonntagspflicht erfüllen. Die liturgischen Regieanweisungen für die Eucharistiefeier sind sorgfältig darauf bedacht, die liturgische Rollenverteilung in Kleidung, Position (Priestersitz), Redeanteilen und Gestik ansichtig werden zu lassen. Die hierarchische Gemeinschaft wird abgebildet in der hierarchisch abgestuften Teilhabe (*participatio actuosa hierarchica*). Der Priester handelt in der Person Christi (*in persona Christi*), als dessen „Ikone“. Laien antworten auf Zuruf und stimmen mit „Amen“ zu. Die aktive Teilhabe der Laien an der Liturgie ist nicht initiativ, sondern *reaktiv*. Die der Frauen ist noch einmal speziell, denn:

-- Die auf Dauer und in einem liturgischen Ritus übertragenen Laiendienste des Lektors und des Akolythen können Frauen nicht übernehmen. Sie sind gesetzlich dem Mann vorbehalten (c. 230 § 1).

– Auch die vom Gesetzestext her allen Laien, Männern wie Frauen, offenstehenden liturgischen Funktionen auf Zeit oder aufgrund akuten Bedarfs sind Frauen nicht in gleicher Weise zugänglich wie Männern. Papst Johannes Paul II. hat die zuständigen Behörden bestätigen lassen: Die Bischöfe *können* Messdienerinnen erlauben. Aber: Messjungen sind ohne weiteres zulässig, ihre Förderung ist verpflichtend, es soll sie faktisch nach Möglichkeit geben, sie dürfen nicht abgeschafft werden. Messmädchen muss es nicht geben, eine Pflicht zu ihrer Förderung besteht nicht, sie sind begründungsbedürftig. Ihre Existenz muss den Gläubigen besonders vermittelt werden. Außerdem gilt: Kein Priester kann rechtlich verpflichtet werden, Mädchen zum Altardienst zuzulassen. Die Rolle der Frauen in der

müsse diese Autorität des Mannes in der Ehe geschützt werden. Aus der Tradition stehe fest, im Konfliktfall stehe dem Mann die *potestas decidendi* zu. Gleichwohl fiel die Güterabwägung des Gesetzgebers an dieser Stelle anders aus. Er verzichtete auf eine geschlechtsspezifische Norm. vgl. c. 93 § 1 CIC 1917; *Communicationes* 21 (1989) 43–47, 53, 122; c. 9 Schema PopDei mit *Praenotanda* 60; *Communicationes* 12 (1980) 67f.; c. 103 Schema CIC 1980; c. 104 Schema CIC 1982 und c. 104 CIC.

Liturgie besteht in einer eingeschränkten Laienteilhabe an ihr (*participatio actiosa laicalis restrictiva*).¹⁶

d Jungfrauenstand

Nur für Frauen gibt es eine eigene Weihe, in der sie sich auf den Erhalt ihrer geschlechtlichen Unberührtheit verpflichten, um Christus in besonders enger Weise zu folgen. „Die bräutliche Kirche ... wird von einer Frau angemessener abgebildet als von einem Mann.“¹⁷ Der Jungfrauenstand ist nach c. 604 § 1 CIC gekennzeichnet durch den dreifachen Aspekt der Weihe an Gott, der Weihe als mystische Hochzeit mit Christus und der Weihe für den Dienst der Kirche. Die Jungfrauenweihe ist nicht mit einem bestimmten Amt verbunden. Sie begründet weder einen Unterhaltsanspruch noch eine Verfügbarkeit für den Einsatz im Bistum.¹⁸ Vielmehr bestehe die Hauptaufgabe der geweihten Jungfrau in „sehr zurückgezogenen Tätigkeiten.“¹⁹

16 Vgl. Päpstlicher Rat für die Interpretation der Gesetzestexte: *Responsio ad propositum dubium* vom 11. Juli 1992, in: *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994) 541 und Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentendisziplin: *Litterae circulares* vom 15. März 1994, in: *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994) 541f. sowie ausführlich Lüdecke, Norbert: *Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 18 (2003) 395–456, bes. 422–451.

17 Schlosser, Marianne: *Alt – aber nicht veraltet! Die Jungfrauenweihe als Weg der Christusbefolgung*, in: *Ordenskorespondenz* 33 (1992) 41–64. 165–178. 289–311, 173: *Aufgrund der „zeichenhafte(n) Vergegenwärtigung“ des bräutlichen Wesens der Kirche, scheint es eher unangemessen, die consecratio an Männer zu spenden. Abgesehen von dem historischen Befund, daß dieser Ritus stets Frauen vorbehalten war, wäre vor allem das symbolische Argument zu berücksichtigen. ... Weil ... die Sakramente und Sakramentalien Zeichen für die Heilswirklichkeit sind, ist es angemessen, daß dem Bezeichneten die Natur des Zeichens entspricht, um das Bezeichnete deutlich zeigen zu können.“*

18 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz: *Empfehlungen für die Spendung der Jungfrauenweihe*, zustimmend zur Kenntnis genommen in der Vollversammlung vom 23. bis 26. September 1985, in: Wenner, Reinhard (Hg.): *Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz. Partikularnormen und weitere Gesetze sowie Richtlinien, Statuten, Geschäftsordnungen, Verträge, Stellungnahmen*. (Loseblattsammlung, Stand: 3. Ergänzungslieferung 2006), St. Augustin: Wenner, Nr. 530, 2.2 Satz 1.

19 Konetzny, Gabriele: *Die Jungfrauenweihe*, in: Berger, Teresa/Gerhards, Albert (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, *Pietas Liturgica* 7, St. Ottilien: EOS 1990, 475–492, 489.

e Sonderaufsicht für Nonnen

Im Ordensrecht werden nur Frauenklöster unter besondere Aufsicht des Apostolischen Stuhls gestellt, was die Erlaubnis ihrer Errichtung (c. 609 § 2), die Aufhebung eines rechtlich selbstständigen Nonnenklosters (c. 616 § 4), die Gewährung des Austritts von Nonnen aus ihrem Institut (c. 686 § 2) und die nur für kontemplative Nonnenklöster geltende besonders strenge päpstliche Klausur betrifft (c. 667 § 3).²⁰

Damit lautet das *Ergebnis* der Inventur: Katholikinnen haben aufgrund ihres Geschlechts eine Sonderrechtsstellung. Sie sind aus dem klerikalen Befehlsstand ausgeschlossen und damit von den für die Identität der Glaubensgemeinschaft entscheidenden Kompetenzen der Lehre und der Leitung. Von männlichen Laien unterscheiden sie sich vor allem durch ihre beschränkte Liturgieteilnahme, durch die gelegentliche Unterordnung unter den Ehemann und durch ihre Beschränkung im Ordensrecht. *Rechtlich* ist die Frau *Minderleite* (Abb. 2).

1.2 Wahre Gleichheit

Wie ist das möglich? Hatte nicht das II. Vatikanum in LG 32 unter Berufung auf Gal 3,28 erklärt, es gebe in Christus nicht mehr Sklaven und Freie, nicht mehr Mann und Frau? Und gibt es nicht deshalb im Codex erstmals in der Kirchengeschichte einen Gleichheitssatz in c. 208?²¹ Hier ist zu lesen: „Unter allen Gläubigen besteht, aufgrund der Wiedergeburt

²⁰ Dies obwohl zu den Leitprinzipien der Überarbeitung des Ordensrechts in der zuständigen Studiengruppe die Beseitigung aller Unterschiede in der Normierung männlicher und weiblicher Institute gezählt wurde. Die altkodikarischen Bestimmungen hätten die weiblichen Institute und damit die Frauen in einer Weise als schutz- und stützbedürftig ausgewiesen, die heute unmöglich sei, vgl. *Communications* 2 (1970) 170–173, 176f. Kritisch zu diesem Ergebnis vgl. McDonough, Elizabeth: *Frauen*, 213 und Brennan, Margaret: Klausur: Die Institutionalisierung der Unsichtbarkeit der Frau in geistlichen Gemeinschaften, in: *Concilium* 21 (1985) 412–419 sowie Ahlers, Reinhold: „Verbi sponsa“. Zur neuen Instruktion über das kontemplative Leben und die Klausur der Nonnen, in: Aymans, Winfried/Haering, Stephan/Schmitz, Heribert (Hg.): *Judicare inter fideles*. FS Karl-Theodor Geringer, St. Ottilien: EOS 2002, 1–16, 16. Affirmativ: Recchi, Silvia: La donna nel diritto della Chiesa, in: *Vita consacrata* 25 (1989) 529–540 und 612–620, 616f.

²¹ Vgl. für das Folgende als Detailauslegung Lüdecke, Norbert: Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: *Kirchliches Recht als*

Geschlechtsspezifische Normen im CIC			
Ritusverschiedene Eltern uneinig	participatio actuosa (hierarchica)	Jungfrauenstand	Aufsicht des Apostolischen Stuhls über Nonnen bei
Kind: Ritus des Vaters	clericalis seu icona- facialis seu reactiva muliebris seu res- trictiva sed aequivalens **** Messdienerinnen: möglich, aber nachrangig	besondere Verge- genwärtigung der Kirche als Braut Christi	Klostererrichtung und -aufhebung Austritt Klausur

Abb. 2

in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, in der sie alle nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“ Das schließt doch wohl die Gleichberechtigung der Geschlechter ein. – Vorsicht! Möglicherweise verstellt bürgerlich-demokratisches Bewusstsein hier der katholischen Seele ungewollt den Blick.

a Spezifizierte Gleichheit

Die in c. 208 verschachtelt formulierte Gleichheit ist mehrfach spezifiziert. Sie gilt für Katholiken.²² Der Canon ordnet nichts an. Er stellt fest, dass Gleichheit besteht. Sie gründet nicht im Menschsein, sondern in der Taufe.

Freiheitsordnung. Gedenkschrift Hubert Müller, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 27, Würzburg: Echter 1997, 66–90.

22 Der Ausdruck *christifidelis* (Gläubiger) bezeichnet im CIC im Rechtsinn Katholiken, vgl. *Communicationes* 14 (1982) 157 sowie Weber, Margit: Rechtsprachliche Anmerkungen zur Verwendung von *christifidelis*, *fidelis*, *baptizatus* und *christianus* im CIC/1917 und im CIC/1983, in: Geringer, Karl-Theodor/Schmitz, Heribert (Hg.), *Communio in Ecclesiae Mysterio*, FS Winfried Aymans, St. Ottilien: EOS 2001, 653–667

Die Gleichheit besteht in Würde und Tätigkeit. Würdegleichheit meint: Gläubigen – Männern wie Frauen, Klerikern wie Laien, Reichen wie Armen – kommt als solchen eine grundsätzlich ethisch gebotene Achtung um ihrer selbst willen zu. Gleichheit in der Tätigkeit bedeutet: Sie gilt für alles, was sie *als* Gläubige tun und unternehmen.

Schließlich wird die Gleichheit näher bestimmt durch ihr Verhältnis zur Mitwirkung der Gläubigen an der Verwirklichung der Sendung der Kirche. *Wie* alle daran mitwirken, ist nicht einheitlich, sondern nach Aufgabe und Stellung verschieden. *Aufgabe* meint kirchliche Funktionen, die von Gläubigen aufgrund von Taufe und Firmung oder kraft einer hierarchischen Ermächtigung, z. B. durch die Übertragung eines Kirchenamtes, ausgeübt werden. Die *Stellung (condicio)* einer Person ergibt sich aus den faktischen, persönlichen, wirtschaftlich-sozialen, kulturellen Lebensverhältnissen und aus der rechtlichen Lage. Diese hängt ab

- von der Zugehörigkeit zu einem der beiden kirchlichen Grundstände (Klerus – Laien),
- von der Zugehörigkeit zu einem Lebensstand (verheiratet oder Mitglied in einem Lebensverband mit evangelischen Räten),
- von rechtlich bedeutsamen Umständen wie Alter, Vernunftgebrauch, Wohnsitz und *Geschlecht*.

Wichtig ist nun, wie die Würdegleichheit mit der Mitwirkungsverschiedenheit verbunden ist. Es heißt: „In dieser“ (*qua*) Gleichheit wirken alle verschieden mit. Die Gleichheit in Würde und Tätigkeit ist ein *begleitender Umstand* der unterschiedlichen Mitwirkungen. Alle Unterschiede bleiben bestehen. Aber in ihnen ist die Gleichheit anwesend.

Mit anderen Worten: Dem Kleriker gebührt (vor Gott) keine größere Wertschätzung hinsichtlich seiner Person (Würde) und seines Beitrags zum Leben der Kirche (Tätigkeit) als dem Laien, Männern keine größere als Frauen, Gläubigen, die ihr Christsein im zivilen Beruf und Alltag leben, nicht geringere als Ordensleuten oder denen, die in pastoralen Berufen arbeiten. Die Gleichheit des Hauptsatzes liegt auf einer anderen Ebene als die Ungleichheiten des Nebensatzes. Die faktischen und rechtlichen Unterschiede, einschließlich jener zwischen Mann und Frau, werden nicht aufgehoben oder relativiert.

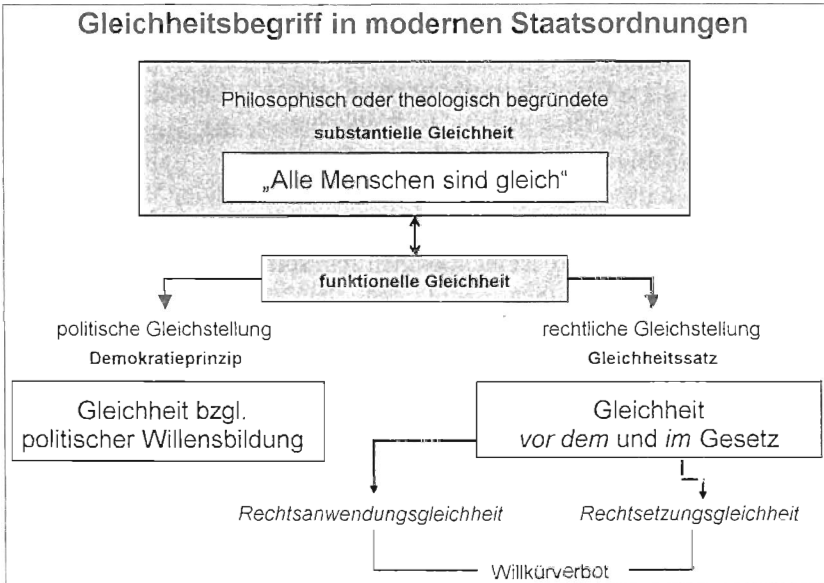


Abb. 3

Es ist un schwer zu bemerken, dass dieser Gleichheitsbegriff nicht mit dem von Verfassungen verwechselt werden darf, die in der Tradition europäischen Menschenrechtsdenkens stehen:

In den modernen Rechtsordnungen sind auf der Grundlage der Menschenrechte Gleichheit in der Würde (substantielle Gleichheit) und rechtlich-politische Gleichstellung (funktionelle Gleichheit) notwendig verknüpft. Wo sich die Idee der ontologischen oder eschatologischen Würdegleichheit mit dem individuellen Autonomiegedanken verband, wurde aus ihr ein subjektiver Rechtsanspruch. Ihre subversive Kraft war und ist enorm. Zuerst stellte sie geburtsständische Ungleichheiten, dann politische, rassische, soziale und geschlechtliche in Frage. Schließlich konkretisierte die Gleichheitsidee sich auch in der Bindung der staatlichen Gewalten an die Gleichheit aller vor dem Gesetz (*Rechtsanwendungsgleichheit*) wie im Gesetz (*Rechtssetzungsgleichheit*) (Abb. 3).

Der Gleichheitsgrundsatz verbietet willkürliche Ungleichbehandlungen. Zu den „standardisierten“ Gerechtigkeitsregeln über relevante Unterscheidungen gehört, eine rechtliche Ungleichbehandlung nicht an das Geschlecht

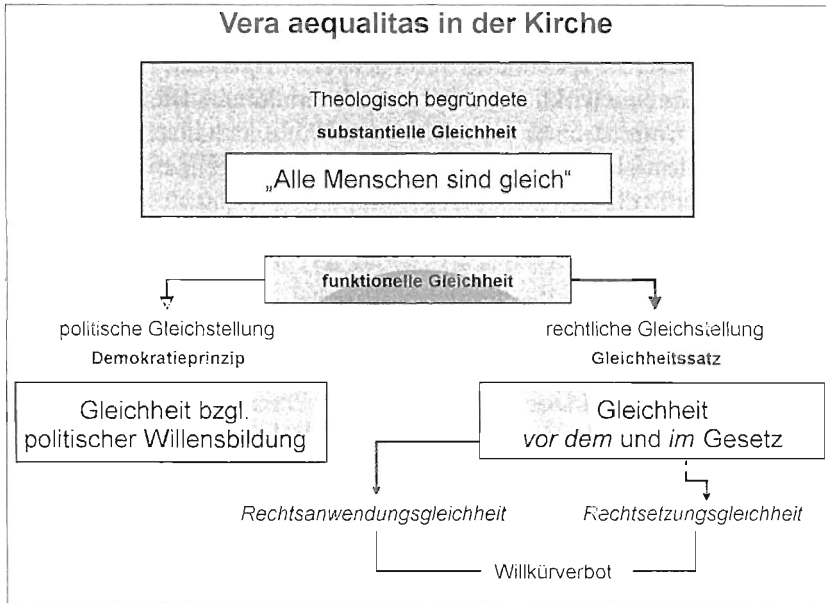


Abb. 4

zu knüpfen, außer sachliche Gegebenheiten forderten dies ausnahmsweise. Dazu werden Gründe, die auf unterschiedliche Funktionen der Geschlechter abheben, weithin nicht mehr gezählt. Sie seien nicht notwendige, sondern historisch bedingte gesellschaftliche Rollenverteilungen (Stichwort: „soziales Geschlecht“).

b Gleichwürdigkeit – Ungleichberechtigung

Im Staat sind Verstöße gegen Gleichheitsgrundsätze Verstöße gegen die Würdegleichheit der Menschen. Nicht so in der Kirche: In ihr sind Würde und Berechtigung gänzlich entkoppelt (Abb. 4). Es gibt weder einen Anspruch auf Gleichheit im Gesetz noch vor dem Gesetz. Es ist unter dem kirchlichen Gleichheitssatz völlig legitim, geschlechtsneutral formulierte Gesetze auf Mann und Frau unterschiedlich anzuwenden. Es wäre kein Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz, stellte ein Diözesanbischof nur noch Frauen als Pastoralreferentinnen ein.

Die Kirche ist sich des Unterschieds zum staatlichen Gleichheitsverständnis bewusst. Sie spricht daher von der *vera aequalitas*. Damit betont sie, dass es um eine wirkliche, richtige und vorbildliche Gleichheit geht. Das Adjektiv *vera* ist eines der wichtigsten Worte katholischer Kirchengsprache. Es dient als Ventil, durch das in vertraut klingende weltlich-bürgerliche Begriffe die korrekte spezielle katholische Semantik eingebracht wird.

2 Grundlage: Gottes Plan für die Geschlechter

Papst Johannes Paul II. hat seine Gesetzgebung nicht als menschliche Erfindung oder gar Willkürordnung verstanden. Er sah und der gegenwärtige Papst sieht darin in Verantwortung vor Gott dessen Plan mit den Geschlechtern umgesetzt.

2.1 Der römisch-katholische Zugang

Woher wissen Menschen von Gottes Plan? Vom Papst und den Bischöfen unter ihm. Ihnen allein kommt es als Trägern des kirchlichen Lehramts zu,

- mit einem besonderen Geistbeistand in der Autorität Christi die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift oder der Tradition sowie das natürliche Sittengesetz auszulegen (c. 747 § 1),
- die moralischen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkünden und
- jedwedes menschliche Handeln moralisch zu beurteilen, soweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern (c. 747 § 2).

Wann das der Fall ist, bestimmen sie selbst. Fragen der theologischen Geschlechteranthropologie gehören zweifelsfrei dazu. Die Gläubigen sind unter Strafandrohung verpflichtet, dem Lehramt immer unter Verzicht auf jeden öffentlichen Widerspruch und in bestimmten Fällen unwiderruflich zu gehorchen (cc. 750–753, 1364 § 1, 1371 n. 1).

Die aktuellen, auch für die Bischöfe verbindlichen universalkirchlichen Lehren zu Gottes Plan mit den Geschlechtern hat die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem „Schreiben über die Zusammenarbeit von Mann

und Frau in der Kirche und in der Welt“ 2004 übersichtlich zusammengestellt.²³ Veranlasst dazu sah sich die Kongregation von gefährlichen Strömungen und Tendenzen:

Eine Tendenz betone die Unterordnung der Frau, um eine Protesthaltung zu provozieren. Die Frau wolle dadurch dem Mann seinen Machtmissbrauch mit dessen Mitteln heimzahlen. Solche Geschlechterrivalität schade unmittelbar der Familie (2a). Männer dürfen nicht als zu besiegende Feinde betrachtet werden (14c).

Als *zweite* Tendenz ergebe sich „im Sog“ dieser ersten: *Gender* dominiere die leibliche Bedeutung der Geschlechterdualität. Das wirke sich „gewaltig“ aus: Homo- und Heterosexualität würden gleichgestellt (2b). Absolute Merkmale der Natur würden ebenso abgelehnt, wie die Vorausbestimmung der Person durch ihre „Wesenskonstitution“ (3a). Dass in Christus Gott Mann wurde, werde belanglos (3b). Wer so die Beziehung von Mann und Frau entstelle, bedrohe den Zugang zu Gottes Antlitz (7a).²⁴

23 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt vom 31. Mai 2004, in: Acta Apostolicae Sedis 96 (2004) 671–687 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166]. Die Klammernummern im Text beziehen sich auf dieses Schreiben. Vgl. ausführlich Lüdecke, Norbert: *Recta collaboratio per veram aequalitatem*. Kanonistische Bemerkungen zum Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, in: INTAMS review 10 (2004) 232–240.

24 Vgl. auf dieser Linie Alzamara Revoreda, Oscar: Ideologie des Begriffs „Gender“: Gefahr und Tragweite, in: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.): Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2007, 310–322 sowie O’Leary, Dale: Die Frage des „Gender“-Feminismus – Denkströmungen, die eine wirkliche Förderung der Frau verhindern, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 34 (2004) Nr. 50 vom 10. Dezember 2004, 11f. sowie jetzt Kuby, Gabriele: Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion, Kisslegg: fe-medienverlag 2006. Anders etwa: Mogge-Grotjahn, Hildegard: Gender, Sex und Gender Studies. Eine Einführung, Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag 2004; Ammicht Quinn, Regina: Diskurs, Praxis, Bewegung. Warum feministische Theologie notwendig ist, in: Herder-Korrespondenz 60 (2006) 404–408. Zum Vorgang der Definition und Zuweisung von Geschlechterrollen vgl. Hahn, Alois: Die Definition von Geschlechterrollen, in: Eid, Volker/Vaskovics, László: Wandel der Familie – Zukunft der Familie, Mainz: Gründewald 1982, 94–111 und Henke, Ursula: Familie, Kirche und Geschlecht. Zur Konstruktion von Weiblichkeit gestern und heute, in: Fuhrmann, Siri/Pahl, Irmgard/Geldbach, Erich (Hg.): Soziale

2.2 Der Plan

a Geschlechterwesen

Wie sieht der ursprüngliche Plan Gottes aus? Er steht in den ersten drei Kapiteln der Genesis (6d; 7b). Beide Schöpfungsberichte stellen Mann und Frau in ihrer geschlechtlichen Differenz als Abbild Gottes und Beziehungswesen vor. Im ersten („Als Mann und Frau schuf er sie.“) begründe Gottes unterscheidendes Wort die Weltordnung und verheiße zugleich Beziehung. Der zweite Schöpfungsbericht bekräftige die Bedeutsamkeit der geschlechtlichen Verschiedenheit durch die Erschaffung Evas. Sie sei nicht eine „untergeordnete Hilfe“, sondern eine „vitale“. Die „vitale Verschiedenheit“ sei auf Gemeinschaft ausgerichtet und werde friedlich gelebt. Von Beginn an sei sie geprägt von der Eigenschaft des „Bräutlichen“, d. h. von der „Fähigkeit, der Liebe Ausdruck zu geben.“ In diesem Sinne sei auch zu verstehen, dass nicht der Mann für die Frau, sondern diese für ihn erschaffen worden sei (1 Kor 11,9). Bisherige subordinierende Auslegungen werden durch den Hinweis umgedeutet, der Schöpfungsbericht markiere, „wie die Frau in ihrem tiefsten und ursprünglichsten Sinn ‚für den anderen‘ da ist“ (6d). Durch den Sündenfall wird das rechte Zueinander von Mann und Frau entstellt.²⁵ „Konkurrenz oder Rache“ (8a) taugen als Heilmittel nicht.

Der *Sinn* dieser Kernaussagen der Schrift sei: Mann und Frau sind im gleichen Maße Person. Aber: Ihre gleiche Würde verwirklicht sich in Unterschiedenheit und Bezogenheit. Die geschlechtliche Verschiedenheit präge die Persönlichkeit grundlegend. Es gehe um unterschiedliche Seinsweisen, Ausdrucks- und Beziehungsweisen. Männer und Frauen seien physisch, psychologisch und ontologisch verschieden und ergänzten sich. Und das bedinge auch unterschiedliche Rollen, ohne an der Würdegleichheit etwas zu ändern.

Was bedeutet das für ein besseres Verständnis der Frau? Die weibliche Identität, die Persönlichkeit der Frau ist geprägt von ihrer „physische(n)

Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsbericht. Theologische Frauenforschung in Europa 12, Münster: LIT 2003, 15 -23.

25 „In dieser tragischen Situation“ gehe „*jene Gleichheit* ...“, die für die Beziehung von Mann und Frau nach dem ursprünglichen Plan Gottes erforderlich“ ist, verloren (7b) (Hervorhebung N. L.).

Fähigkeit ..., Leben zu schenken“ (13b,c). Die physische Konstitution und der Organismus der Frau enthalten – so Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben über die „Würde der Frau“²⁶ – die natürliche Veranlagung zur Mutterschaft, Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt als Folge der ehelichen Vereinigung mit dem Mann. Und das alles entspreche auch der psycho-physischen Struktur der Frau. Elternschaft sei etwas Gemeinsames, aber der Anteil der Mutterschaft besonders und vorrangig. In seinem langen Brief an die Familien konkretisierte der Papst 1994: Der Mann sei zwar der erste Urheber der Einleitung des Zeugungsprozesses, habe aber biologisch Abstand davon, weil das neue Menschenwesen in der Frau heranwachse.²⁷ Es gehöre zum normalen Ablauf der Elternschaft, dass der Mann sich immer außerhalb des Prozesses der Schwangerschaft und der Geburt befinde. Die Frau dagegen werde in ihrer ganzen Persönlichkeit durch den einzigartigen Kontakt mit dem sich formenden Menschen tief geprägt. Und auch in der Erziehung gelte: Beide Eltern tragen dazu bei, der Beitrag der Mutter aber ist entscheidend für die Grundlagen einer neuen menschlichen Persönlichkeit. Daher besitze die Frau als Mutter und erste Erzieherin einen besonderen Vorrang vor dem Mann.²⁸

26 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* vom 15. August 1988, in: Acta Apostolicae Sedis 80 (1988) 1653–1729 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86], 1694f., Nr. 18c.

27 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Brief an die Familien vom 2. Februar 1994, in: Acta Apostolicae Sedis 86 (1994) 868–925 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112], 888f., Nr. 12.

28 Vgl. Papst Johannes Paul II.: *Mulieris dignitatem*, 1697, Nr. 19a. Vgl. schon in den 1960er Jahren Wojtyła, Karol: Liebe und Verantwortung: eine ethische Studie, München: Kösel 1979, 225: Das Verlangen nach einem Kind sei bei der Frau stärker als beim Mann. „Dies erklärt sich leicht dadurch, daß ihr Organismus von vornherein auf die Mutterschaft eingestellt ist. Wenn auch die Frau physisch dank dem Mann Mutter wird, so ist andererseits zu sagen, dass die Vaterschaft des Mannes ‚innerlich‘ (ihrer physischen und geistigen Seite nach) dank der Mutterschaft der Frau Gestalt annimmt. Die physische Vaterschaft nimmt im Leben des Mannes und besonders in seinem Organismus weniger Raum ein als die Mutterschaft im Leben und Organismus der Frau. Aus diesem Grund ist die Vaterschaft zu bilden und zu pflegen, damit sie im inneren Leben des Mannes einen ebenso wichtigen Platz einnimmt wie die Mutterschaft im inneren Leben der Frau, für die diese Wichtigkeit allein schon durch die biologischen Sachverhalte gegeben ist.“ Dass solche Einsichten wie spätere Lehren als Papst die „reife Frucht einer lebenslangen Erfahrung“ sind, ergibt sich für die Theologie der Internationalen

Wie diese physische Fähigkeit der Frau, Leben zu schenken, ihre Persönlichkeit prägt, zeigt sich nach dem Schreiben der Kongregation in den spezifisch „fraulichen Werten“:

- a) der „tiefgründigen Intuition“ der Frau, „das Beste ihres Lebens“ bestehende im Einsatz für andere (13a),
- b) dem Sinn für die Bedeutung des Lebens und das Konkrete und schließlich
- c) der „einzigartigen“ Fähigkeit, „auch in den aussichtslosesten Situationen ... den Widerwärtigkeiten standzuhalten, in extremen Umständen das Leben noch möglich zu machen, einen festen Sinn für die Zukunft zu bewahren und durch Tränen an den Preis jedes Menschen zu erinnern“ (13b).

Diese mit der Fähigkeit zur Mutterschaft verbundenen fraulichen Werte kann man bündeln als besondere Zuwendungs- und Leidensbegabung, als praktisch-zähe Durchhalte-, Hoffnungs- und Trauerbegabung.²⁹ Frauen stimmten mit diesen menschlichen Werten „spontaner“ überein (14a). Es geht nicht um Exklusivität, wohl aber um wesensprägende Spezifität oder in der Diktion traditioneller Geschlechtertypologien um prävalierende Tendenzen.

Theologenkommission Burggraf, Jutta: Johannes Paul II. und die Berufung der Frau, in: Horn, Stephan Otto/Riebel, Alexander (Hg.): Johannes Paul II. – Zeuge des Evangeliums. Perspektiven des Papstes an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Würzburg: Naumann 1999, 322–335, 322 aus seinem Bekenntnis in dem Buch Messori, Vittorio: Johannes Paul II. Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg: Hoffmann und Campe³1994, 241. „Alles, was ich über das Thema in *Mulieris dignitatem* geschrieben habe, trug ich seit meiner frühen Jugend, ja, gewissermaßen, seit der Kindheit in mir.“

29 Für Burggraf, Johannes Paul II., 328, ist auf der Grundlage der Geschlechteranthropologie Papst Johannes Pauls II. klar: „So wie eine Frau in der Zeit der Schwangerschaft eine einzigartige Nähe zu einem neuen Menschen erfahren kann, so begünstigt ihre Natur sie auch, menschlich-spontane Kontakte zu den anderen Menschen ihrer Umgebung zu knüpfen. ... Unverbildeten Frauen fällt es normalerweise nicht schwer, Geborgenheit zu vermitteln und eine Umgebung zu schaffen, in der man sich wohlfühlen kann“. Das „spezifische Talent des Mannes“ bestehe darin, „dass er von Natur aus eine größere Distanz zum konkreten Leben“ hat, weil er „außerhalb“ des Prozesses von Schwangerschaft und Geburt sei. „Gerade diese größere Distanz erlaubt ihm ein unbeschwerteres Handeln zugunsten des Lebens um es zu schützen und seine Zukunft sicherzustellen“. Burggraf, Jutta: Kontinuität und Fortschritt im Hinblick auf „*Mulieris dignitatem*“, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 35 (2005) Nr. 7 vom 18. Februar 2005, 11f., 12.

Zu heilen ist die Verwundung der Geschlechterbeziehung nur durch die bräutliche Liebe. Gott und Israel wurden ihrem Wesen nach als Bräutigam und Braut verstanden (9). Die Braut umfasst das Kollektiv aus beiden Geschlechtern. Neutestamentlich werde es im Frausein Marias vergegenwärtigt. Gott habe sich im Mann Jesus inkarniert. So können wir ihn als Verkörperung des Bräutigams Israels und damit die Liebe Gottes zu seinem Volk erkennen (10a).

Unter Berufung auf Paulus werden Ekklesiologie und Geschlechterverhältnis miteinander verbunden. Jede/r Gläubige sei Kirche als Braut Christi. Christus und seine Kirche verhielten sich zueinander wie die ursprüngliche Verbindung von Mann und Frau (10e).

Die Kongregation stellt auch klar, wie die Magna-Charta der innerkirchlichen Frauenbewegung und der feministischen Theologie, es gebe in Christus nicht mehr Mann und Frau (Gal 3,27–28)³⁰, richtig zu verstehen ist: Aufgehoben sei die Rivalität der Geschlechter, nicht ihre Unterschiedenheit (12a). „Mannsein und Frausein sind ... als ontologisch zur Schöpfung gehörend geoffenbart“ (12b) und bleiben „in alle Ewigkeit“ verschieden (12c).

b Scinsrollen

In der Kirche wird die Rolle der Frau so besser verständlich. Marias Hören, Aufnehmen, ihre Demut und Treue spiegeln das weibliche Wesen der Kirche (15b,c und 16b). Dazu ist jeder Christ berufen, die Frau aber lebt jene Haltungen „mit besonderer Intensität und Natürlichkeit“ (16b). Ihre einzigartige kirchliche Rolle besteht darin, allen Gläubigen die Kirche als Braut und Mutter gegenwärtig zu halten (16b). Priester agieren *in persona Christi capitis*. Daher können es nur Männer sein (16c).

Das fundiert die spezifische hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche und macht die geschlechtsspezifischen Gesetze verständlich: Bis zum II. Vatikanum war die Frau dem Mann in der Ehe explizit unterge-

30 Zum Schicksal des Bibelbelegs in der Textgeschichte zu c. 208 vgl. Lüdecke, Bemerkungen, 78–80. Zu Auslegungstraditionen in der Exegese vgl. Blum, Matthias: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; ...“ (Gal 3,28). Zur sozialen Welt des frühen Christentums, in: Hölscher, Andreas/Kampling, Rainer (Hg.), Glauben in Welt, Berliner Schriften 15, Berlin: Morus-Verlag 1999, 29–54.

ordnet. Die Stabilität einer Gemeinschaft fordere, dass nötigenfalls autoritativ entschieden werde. Dafür sei in der Regel der Mann besser geeignet als die Frau. Gleichberechtigung galt nur für den Geschlechtsverkehr.³¹ Das II. Vatikanum hat die Darstellung der Binnenbeziehung der Ehe geändert. Der traditionelle explizite Vorrang des Mannes fiel bei der Redaktion der Konzilslehre über die Ehe (GS 48–52) recht früh heraus.³² Sie akzentuiert

31 Vgl. Mörsdorf, Klaus: Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 1 (1954) 25–30; derselbe: Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in: Stimmen der Zeit 151 (1952/53) 322–336. Mörsdorf schaltete sich damit auf der Basis der preisgekrönten ersten theologischen Doktordissertation einer Frau an der Theologischen Fakultät der Universität München, Reidick, Gertrude: Die hierarchische Struktur der Ehe, Münchener Theologische Studien. Kanonistische Abteilung 3, München: EOS 1953, im Sinne der deutschen Bischöfe in die damalige politische Diskussion um die Abschaffung des ehelichen Stichtscheids des Mannes ein. Vgl. dazu detailliert Röllli-Alkemper, Lukas: Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 89, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2000, 537–560, bes. 539–557 und 558 Anm. 601. Die deutschen (Erz-)Bischöfe: Hirtenwort zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechtes vom 25. Januar 1953, in: Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln 93 (1953) 92–101 begründeten ausführlich das Vortrecht der Kirche gegenüber dem Staat bei der Ordnung der Ehe: „Ihre grundlegenden Gesetze gehen unmittelbar auf den Schöpfer des Menschen selbst zurück. Sie spiegeln sich in Gottes Offenbarung. Der Staat findet diese gottgegebenen Ordnungen vor. Da er sie nicht geschaffen hat, kann er sie auch nicht ändern. Er hat sie anzuerkennen und zu schützen“ (93). Gleiche Würde und Subordination der Frau seien vereinbar. Den Gläubigen schärfen sie ein: „Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche“ (95, im Original gesperrt gedruckt). Dem Mann sei „eine Leitungsgewalt übertragen ..., die wie jede echte menschliche Autorität Gottes Autorität ... darstellen soll“ (95). Gertrude Reidick fand bald ihre eigenen Thesen abstrus und nahm sie öffentlich in Vorträgen und Rundfunksendungen zurück, vgl. hierzu den unter ihrem Ehenamen erschienenen Rückblick: Sartory, Gertrude: Wahrheit, mit der ich lebe. Entdeckungen auf dem Glaubensweg, München: Kösel 2000, 87. Im Jahr 2000 bekannte sie, „einstmals geliebte“ Gedanken über die Epheser-Stelle hätten wieder Macht über sie gewonnen. Eine Vorrangstellung des Mannes lehnte sie weiter ab (88f.).

32 Vgl. die Texte und ihre Entwicklungsstadien sowie die sie begleitenden Diskussionen in der Konzilsvorbereitung und auf dem Konzil bei Lüdecke, Norbert: Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“ in kanonistischer Auswertung, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 7, Würzburg: Echter 1989, 329. 367–372. 419f. 600f. 629. 682.

durchgängig die Gegenseitigkeit in der Paarbeziehung. Wo die häusliche Sorge der Mutter, insbesondere für die jüngeren Kinder, betont wird (GS 52a), ist eigens hinzugefügt, dadurch dürfe eine berechnigte gesellschaftliche Hebung der Frau in keiner Weise beeinträchtigt werden. Dabei wiegt das unscheinbare Attribut „berechnigt“ schwer: Es markiert den Vorbehalt der Geschlechterdifferenzierung und etwaiger Konsequenzen. Das Lehramt legt ihn aus. Einen Gleichberechtigungsgrundsatz hat das Konzil nicht formuliert. Das geltende Eherecht bezieht gleiche Pflicht und gleiches Recht auf alle Aspekte der ehelichen Lebensgemeinschaft (c. 1135). Die Grenzen der ehelichen Gleichberechtigung sind für die Ritusbestimmung gesetzlich festgelegt, lehramtlich durch die verbindliche Bestimmung des Wesens der Frau.

Auch die Beschränkung der Frau in der Liturgie wird so verständlicher. Theologinnen machen geltend, typisch für den weiblichen Einsatz für die Kirche sei immer der Aspekt der Nicht-Institutionalität gewesen. Das entspreche dem charismatischen und intuitiven Charakter der Frau, ihrer Hinwendung zum Konkreten und zu personalen Beziehungen statt zu Strukturen. Dort liegt der Part des Mannes.³³ Der wesentliche Teil der theologischen Konvenienzargumentation für den Ausschluss der Frau von der Ordination, die Geschlechtertypologie,³⁴ wird hier in den Bereich der institutionalisierten liturgischen Ämter weitergezogen.

33 Zur Parallelisierung von Mann-Frau-Institution-Charisma vgl. Ottani, Stefano: Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale: Premesse e prospettive, in: Apollinaris 58 (1985) 69–118, bes. 70f. 78–84. 102f. 114–116. Auch Recchi, Silvia: La donna, 538f., 619, sieht darin eine Erklärung der kodikarischen Konzeption. So auch dieselbe: I ministeri dell’accolito e del letorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministeri laicali, in: Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (Hg.): I laici nella ministerialità della Chiesa. 26. Incontro di studio. Centro Dolomiti „Pio X“ – Borca di Cadore. 28 giugno - 3 luglio 1999, Milano: Edizioni Glossa 2000, 293–312, 299. 309f. und 311: Der tiefere Sinn der Weiblichkeit der Kirche liege darin, dass die Frau nicht vor allem die Verantwortung für die Sakramente und die sichtbare Einheit der Kirche empfangen hat, sondern vielmehr für jene Wirklichkeit, welche die Sakramente ausdrücken, für den Leib Christi, für die Fortzeugung und das Wachstum seiner unsichtbaren Einheit.

34 Vgl. von Balthasar, Hans Urs: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?, in: Deutschsprachige Redaktion des Osservatore Romano (Hg.): Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung „Inter insigniores“ der Kongregation für die Glaubenslehre mit Kommentar

Die Ausschlussnormen dienen dem Schutz fraulicher Identität und Berufung. Frauen sollen nicht in die spezifisch männlich-institutionelle Dimension hineingezwängt werden.³⁵ Außerdem werden sie vor der durch eine amtliche *und* permanente Ausübung der liturgischen Dienste möglicherweise auftretenden Illusion bewahrt, selbst zum Priesteramt berufen zu sein.³⁶ Um die spezifisch klerikalen, insbesondere priesterlichen litur-

und theologischen Studien, Kevelaar: Butzon & Bercker 1978, 54–57 sowie Kardinal Ratzinger, Josef: Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?, in: Ebd., 78–82. Vgl. auch Papst Johannes Paul II.: Ansprache vom 2. Juli 1993 zum Ad-limina-Besuch amerikanischer Bischöfe, in: Notitiae 29 (1993) 520–524, 524 in Bezug auf die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen: „The equality of the baptized, which is one of the great affirmations of Christianity, exists in a differentiated body, in which men and women have roles which are not merely functional but are deeply rooted in Christian anthropology and sacramentology. The distinction of roles in no way favors the superiority of some over others; the only better gift, which can and must be desired, is love (cf. *1Cor*: 12–13). In the Kingdom of Heaven the greatest are not the ministers but the saints (cf. *Ibid.* 6)“. Vgl. außerdem Papst Johannes Paul II.: *Mulieris dignitatem*, 1692–1707, Nr. 17–22; derselbe: Brief an die Frauen vom 29. Juni 1995, in: *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 803–812 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122], 809–812, Nr. 10f. und derselbe: Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003, in: *Acta Apostolicae Sedis* 95 (2003) 649–719 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161], 676, Nr. 43b. Die volle Teilnahme der Frau an Leben und Sendung der Kirche sei zu fördern. Es sei zu wünschen, dass ihre Gaben auch im Blick auf den Laien zugänglichen Funktionen zur Geltung gebracht werden. Entsprechend müsse ihre Sendung als Gattin und Mutter und ihre Hingabe an das Familienleben aufgewertet werden. Für Kritik vgl. Neumann, Johannes: Die Stellung der Frau in der Sicht der katholischen Kirche heute, in: *Theologische Quartalschrift* 156 (1976) 111–128, 111–117 sowie Wagner, Maria: Neues Frauenbild oder altes Frauenbild im neuen Gewand? Der Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 768–780.

35 Vgl. Ottani, Stefano: Statuto, 82. sowie Recchi, Silvia: Ministeri, 299 und 308 mit dem Hinweis, die Frau könne der durch die Schaffung laikaler Ämter drohenden Bürokratisierung der Pastoral durch die für sie typische Förderung personaler Beziehungen debürokratisierend entgegenwirken.

36 Vgl. symptomatisch Raming, Ida/Jansen, Gertrud/Müller, Iris u. a.: (Hg.), *Zur Priesterin berufen. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen*, Thaur/Wien/München: Thaur 1998 und Ertel, Werner/Forster, Gisela (Hg.): „Wir sind Priesterinnen“. Aus aktuellem Anlass: Die Weihe von Frauen 2002, Düsseldorf: Patmos 2002.

gischen Aufgaben wird eine Schutzzone etabliert. Aus ihr bleiben Frauen um ihrer eigenen Identität willen ausgegrenzt.³⁷

Die Frau ist als rechtlicher Minderlässe nicht diskriminiert. Ihr wird gesetzlich geholfen, die göttliche Planvorgabe „Rolle aus Sein“ in einer immer stärker geschlechterrollenfeindlichen Umwelt besser existentiell zu verwirklichen.

In *Familie und Gesellschaft* macht dieses Wesen der Frau, ihr „Genius“³⁸, sie überall dort unersetzlich, wo es um Beziehungen und Sorge um den anderen geht. Dabei sind Familie und Gesellschaft nicht gleichrangige

37 Vgl. Recchi, Silvia: *Ministeri*, 310f. In gedrängter Form findet sich dieser Argumentationsgang bereits in einem Papier des Jesuiten Joseph Fessio, das auf der Bischofssynode von 1987 zirkulierte. Fessio war einer der vom Papst zur beratenden Teilnahme an der Synode berufenen Theologen. Die sexuelle Differenzierung verweise auf eine geheimnisvolle Komplementarität von Mann und Frau. Wie der eheliche Akt von gleicher Würde und gleichermaßen aktiver Partizipation bei Verschiedenheit der Rollen geprägt sei, so seien auch die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau in der Kirche gottgewollt: „The woman is active in receiving from outside of her that which comes from the man and nourishing within her the new life which is the fruit of their union. The man is active in giving what is interior to him into the womb of the woman. For this reason, even though both man and woman come from the creative act of a God who contains eminently all the perfections of all his creatures, woman has been created by God to represent what he and the woman are not: the creating God who gives being to nothingness, who speaks his word into the receiving void. He speaks, and material creation (*materia; mater*) is. This does not imply any difference in dignity in man and woman as creatures of God. But it does express a difference in roles intended by God ... God becomes man and specifically male, not arbitrarily but because God has created the real-symbolic world of men and women precisely to provide for himself a language in which he can speak to us. The male Christ therefore represents and is the presence of God the Father (whose perfect image he is) in the midst of the maternal creation and maternal church which is Mary. ... While the entire church is feminine and maternal, the clerical ministry within the church is by nature masculine and paternal.“ Vor diesem Hintergrund bewirke die unmittelbare Nähe einer am Altar helfenden Frau zwar nicht die Ungültigkeit des Sakraments. Aber „it would be in serious disharmony with the very nature and character of the whole order of grace and redemption, the mediation of the priest and the symbolic character of the role which is specifically that of the woman as representative of creation and the church“, vgl. Synod 1987/Father Fessio: *Reasons Given Against Women Acolytes and Lectors*, in: *Origins* 17 (1987) 397–399, 398f.

38 Ihn sieht Heimbach-Steins, Marianne: Ein Dokument der Defensiven Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: *Herder-Korrespondenz* 58 (2004) 443–447, 445 im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre rhetorisch zelebriert.

und alternative Verwirklichungsorte des Frauens. Die Sendung der Frau in der Familie bedeutet, sie soll „vor allem“ aktiv und „fest“ in der Familie gegenwärtig sein (13d, e). Gesetzgebung und Wirtschaft haben darauf Rücksicht zu nehmen.

„Ganz“ auf die häusliche Arbeit konzentrierte Frauen dürfen nicht benachteiligt werden. Frauen, die „auch“, also zusätzlich andere Funktionen und Tätigkeiten ausüben möchten, sollten nicht wählen müssen zwischen der Aufgabe „ihres“ Familienlebens und ständigem Stress (13e) durch Doppelbelastung. Diese frauenspezifischen Ansprüche an Gesellschaft und Staat gründen in der Auffassung, die „Überschneidung von ... Familie und Arbeit“ nehme „bei der Frau andere Merkmale an (...) als beim Mann“ (13e). Oder mit den Worten einer Theologin: „Die Frau ist in ihrer personalen Struktur stärker durch die Mutterschaft geprägt als der Mann durch die Vaterschaft.“³⁹ In ihrer Rollenwahl ist die Frau um ihrer Identität willen beschränkt.

Papst Johannes Paul II. hat die Bedeutung des Vaters für die Familie betont. Sie nehme Schaden, wenn er sich nicht an der Erziehungsarbeit beteilige oder sich im Sinne des „machismo“ männliche Vorrechte anmaße, welche die Frau erniedrigen.⁴⁰ Positiv formuliert er unter Berufung auf Eph 3,15: Der Mann mache die Vaterschaft Gottes selbst auf Erden sichtbar und vollziehe sie nach. Daher sei er berufen, die gleichmäßige Entwicklung aller Mitglieder der Familie zu gewährleisten.⁴¹ Dass Gott die Frau aus dem Mann geschaffen habe, weise auf eine besondere Verantwortlichkeit des Mannes für das Gleichgewicht der ehelichen Gemeinschaft hin.⁴²

39 Grygiel, Ludmilla: Identität der Frau und Weiblichkeit der Kirche, in: *Laien heute* 32/33 (1989/90) 112–121, 118.

40 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Apostolisches Mahnschreiben *Familiaris Consortio* vom 22. November 1981, in: *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982) 81–191 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 233], 111, Nr. 25.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Ansprache vom 30. Juli 1980 bei der Generalaudienz in Castel Gandolfo, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* III,2 (1980) 311–314, 312, Nr. 2: „Almeno a questo particolare vale la pena di volgere ora l'attenzione. Le parole di Dio-Jahvè secondo *Genesi* 3,16: ‚Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma *egli ti dominerà*‘, e quelle di Cristo secondo *Matteo* 5,27–28: ‚Chiunque guarda una donna per desiderarla...‘, permettono di scorgere un certo parallelismo. Forse, qui non si tratta del fatto che soprattutto la donna diviene oggetto di ‚desiderio‘ da parte dell'uomo, ma pi-

Auf dieser Basis wird nach wie vor ein Letztentscheidungsrecht des Mannes für erforderlich vertreten, falls Partner sich nicht einigen können.⁴³

Nach dem kirchlichen Verständnis der göttlich verfügten Gleichheit (8a,b) muss – anders als etwa die Hautfarbe – auch im Staat die Geschlechterrolle legitimer Anknüpfungspunkt für gesellschaftliche und rechtliche Unterschiede bleiben. Ein Recht der Frau etwa auf berufliche Tätigkeit besteht so nicht *statt*, sondern *zusätzlich zu* ihrer primären Familienbegabung. Konkret bedeutet dies: Eine verheiratete gut situierte Frau, die nicht

uttosto che – come già in precedenza abbiamo messo in rilievo – l'uomo, dal principio' avrebbe dovuto essere *custode della reciprocità del dono e del suo autentico equilibrio*. L'analisi di quel „principio“ (*Gen 2,23-25*) mostra appunto la responsabilità dell'uomo nell'accogliere la femminilità quale dono e nel mutuarla in un vicendevole, bilaterale contraccambio. Con ciò è in aperto contrasto il ritrarre dalla donna il proprio dono mediante la concupiscenza. Sebbene il mantenimento dell'equilibrio del dono sembri esser stato affidato ad entrambi, spetta soprattutto all'uomo una speciale responsabilità, come se da lui maggiormente dipendesse che l'equilibrio sia mantenuto oppure infranto o perfino – se già infranto – eventualmente ristabilito“ (Hervorhebungen im Original).

- 43 Vgl. Eisenring, Gabriela: Die eheliche Gemeinschaft und das Kindesverhältnis in der katholischen Rechtsordnung. Beitrag zu einem Systematisierungsversuch eines Familienrechts in der Kirche, Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 35, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1992, 76, sowie noch deutlicher der bekannte Moraltheologe und -philosoph und Mitbegründer des sogenannten „New Natural Law“ Grisez, Germain: *The Way of the Lord Jesus 2: Living a Christian Life*, Quincy/Illinois: Franciscan Herald Press 1993, 614–632. Dass frühere Päpste den Gehorsam der Frau betonten, Papst Johannes Paul II. aber die gegenseitige Unterordnung, darf nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das seien durch unterschiedliche soziale Kontexte bedingte rhetorische Varianten einer in sich kohärenten Tradition eines gewissen Primats des Mannes innerhalb der komplementären Geschlechterrollen von Mann und Frau, welche die Gatten akzeptieren sollten (vgl. 614f.; 626). Dem Mann komme beim *decision making* eine besondere Rolle zu. Jedem Familienmitglied komme in seinem Bereich eine Autorität zu. In bestimmten Fällen aber solle der Mann entscheiden, die Frau mit den Kindern gehorchen. Das sei in Dringlichkeitsfällen als Regel gefordert. Seine Größe, Stärke, Aggressivität und Erfahrung in der außerhäuslichen Welt begründeten den Entscheidungsvorrang des Mannes. Was die Dringlichkeit fordere, sei für alle Fälle, in denen die wünschenswerte Einigung der Gatten nicht zustande komme, angemessen. Dabei habe der Mann seine Autorität als Dienst zu verstehen und auszuüben (vgl. 629–632). Und nur der rechtmäßig, nicht aber selbstsüchtig ausgeübten Autorität des Mannes habe die Frau sich unterzuordnen (vgl. 617f.). Kritisch zu Grisez und seiner Schule jetzt Bamforth, Nicholas/Richards: *David A. J.: Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press 2008, bes. 232–236.

erwerbstätig sein muss, ihrem Beruf aber gern auch während der ersten drei Lebensjahre ihrer Kinder nachgehen möchte, hat dazu nicht das gleiche Recht wie ihr Mann.⁴⁴

Der Heilige Stuhl hat die UNO-Konvention zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung (1966) unterzeichnet, konsequenterweise aber weder die Europäische Menschenrechtskonvention noch die Konvention zur Beseitigung aller Formen der Diskriminierung der Frau (1979)⁴⁵ – ebenso wenig wie die USA und die islamischen Staaten.⁴⁶ Es gilt: Ob und inwiefern eine ungerechte Diskriminierung vorliegt, beurteilt die kirchliche Autorität. Kirchenamtliche Äußerungen sprechen, wenn sie genau sein wollen, von *Gleichwertigkeit*, nicht von *Gleichberechtigung* der Frau.⁴⁷

Der *Gleichwertigkeits*grundsatz enthält die Lizenz zur Ungleichbehandlung im und vor dem Gesetz. Die lehramtlich verbindliche Auslegung der göttlichen Verfügungen zur Geschlechteranthropologie und die Entkoppe-

44 Hat ein Paar keine oder bereits erwachsene Kinder und die Ehefrau möchte außer Haus arbeiten, hat der Mann nicht das Recht, darauf zu bestehen, dass sie zu Hause bleibt, vgl. Grisez, Way, 617f. Muss eine Frau allerdings wochenlang beruflich unterwegs sein, sollte sie ihren Karrierewunsch nicht ohne Zustimmung des Mannes verfolgen (vgl. 626).

45 Vgl. Van der Helm, Ad: La femme dans l'Église catholique: Un statut marginalisant, in: *Revue de Droit Canonique* 46 (1996) 37–52, 39f.

46 Vgl. Gerhard, Ute: Die Menschenrechte der Frau unter religiösem Vorbehalt, in: Riedel-Spangenberg, Ilona u. a. (Hg.): „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS Helen Schüngel-Straumann, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 2006, 429–441. bes. 433–435 sowie zur muslimischen Argumentation im Geschlechterdisput Dendani, Dauoya: Gleichwertigkeit oder Gleichheit der Geschlechter? Die islamischen Standpunkte, in: Kokott, Juliane/Rudolf, Beate (Hg.): *Gesellschaftsgestaltung unter dem Einfluß von Grund- und Menschenrechten. Beiträge zur interdisziplinären Tagung der Association des Auditeurs de l'Académie Internationale de Droit Constitutionnel*, Nomos-Universitätschriften Recht/Düsseldorfer rechtswissenschaftliche Schriften 12, Baden-Baden: Nomos 2001, 127–145.

47 Vgl. etwa Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft* (21. September 1981), *Die Deutschen Bischöfe* 30, Bonn 1981: Entscheidend sei, „daß die Frau die Gleichheit ihrer Würde und die Eigenart ihres Frauseins wahren, entfalten und in die Gestaltung von Gesellschaft und Kirche einbringen kann“ (5). „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein“ (19; Hervorhebung: N. L.).

lung von Würde und Berechtigung sind der Damm gegen die subversive Wirksamkeit der Gleichheitsidee.

3 Schiefelage?

3.1 Status quo und Dissonanzen

Für die Anspruchs- und Ordnungsgestalt der Kirche gilt zusammenfassend:

- a) Gottes Plan für das Geschlechterverhältnis in und außerhalb der Ehe ist auch Staat und Gesellschaft vorgegeben und wird vom Papst verbindlich ausgelegt.
- b) Der Plan sieht vor: Gott hat allen Menschen die gleiche Personwürde, aber unterschiedliche Geschlechtercharaktere verliehen, in denen sich diese gleiche Würde je anders verwirklicht.
- c) In der Phänomenologie der Schwangerschaft mit ihrer einzigartigen Verbindung von Frau und werdendem Leben kommt die Mutterschaft als das gottgewollte ontologische Prägeprinzip der Frau zum Ausdruck.⁴⁸
- d) Geschlechterkonstitutive geschöpfliche Einprägungen ergeben prävalente Rollen. Sie werden bei der Frau konkretisiert als besondere Befähigung zum Dasein für andere, vor allem für die Familie. Staat und Gesellschaft werden aufgerufen, die Bedingungen für die Selbstverwirklichung der Frau als Mutter zu gewährleisten. Die freie Rollenwahl der Frau ist zeitlich beschränkt auf die Phase nach der größten Bedürftigkeit kleiner Kinder und sachlich durch die Priorität der Familienobsorge. Insofern die Gesellschaftsregulierung im öffentlichen und nicht im privaten Bereich erfolgt, kann dies eine faktische Vorrangstellung des Mannes bedeuten.
- e) In der Kirche bildet sich die Geschlechteranthropologie rechtlich in einer Geschlechterhierarchie ab. Nach kanonischem Recht sind hinsichtlich der für die Identität der Kirche entscheidenden Funktionen des Lehramts und der Gesetzgebung Männer je nach Stand Führen-

48 Vgl. etwa Papst Johannes Paul II., *Mulieris dignitatem*, 1968f., Nr. 18d.

de oder Folgsame, Frauen ausschließlich Folgsame, Sie sind rechtlich Minderlaien.

- f) Diese Verschiedenheit aus einer komplementären Geschlechtertypologie mündet in den amtlichen Texten nicht mehr subordinatorisch in einen expliziten Männerprimat. Geblieben ist eine für den staatlichen Bereich partielle, für den kirchlichen Bereich totale Entkoppelung des für die westliche Menschenrechtstradition typischen und notwendigen Zusammenhangs von Würdegleichheit und Gleichberechtigung. Das kann als subtilisierter Männerprimat verstanden werden.⁴⁹
- g) Anthropologie und Ekklesiologie hängen eng zusammen. Insoweit die Offenbarung kirchlich vermittelt ist, entstammt die Anthropologie der Kirche. Insoweit sie die Verteilung der männlichen und weiblichen Rollen in der Kirche begründet und verständlich macht, wird die Kirche von ihrer Anthropologie gestärkt. Wenn in der Gesellschaft der Sinn für die kirchlich legitime Geschlechtertypologie und ihre rechtlichen Folgen verloren geht, verschärfen sich die innerkirchlichen Akzeptanzprobleme.

Ist damit nicht der Punkt erreicht, wo die solide Grundlage ein gefährliches Gefälle bekommt? Droht dieses Frauenbild nicht zu gefährden, was es sichern will, wenn empirisch das Selbstbild auch der katholischen Frau immer weniger damit übereinstimmt? Was ist, wenn die Frauen aus der inzwischen feminisierten ehrenamtlichen Pastoral aussteigen, sich nach den Männern auch noch verabschieden? Die Zeit drängt: „Frauen, nicht der

⁴⁹ So sieht Schnabl, Christa: Gleichheit oder Differenz? Schnittstelle eines komplizierten Dialogs zwischen Kirche und Frauenbewegung, in: Baumgartner, Isidor/Friesl, Christian/Máté-Tóth, András (Hg.): Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. FS Paul Michael Zulehner, Innsbruck-Wien: Tyrolia 2000, 149–162, 151 die lehramtlich vertretene polare Komplementarität als eine asymmetrische. Die Eigenart der Frau werde detailliert und umfassend dargestellt, die des Mannes meist nur angedeutet. Eigenart und Natur der Frau würden in ihrer Relation zum Mann wahrgenommen, die weibliche Seite vornehmlich als Ergänzung der männlichen gesehen und nicht umgekehrt und sei so androzentrisch konzipiert. Ablesbar sei dies daran, wie absonderlich es wirke, Männer immer wieder „auf ihre Rolle als zärtlicher Bräutigam, sorgender Gatte, verantwortungsbewusster Vater und gereifter, frommer Witwer“ anzusprechen (ebd. 161 Anm. 7). Durch die „Hintertreppe dieser Asymmetrie“ schlichen sich wieder Momente des Subordinationsdenkens ein (vgl. 151), drohe die „Unterordnungsfalle der Differenz“ (ebd. 157).

Klerus, bestimmen, woran die nächste Generation glaubt.⁵⁰ Wird die Kirche sich in Lehre und Recht dem empirischen Druck beugen müssen?⁵¹

3.2 Kirchliche Erwartungen

Antwort: Die kirchliche Autorität ist sich dieser Schiefelage bewusst. Und sie weiß auch: Trotz ihres Status als Global Player mit Völkerrechtssouveränität⁵² ist ihr Anspruch auf Weisungsgewalt gegenüber Staat und Politik faktisch auf moralische Appelle reduziert. Seit das Volk zum Souverän geworden ist, braucht sie zur politischen Umsetzung die Laien.

Sie reagiert aber auf die genannte Bedrohung anders als in liberalen und pastoralen Appellen immer wieder beschworen. Die Passung von amtlicher Anthropologie und Ekklesiologie lässt Veränderungen nicht zu, ohne diese selbst zu gefährden. Die kirchliche Autorität wählt daher den ihr vertrauteren Weg doktrinellem Intensivierung und Einschärfung:

Eheleute sind verpflichtet, ihre Kinder nach der kirchlichen Lehre zu erziehen (c. 226 § 2) und entsprechende Schulen zu wählen (cc. 793, 798). In möglichst verpflichtenden Ehevorbereitungskursen müssen die Verlobten nach dem Päpstlichen Rat für die Familie u. a. unterrichtet werden über „die jeweiligen Rollen von Mann und Frau in Ehe, Familie und

50 Reese, Thomas: Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1996, 381. Der Beruf der Gemeindefreierin mit dem Schwerpunkt der Unterstützung des Klerikers in Liturgie, Verkündigung und Diakonie wird zu ca. 80 % von Frauen gewählt. Er gilt als öffentlicher Raum, in dem ein kompletteres Geschlechterrollenverständnis in die Form beruflicher Rollen eingegossen ist. Hingewiesen wird auf einen Rückgang der BewerberInnenzahlen und einen zunehmenden Berufsausstieg nach wenigen Jahren, vgl. Hoff, Walburga: „Kirche ... ist irgendwo so ein geschützter Raum.“ Weiblichkeitskonstruktionen in den Berufsstrukturen der katholischen Kirche, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Ingrid/Wolf, Christof (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis. Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 4, Opladen: Leske + Budrich 2000, 181–192.

51 So die Erwartung von Bucher, Rainer: Die neue Ordnung der Geschlechter und die Ohnmacht der Kirche, in: Marlis Gielen/Joachim Kügler (Hg.): Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 339–356, bes. 352–356.

52 Vgl. Schwendenwein, Hugo: § 28 Der Papst, in: Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg: Pustet 1999, 331–346, 346.

Gesellschaft.⁵³ Laien sind verpflichtet, durch vorbildliches Leben und politisches Engagement die Gesellschaft moralisch zu erneuern (c. 225 § 2),⁵⁴ auch und gerade in geschlechterpolitischen Fragen. Hierzu haben sie ihre bürgerlichen Freiheiten zu gebrauchen, sich dabei aber immer gehorsam nach der vom Lehramt vorgelegten Lehre zu richten (c. 227). Erst 2002 hat die Kongregation für die Glaubenslehre dies in ihrer lehrmäßigen Note zum Verhalten der Katholiken im politischen Leben eingeschränkt und exemplarisch konkretisiert.⁵⁵

Helfen kann auch eine tiefere theologische Durchdringung mit Hilfe jener Theologen, die in Sachen Geschlechteranthropologie und Ekklesiologie im Lehramt selbst gegenwärtig sind,⁵⁶ oder eine Vermittlungsoffensive

53 Päpstlicher Rat für die Familie: Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe, 13. Mai 1996, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 127, 82–118, 104, Nr. 35.

54 Vgl. Papst Benedikt XVI.: Ansprache vom 3. Dezember 2005 beim Ad-limina-Besuch der zweiten Gruppe polnischer Bischöfe, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 36 (2006) Nr. 1 vom 6. Januar 2006, 10 sowie Papst Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* vom 30. Dezember 1988, in: Acta Apostolicae Sedis 81 (1989) 393–521 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87], 472f., Nr. 42.

55 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24. November 2002, in: Acta Apostolicae Sedis 96 (2004) 359–370 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158], 636f., Nr. 4: Eine Mitwirkung an sittlich nicht akzeptablen Gesetzen oder ihrer Anwendung – etwa zur Scheidung, zur straffreien Abtreibung, zur Anerkennung nichtehelicher oder homosexueller Partnerschaften – ist nur zur Schadensbegrenzung zulässig, solange dadurch der persönliche Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt nach außen nicht in Frage steht.

56 So etwa Hans Urs von Balthasar, vgl. Papst Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem*, 1717f., Nr. 27 mit Anm. 55. In Anerkennung seiner Vorarbeiten widmet sich Lehmann, Karl: Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: derselbe: Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg i. Br.: Herder 1993, 76–92 schon seit langem der Vermittlung eines recht verstandenen Polaritätsmodells der Geschlechter. Vgl. außerdem Greiner, Susanne: Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Lehmann, Karl/Kasper, Walter (Hg.): Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln: Communio 1989, 285–297 und das Themenheft „Als Mann und Frau ...“. Über die Geschlechtlichkeit“ der Internationalen Katholische Zeitschrift Communio 35 (2006) Heft 4, Bouyer, Louis: Frau und Kirche übertragen und mit einem Nachwort versehen

für den vom vorigen Papst angeregten und von seiner Kurie seit längerem weltweit propagierten „neuen“ oder „wahren Feminismus.“ Er soll den „traditionellen Feminismus“ der 1970er und 1990er Jahre ablösen.⁵⁷ Institutionell gestützt wird dies durch ein internationales Netzwerk von Päpstlichen Ehe- und Familieninstituten⁵⁸ wie seit 1996 auch in Garming. Für das Studium an solchen Instituten können Bischöfe Stipendien ausloben. PastoraltheologInnen können Konzepte für die Integrierung dieses katholischen Feminismus möglichst schon in die Jugendseelsorge, insbesondere die Katechese,⁵⁹ entwickeln, HomiletikerInnen Predigtreihen. Katholische Akademien und Bildungswerke können sich auch auf diesem Gebiet als intellektuelle Plattformen bewähren.

Die Bischöfe sollten auch die katholischen PolitikerInnen anhalten, treu und intensiv ihrer Pflicht nachzukommen, das Gemeinwesen auch in der Frage der recht verstandenen Gleichheit und Eigenart der Geschlechter

von Hans Urs von Balthasar, Kriterien 42, Einsiedeln: Johannes Verlag 1977 sowie die zu Unrecht übersehene kritische Analyse von Zwank, Rudolf: Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“, Regensburger Studien zur Theologie 50, Frankfurt a. M./Berlin/New York: Peter Lang 1996.

- 57 Vgl. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25. März 1995, in: Acta Apostolicae Sedis 87 (1995) 401–522 [deutsch: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120] 514, Nr. 99a sowie Snyder, Patrick: Le féminisme selon Jean Paul II: l'impasse du déterminisme corporel, in: Sciences religieuses 29 (2000) 313–324; Schumacher, Michele M. (Hg.): Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme, Toulouse: Edition du Carmel 2003 (englisch: Women in Christ: Toward a New Feminism, Grand Rapids MI: Erdmans 2004) sowie Matlár, Janne Haaland: Blütezeit. Feminismus im Wandel, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2001. Kritisch zum katholischen Feminismus: Beattie, Tina: New Catholic Feminism. Theology and Theory, London: Routledge 2006, 19–32. Zur Unterscheidung zwischen lehramtlicher Position und feministischen Differenzansätzen vgl. Schnabl, Christa: Katholizismus und Feminismus. Kirche im Dialog mit feministischem Denken, in: Quart. Zeitschrift des Forums Kunst-Wissenschaft-Medien (2005) Nr. 1, 21–33, 23–28.
- 58 Vgl. die Schlusserklärung des vierten Treffens der Vorsitzenden der Bischöflichen Kommissionen für die Familie und für das Leben Europas zum Thema „Herausforderungen und Möglichkeiten am Anfang des dritten Millenniums“, in: Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 33 (2003) Nr. 39 vom 26. September 2003, 9–11, 11.
- 59 Vgl. etwa Healy, Mary: Men and Women are from Eden. A Study Guide to John Paul II's Theology of Body, Cincinnati: St. Anthony Messenger Press 2005.

evangeliumsgemäß zu gestalten. Initiativen und Bewegungen, die sich der Förderung des rechten Geschlechterverhältnisses widmen, sollten sich kirchenamtlicher Wertschätzung gewiss sein dürfen.⁶⁰

Kurz: Die Kirche erwartet von allen Gläubigen, die lehramtliche Position und ihre rechtlichen Konsequenzen so überzeugend zu vermitteln, dass sich die Frauen ihrer besonderen Wesenswerte und Rechtsstellung klar bewusst sind *und* dies nicht als Unterordnung oder Widerspruch zu ihrer den Männern gleichen Würde empfinden, sondern als Verwirklichung ihrer spezifischen weiblichen Eigenart und kirchlichen Berufung.

Ausblick: Frau – was nun?

Wer die kanonistische Brille wieder absetzt, wird sich möglicherweise die Augen reiben und fragen: Wie geht frau damit um? Drei im Einzelnen sehr verschieden ausgeprägte Varianten sind erkennbar: Protestieren – Argumentieren – Identifizieren.

1. Der kämpferisch-emanzipatorische Weg transzendiert das römisch-katholische System und führt zwingend aus ihm heraus. In diesem Sinne wird Katholikinnen die kirchliche Anthropologie als das Spiel: „Frauen fragen, Männer antworten“ angezeigt und empfohlen, es nicht mehr mitzuspielen.⁶¹ Esther Vilar etwa hat die katholischen Frauen aufgerufen, entweder mit dem Jammern aufzuhören und öffentlich zu erklären, sie betrachteten sich nicht als diskriminiert, weil das von Gott so gewollt ist. Oder aber sie sollen als die Mehrheit ihr Schicksal endlich selbst in die Hand nehmen: „Katholikinnen aller Länder vereinigt

60 Vgl. etwa Marianische Liga, Vereinigung katholischer Frauen e. V. (marianisch – eucharistisch – papsttreu) mit dem Zweck der „Erneuerung fraulichen Lebens in und mit der katholischen Kirche auf der Grundlage des Frauenbildes, das den Verlautbarungen des päpstlichen Lehramtes und der christlich-abendländischen Denktradition entspricht“, § 2 der Satzung, URL: <http://www.marianische-liga.de/statuten.html> [abgerufen am 3. Juni 2008].

61 Vgl. Radfort Ruether, Rosemarie: Catholic bishops and women's concerns, in: Christianity and Crisis 48 (1988) 175f., 176: „Basically the bishops want women to be the subordinate ‚helpers‘ of the ‚church‘ – i. e., the clergy. Catholic women have to ask themselves: Is this the role we want to play?“

euch!⁶² Vilar dürfte die biographische Fernbindekraft der soziologisch gesehen immer noch erfolgreichen „Sinnagentur“ römisch-katholische Kirche unterschätzen.

2. Der evolutiv-reformerische Versuch bleibt in der Methode systemimmanent, setzt auf Überzeugungsarbeit den Verantwortlichen gegenüber. Am Ziel „Gleichberechtigung“ hält er aber fest und ist insoweit illusionär. Er blendet den geltungstheoretischen Status lehramtlicher Aussagen, einschließlich irreformabler wie etwa die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen, aus. Insoweit er die Durchsetzung der eigenen Überzeugung nur mit, nicht gegen die kirchliche Autorität verfolgt, kann sich darin zeigen, was der frühere Bonner Kirchenrechtler Hans Barion als „kleine Tragödien des schwachen Gewissens“ bezeichnet hat. Sie gehen dort vor sich, „wo die objektive Eindeutigkeit der kirchlichen Lehre und die Härte des ihren dogmatischen Gehalt schützenden kanonischen Rechts mit seinen Strafen auf einen Verstand und einen Willen treffen, die weder die Kraft haben, das eigene Ich mit seinen subjektiven Meinungen und Strebungen in die objektive Gemeinschaft der katholischen Kirche einzufügen, noch die entgegengesetzte Kraft, das eigene Gewissen über die Lehre der Kirche zu stellen, wenn es von ihr abweicht.“⁶³ Hier ist der Seelsorger gefragt, nicht der Kanonist. Letztlich handelt es sich um eine uneingestandene oder anonyme Identifikation.⁶⁴

62 Vilar, Esther: *Katholikinnen aller Länder vereinigt Euch*, Bergisch Gladbach: Gustav Lübbe Verlag 1995, 19. 41.

63 Barion, Hans: Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: Ders., *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Werner Böckenförde, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh 1984, 285–322, 310.

64 Vgl. zum Umgang von Frauen mit kognitiven Dissonanzen zwischen erwarteter und gelebter Frauenrolle aus soziologischer Sicht Ebertz, Michael N.: *Frauen und die katholische Kirche in Deutschland*, in: *Handbuch der Religionen* (12. Ergänzungslieferung), München: Olzog 2006, II.-1.2.8, 1–15, 9–11. Insbesondere auf die Mitgliedschaft von Frauen spezialisierte katholische Verbände seien in der Lage, „genügend Gratifikationen bereit zu halten, Kirchenkritik zu absorbieren und über die Vermittlung von ‚voice-Fiktionen den Exit von Frauen in größerem Ausmaß zu verhindern“ (11). Illustrativ: „Die eigenen Fähigkeiten einbringen dürfen.“ Ein Gespräch mit der kfd-Vorsitzenden Magdalena Bogner, in: *Herder-Korrespondenz* 62 (2008) 15–20 und Hoff, Walburga: „Kirche ... ist irgendwo so ein geschützter Raum.“ *Weiblichkeitskonstruktionen in den Berufsstrukturen der katholischen Kirche*, in: Lukatis, Ingrid/Sommer, Regina/Wolf.

3. Der explizit identifikatorische und konfessorische Weg ist der einzig kirchenamtlich legitime und gewünschte. Er kommt in einem von vielen, zu einem Buch gebündelten offenen Briefen von Frauen an die „Mutter Kirche“ exemplarisch zum Ausdruck: „... mein offener Brief ist ein Dankwort an Mutter Kirche. Und das darf jeder lesen. Denn der Dank gilt einer Eigenschaft, die den Menschen heute in erschreckendem Maße abzugehen scheint, der Mütterlichkeit. Daran offen zu erinnern, ist mein Gänseblümchen für den ewigen Muttertag.“⁶⁵

Mehr Geschlecht als Recht? Mit der richtigen Brille nicht.

Christof (Hg.): Religion und Geschlechterverhältnis (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 4). Opladen: Leske + Budrich 2000, 181–192.

65 Liminski, Martine: Das Zuhause der Liebe. Offener Brief an meine Mutter Kirche, in: dieselbe/Krüger, Renate/Meves, Christa u. a.: Deine Dich liebende ... Briefe an Mutter Kirche, Aschaffenburg: Verlag Ursula Zöller 1994, 12–14, 12. Dort weitere 49 Beispiele für Selbstdefinitionen der Frau innerhalb des kirchlich vorgelegten göttlichen Dispositionsrahmens.