

Bernhard Heininger (Hg.)

Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz

Herausforderungen für Frau und Mann in
kulturellen Symbolsystemen

Geschlecht – Symbol – Religion

LIT

Berlin u.a. 2010

Norbert Lüdecke:

Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche

Geschlechterverhältnis, Ehe und
Ekklesiologie in kanonistischer Sicht

(S. 115-137)

NORBERT LÜDECKE

Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche

Geschlechterverhältnis, Ehe und Ekklesiologie in kanonistischer Sicht*

Einleitung

Das kombinierte Interesse am Verständnis der Ehe und an der Stellung der Frau in der Kirche ist in verschiedenen theologischen Disziplinen anzutreffen. Wird dafür die kanonistische Sicht angefragt, kann unterstellt werden: Erwartet werden primär nicht theologische *Optionen*, sondern analytisch zutreffende, realistische *Deskriptionen*. Dabei kann die kirchenrechtliche Brille in der Tat helfen. Sie kann eine Art 3-D-Effekt haben, helfen, nicht nur oberflächlich, sondern räumlich und in die Tiefe zu sehen. Mit ihr kann die römisch-katholische kirchenamtliche Anspruchs- oder Ordnungsgestalt des Geschlechterarrangements und der Ehe erkannt werden.

A. Erster Blick: Es war einmal vor nicht langer Zeit ...

I ... ein Universitätspreis

Mittwoch, der 1. April 1953 – an diesem Tag bewirkte das Grundgesetz, was der Gesetzgeber versäumt hatte. Es ließ alle deutschen Gesetze außer Kraft treten, die dem vor allem von einer der vier Mütter des Grundgesetzes, Elisabeth Selbert (SPD)¹, erkämpften Artikel über die Gleichberechtigung von Mann und Frau widersprachen. Der Gesetzgeber hatte die ihm gesetzte Frist zur gesetzlichen Bereinigung verstreichen lassen². Jetzt musste sie angegangen werden.

Einige Wochen danach erschien eine kanonistische Dissertation über „Die hierarchische Struktur der Ehe“ (1953). Die Theologische Fakultät der Universität München hatte das Thema als Preisaufgabe ausgelobt und konnte nun ihre erste Doktorin, Gertrude Reidick, auszeichnen³. Mit ihren Thesen schaltete sich ihr Doktorvater, Klaus Mörsdorf, in die damalige Debatte um die Neugestaltung des deutschen Familienrechts ein. Zwei göttlich-rechtliche Prinzipien seien für das eheliche Verhältnis von Mann und Frau beherrschend: Hinsichtlich der unauflöselichen Gebundenheit und der *Leibesh-*gemeinschaft gelte volle Rechtsgleichheit. Sie gründe in der schöpfungs-

* Dem Artikel liegt der auf dem Symposium gehaltene Beitrag zugrunde. Der Vortragsstil ist weitgehend beibehalten, der wissenschaftliche Apparat ergänzt.

¹ Vgl. E. Schüller, Recht 24-28 sowie *Die Hessische Landesregierung* (Hg.), Elisabeth Selbert (1896-1986).

² Vgl. zeitgenössisch E. Kuchtnier, Stellung 4f. sowie rückblickend J. Limbach, Frauenbewegung 12f. sowie anschaulich zu Mentalität und Alltagskultur C. Seifert, Aus Kindern.

³ Vgl. G. Reidick, Struktur 8f.

mäßigen Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Die darüber hinausgehende *Lebensgemeinschaft*, einschließlich der Leitung des Hauswesens und der außerhäuslichen Angelegenheiten, sei bestimmt durch das Prinzip der hierarchischen Zuordnung. Sie gehe zurück auf die in Eph 5, 21-33 und 1 Kor 11, 2-12 vorgenommene seinshafte Symbolgleichung. Wie Eva aus Adam erschaffen sei, so gehe die Kirche aus Christus hervor. Wie diese verhielten sich auch Ehemann und -frau zueinander. „Die hierarchische Stufenfolge Gott, Christus, Mann, Frau lässt die Hierarchie des Ehemannes und Vaters als Abglanz der Herrschaft des himmlischen Vaters erscheinen“⁴. Auf diese Weise erfolge die in jeder Gemeinschaft notwendige Integration durch eine oberste Autorität⁵. Es galt: Ordnung muss sein, und deshalb kommt dem Mann das *Anordnen*, der Frau das *Unterordnen* zu⁶. Gleichwohl habe der Mann diese Stellung in Ehe und Familie nicht, um zu herrschen, sondern um zu dienen⁷.

II ... der Mann Abglanz der Herrschaft Gottes

Als erste Überlegungen zum Gleichberechtigungsgesetz Anfang der 1950er Jahre erkennen ließen, das Letztentscheidungsrecht des Mannes in allen ehelichen Angelegenheiten (§ 1354 BGB) solle ebenso gestrichen werden wie sein Recht, ein Arbeitsverhältnis seiner Frau fristlos zu kündigen (§ 1358 BGB), ließ die katholische Kirche *nach außen* ihre politischen Kontakte heiß laufen⁸. *Nach innen* war sie mit einem Anfang 1953 in hoher Auflage verbreiteten Hirtenbrief⁹ bestrebt, die im katholischen Frauenverbandswesen bröckelnde Gefolgschaft für das männliche Entscheidungsrecht¹⁰ einzufordern.

⁴ K. Mörsdorf, Stellung 29. Vgl. auch *ders.*, Struktur.

⁵ Vgl. *ders.*, Stellung 29.

⁶ Vgl. M. Leitner, Lehrbuch 556f.

⁷ Vgl. K. Mörsdorf, Stellung 29.

⁸ Für die kirchliche Einflussnahme auf die Reform des Familienrechts, insbesondere zum Erhalt des rechtlichen Vorrangs des Ehemannes, vgl. L. Rölli-Alkemper, Familie 560-581. Auch die Gründung der „Zeitschrift für das gesamte Familienrecht“, in deren erstem Jahrgang der Artikel von K. Mörsdorf erschien, gehörte zu diesen Aktivitäten, vgl. ebd. 573 (Fn. 654). Als Ziele katholischer Familienpolitik der 1950er Jahre werden zudem Kinderreichtum (mindestens vier bis sechs Kinder) und die Eindämmung der Müttererwerbstätigkeit ausgemacht, vgl. ebd. 520-532. Vgl. auch G. Müller-List, Gleichberechtigung.

⁹ Vgl. *Die deutschen (Erz-)Bischöfe*, Hirtenwort 92-101. Das katholische Volk sollte sich eingehend damit befassen und die katholischen Vereine es auf ihren Versammlungen besprechen. An der abschließenden Überarbeitung war u. a. Klaus Mörsdorf maßgeblich beteiligt, vgl. L. Rölli-Alkemper, Familie 558 Fn. 601.

¹⁰ Der Katholische Deutsche Frauenbund hatte in eigener Initiative einen Arbeitskreis zu Fragen der Ehe- und Familienrechtsreform unter Leitung der Kölner Notarin Maria Krauß-Flatten, der Schwester des damals in Köln, später in Bonn lehrenden Kirchenrechtlers Heinrich Flatten, eingesetzt. Nach einem Jahr wurden Leitsätze verabschiedet, die u. a. für die Streichung des Stichtenscheidens plädierten und damit der Position Flatten folgten, es gehe dabei nicht um göttliches Recht. Vor ihrer Veröffentlichung wurde in Absprache mit Kardinal Frings ein neuer Arbeitskreis formiert mit dem Ziel, eine mit der kirchlichen Position übereinstimmende einheitliche Stellungnahme der katholischen Frauenorganisationen zu erreichen. Flatten wurde von Kardinal Frings zu einer Aussprache zitiert. Der Kardinal insistierte, die Ehe sei nach dem Epheserbrief nicht demokratisch, sondern hierarchisch strukturiert, vgl. im Einzelnen ebd. 537-560, bes. 539-557.

Die Bischöfe stützten sich vor allem auf die Lehre der Pius-Päpste. Ausführlich begründeten sie das Vorrecht der Kirche gegenüber dem Staat bei der Ordnung der Ehe¹¹: 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“¹². Dem Mann sei „eine Leitungsgewalt übertragen ..., die wie jede echte menschliche Autorität Gottes Autorität ... darstellen soll“¹³.

Der kirchliche Einsatz erzielte nur einen teilweisen und vorübergehenden Erfolg. Der Stichtentscheid des Vaters in Erziehungsfragen blieb zunächst erhalten, wurde aber bereits 1959 durch das Bundesverfassungsgericht für nichtig erklärt¹⁴. Dass die Frau zur Erwerbstätigkeit nur berechtigt war, soweit sich dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbaren ließ (§ 1356 Abs. 1 BGB)¹⁵, fiel staatlicherseits (erst) mit der Eherechtsreform 1976.

Gertrude Reidick fand bald ihre eigenen Thesen abstrus und nahm sie öffentlich in Vorträgen und Rundfunksendungen zurück¹⁶. 2000 bekannte sie, „einstmals geliebte“ Gedanken über die Epheser-Stelle hätten wieder Macht über sie gewonnen. Eine Vorrangstellung des Mannes lehnte sie weiter ab¹⁷. Die deutschen Bischöfe haben ihre Position in der Form der explizit hierarchischen Geschlechterzuordnung nicht mehr wiederholt. 1981 erklärten sie in einem als Ermutigung und Bestärkung der Frauen gedachten „pastoralen Wort“¹⁸ allgemein, die Wahrheit von der gleichen Würde der Frau sei „in der Geschichte der Menschheit, wie auch in der Geschichte der Kirche und der Theologie ... nicht immer vollständig erkannt, noch weniger gelebt“, in der Kirche gleichwohl „nie völlig verdunkelt worden“¹⁹.

B. Zweiter Blick: Der Plan Gottes und der Kirche mit der Ehe heute

Auch nach gegenwärtigem römisch-katholischem amtlichem Selbstverständnis sind das Verhältnis der Geschlechter und die Institution der Ehe nicht menschlich erfunden. Sie gehören zum von Gott vorgegebenen Plan menschlicher Lebensbehausung.

¹¹ Vgl. *Die deutschen (Erz-)Bischöfe*, Hirtenwort 93: „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.“

¹² Ebd. 95 (im Original gesperrt gedruckt).

¹³ Ebd. 95.

¹⁴ Vgl. dazu *T. van Rahden*, *Demokratie* Nr. 1f.

¹⁵ „Die Frau führt den Haushalt in eigener Verantwortung. Sie ist berechtigt, erwerbstätig zu sein, soweit das mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist.“

¹⁶ Vgl. hierzu den unter ihrem Ehenamen erschienenen Rückblick: *G. Sartory*, *Wahrheit* 87.

¹⁷ Vgl. ebd. 88f.

¹⁸ *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, *Fragen* 7.

¹⁹ Ebd. 10.

I Der römisch-katholische Zugang

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

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

Wann das der Fall ist, bestimmen sie als Lehramt selbst. Fragen der theologischen Geschlechteranthropologie und der Ehe gehören zweifelsfrei dazu. Die Gläubigen sind unter Strafandrohung verpflichtet, dem Lehramt immer unter Verzicht auf jeden öffentlichen Widerspruch und in bestimmten Fällen unwiderruflich zu gehorchen²⁰.

Die aktuellen, auch für die Bischöfe verbindlichen universalkirchlichen Lehren zu Gottes Plan mit den Geschlechtern und der Ehe finden sich in der Enzyklika *Humanae Vitae* und Ansprachen Papst Pauls VI. sowie vor allem in einer Reihe von Dokumenten und zahlreichen Ansprachen Papst Johannes Pauls II. sowie Papst Benedikts XVI. Die päpstlichen Lehren hat die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt“ vom 31. Juli 2004 übersichtlich wiederholt²¹. Veranlasst dazu sah sich die Kongregation von gefährlichen Strömungen und Tendenzen. a) Eine Tendenz stelle die Unterordnung der Frau stark heraus, um eine Haltung des Protestes hervorzurufen. Die Frau werde dadurch zum Gegner des Mannes und wolle Machtmissbrauch mit eigenem Machtstreben begegnen. Solche Geschlechterrivalität führe in eine schädliche „Verwirrung der Anthropologie“ mit „unmittelbarste(r) und unheilvollste(r) Auswirkung in der Struktur der Familie“ (2a). Männer dürfen nicht als zu besiegende Feinde betrachtet werden (14c). Jede Geschlechterkampfperspektive ist „Illusion und Gefahr“ (14b). Welche Äußerungen oder Handlungsweisen im Zweifel auf

²⁰ Vgl. N. Lüdecke, Verständnis 177-189 sowie ausführlich *ders.*, Grundnormen 134-195. 230-378. Papst Johannes Paul II. hat damit in einer im Vergleich zum CIC von 1917 verschärften Form kodifiziert, was Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika *Sapientiae Christianae* vom 10. Januar 1890 als lehramtlichen Anspruch so ausdrückte: „Die Christen ... empfangen von der Kirche, was sie zu glauben haben, und wissen, dass sie an der Hand der kirchlichen Autorität zur Wahrheit gelangen.“ Dem Papst haben sie in vollkommenem Gehorsam anzuhängen wie Gott selbst. „Es ist Sitte unter den Christen, von diesem vollkommenen Gehorsam auszusagen, dass er jenes Kennzeichen ist, woran man den Katholiken stets erkannt hat und noch erkennt“, 393f. Zur Aktualität des natürlichen Sittengesetzes in lehramtlicher Sicht vgl. *Papst Benedikt XVI.*, Ansprache vom 12. Februar 2007. Zur aktuellen kirchlichen Realgestalt vgl. M. Klöcker, Katholisch sowie M. N. Ebertz, Kirche.

²¹ Eingeklammerte Nummern im Text ohne Zusatz beziehen sich auf dieses Dokument. Vgl. zum Folgenden N. Lüdecke, *Collaboratio* 232-240.

die Intention der Geschlechterrivalisierung zurückzuführen sind, entscheidet die kirchliche Autorität.

b) „Im Sog“ dieser ersten Tendenz ergebe sich als *zweite* die „Verschleierung der Verschiedenheit oder Dualität der Geschlechter“. Die Bedeutung des Geschlechts im Sinne der leiblichen Verschiedenheit werde minimalisiert, die „streng kulturelle Dimension, *Gender* genannt“²², erhalte den Vorrang. Dies wirke sich „gewaltig“ aus: Dass zu einer Familie „naturgemäß Eltern, also Vater und Mutter, gehören“, werde fraglich, Homo- und Heterosexualität würden gleichgestellt und ein „neues Modell polymorpher Sexualität“ gefördert (2b). Letztlich würden die absoluten Merkmale der menschlichen Natur und einer Vorausbestimmung der Person durch ihre „Wesenskonstitution“ (3a) abgelehnt. Die „Befreiung der Frau“ verbinde sich mit der Kritik an der Heiligen Schrift als Überlieferung eines aus männlicher Kultur stammenden patriarchalischen Gottesverständnisses²³. Dass in Christus Gott Mann wurde, werde belanglos (3b). Die Kongregation warnt: Wird die Beziehung von Mann und Frau entstellt, ist der Zugang zu Gottes Antlitz bedroht (7a)²⁴.

Die Anonymität der Tendenzen lässt sich aus anderen Quellen beheben: Sie werden lokalisiert in der „Frauenbefreiungsbewegung“ vor allem der 1970er Jahre²⁵. Die 4. Weltfrauenkonferenz der UN von 1995²⁶ in Peking gilt als Beleg für die Verbreitung der als gefährlich eingestuften Denkströmungen²⁷. Die aktuelle Dringlichkeit ergibt sich aus der grundlegenden Bedeutung der Geschlechteranthropologie für aus kirchlicher Sicht gesellschaftlich wie ekklesiologisch virulente Korrelatthemen. Hierzu zählen u. a. moralisch legitime Sexualität, die Ehe als deren einziger Ort, der normative ehebasierte

²² Der Text variiert den in der Fachdiskussion eingespielten Sprachgebrauch, der in Bezug auf den umfassenden Begriff „Geschlecht“ die Dimensionen „sex“ und „gender“ unterscheidet, vgl. kritisch dazu *M. Heimbach-Steins*, Dokument 444.

²³ Zur theologischen Debatte vgl. etwa *L. Schottroff, S. Schroer, M.-T. Wacker*, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995 sowie *I. Praetorius*, Arbeitsteilung 137-144.

²⁴ Für *P. de Solenni*, *Conversation* (o.S.) ist mit der Bestreitung der Komplementarität der Geschlechter die Mitte des christlichen Glaubens verlassen.

²⁵ Vgl. *Päpstlicher Rat für die Familie*, *Ehe, Familie und „faktische Lebensgemeinschaften“* vom 26. Juli 2000, Nr. 8. Er sieht Verbindungen zu den Postulaten Wilhelm Reichs und Herbert Marcuses zur sexuellen Freizügigkeit. Margaret Sanger (1879-1966) und Simone de Beauvoir (1908-1986) nennt er als Beispiele für den „radikale[n] und extremistische[n] Feminismus“, ebd. Anm. 7f. Von „Radikalen“ vereinnahmt sieht die Frauenbewegung auch das Mitglied der Internationalen Theologenkommission *D. O’Leary*, Frage 11. Anders *E. Hartlieb*, Gestus 517-520 und *C. Schnabl*, Gleichheit.

²⁶ Vgl. dazu und zur Kritik der Delegation des Hl. Stuhls *A. Foitzik*, UNO 523-525 und *M. Estor*, *Frauenrechte* 583-587. Die Konferenz führte zur Gründung einer „Aktionsplattform“ mit der Verpflichtung zu Schutz und Förderung der Menschenrechte von Mädchen und Frauen sowie zu einer geschlechterspezifischen Betrachtungsweise von Entscheidungen und deren Folgen, d. h. zum sog. Gender-Mainstreaming. „Die Aktionsplattform ist ein Programm zur Herbeiführung der Machtgleichstellung der Frau.“ (I. 1.)“, vgl. URL: <http://www.un.org/Depts/german/conf/beijing/anh_2.html#kap1> (eingesehen am 7. Dezember 2009). Für den kirchlichen Kontext vgl. *M. Ahlenbeck*, *Gender* 115-117.

²⁷ Vgl. *La donna*, 456.

katholische Familienbegriff sowie die Beschränkung der Frau auf den katholischen Laienstand²⁸.

Die Kongregation macht deutlich: Ihre Überlegungen gründeten in der Offenbarung und seien für die Identität der Person unabdingbar. Sie sind daher indisponibler Ausgangspunkt für jede katholische geschlechteranthropologische Positionierung.

II Der Plan

1. ... für die Geschlechter

a) Würdegleichheit

Der ursprüngliche Plan Gottes 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 verheißt zugleich Beziehung. Der zweite Schöpfungsbericht bekräftigt die Bedeutsamkeit der geschlechtlichen Verschiedenheit durch die Erschaffung Evas. Sie sei nicht eine „untergeordnete Hilfe“, sondern eine „vitale“. Damit sei zugleich die Ehe zur Weitergabe des Lebens eingerichtet worden. Die „vitale Verschiedenheit“ sei auf Gemeinschaft ausgerichtet und werde friedlich gelebt. Sie sei von Anfang an 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 entstellt²⁹. „Konkurrenz oder Rache“ (8a) können das von der Sünde verwundete Geschlechterverhältnis aber nicht heilen. Dazu ist anzuknüpfen an die ursprüngliche göttlich verfügte Zusammenarbeit.

b) Geschlechterverschiedenheit

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,

²⁸ Die sonderrechtliche Stellung der Frau in der Kirche, vgl. N. Lüdecke, Bemerkungen 66-90, wird gesehen als Verquickung von Kirchenbild und sexistischem Weltbild, vgl. L. Scherzberg, Grundkurs 12. Dahinter stünden strategische Ideologien des Machterhalts, die als solche entlarvt, bekämpft und beseitigt werden müsste, vgl. etwa I. Raming, Situation 54-63. M. Heimbach-Steins, Dokument 445 sieht die „Amtsfrage ... als Subtext des gesamten Dokuments“ der Kongregation.

²⁹ „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.).

psychologisch und ontologisch verschieden und das bedinge auch unterschiedliche Rollen, ohne an der Gleichwertigkeit etwas zu ändern³⁰.

Was bedeutet das für ein besseres Verständnis der Frau? Die weibliche Identität, die Persönlichkeit der Frau ist geprägt von ihrer „physische(n) 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“³¹ – 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.³² 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 Mann³³.

Die Persönlichkeitsprägung dieser physischen Fähigkeit der Frau, Leben zu schenken, zeigt sich nach dem Schreiben der Kongregation in den mit ihr verbundenen spezifisch „fraulichen Werten“:

- a) die „tiefgründige Intuition“ der Frau, „das Beste ihres Lebens“ bestehe im Einsatz für andere (13a),
- b) der Sinn für die Bedeutung des Lebens und das Konkrete und schließlich

³⁰ Das Mitglied der Internationalen Theologenkommission, die der Kongregation für die Glaubenslehre zugeordnet ist, A. D. Martino, Aktualität 11, sieht in der Kategorie der „Verschiedenheit“ den Schlüssel für die Lektüre des Gesamtdokuments. Es gehe dabei um „jenes eigene, ursprüngliche/originäre Etwas, das, da es sich weder vereinheitlichen noch reduzieren lässt, Quelle an Reichtum darstellt“.

³¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Mulieris dignitatem* Nr. 18c.

³² Vgl. *ders.*, Brief Nr. 12.

³³ Vgl. *ders.*, *Mulieris dignitatem* Nr. 19a. Vgl. schon in den 1960er Jahren K. Wojtyła, *Liebe* 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 Theologin der Internationalen Theologenkommission J. Burggraf, Johannes Paul II. 322 aus seinem Bekenntnis in dem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten“, 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“.

c) die „einzigartige“ 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 Mutterschaft verbundenen fraulichen Werte kann man bündeln als besondere Zuwendungs- und Leidensbegabung, als praktisch-zähe Durchhalte-, Hoffnungs- und Trauerbegabung (13b)³⁴. Das seien zwar „vor allem menschliche Werte“. Frauen stimmten aber „spontaner“ mit ihnen überein (14a). Es geht nicht um Exklusivität, aber um wesensprägende Spezifität oder in der Diktion traditioneller Geschlechtertypologien als prävalierende Tendenzen.

2. ... für die Ehe

Die Ehe ist von Gott eingesetzt. Die Berufung zur Ehe gründet in der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau³⁵. Beide sind füreinander geschaffen (Gen 2,18: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt“). Wo die Ursprungsordnung im Alten Testament verlassen worden war, hat Christus sie wieder hergestellt. Wie sieht sie aus?

a) Fortpflanzungsfinalisierung als verbindliche Konzilsrezeption

1917 kodifizierte der Papst für das 20. Jahrhundert die Ehe als Vertrag zwischen Mann und Frau, mit dem sie sich gegenseitig ein lebenslanges und ausschließliches Recht auf den Körper des anderen zur Vornahme zeugungsoffener Akte übertragen. Einziger rechtlich relevanter Zweck der Ehe war die Fortpflanzung³⁶.

Dieses letztlich mittelalterliche Ehemodell war von der damaligen Lebensgestalt der Ehe bereits überholt³⁷. Die ökonomische und gesellschaftliche Umwälzung der Lebensverhältnisse durch die Industrialisierung hatte Beruf und Haushalt getrennt und der frühere Vielpersonenhaushalt tendierte zur Kernfamilie. Zudem geschah Statusvermittlung nicht mehr durch Geburt und Herkunft, sondern über individuelle Leistung. Die weniger gesicherte Lebensgeschichte fand in der Ehe ihr Refugium. So war Raum und Bedarf entstanden für eine eigenständige Paarbeziehung in der Ehe.

Parallel hatte sich das Eltern-Kind-Verhältnis gewandelt: Wo die Ehe von der Produktion entlastet war, konnten sich Kindheit und Jugend als eigene

³⁴ Nach J. 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“, vgl. *dies.*, Kontinuität 12.

³⁵ Vgl. Papst Johannes Paul II. (Hg.), Katechismus Nrn. 1601-1664.

³⁶ Vgl. zum Eheverständnis nach altem CIC und vorkonziliarem Lehramt N. Lüdecke, Eheschließung 56-258.

³⁷ Zum Folgenden vgl. *ders.*, Ausschluß 125-130.

Lebensphase entfalten. Aus der Ehe als Fortpflanzungsgemeinschaft wurde eine Instanz zur Kindererziehung. Sie wurde in einer leistungsorientierten Gesellschaft als Instrument der sozialen Platzierung des Nachwuchses immer wichtiger.

Dieser Gesamtbereich der persönlichen Beziehungen war im katholischen Ehemodell rechtlich irrelevant. Er gehörte zum *bene esse*, nicht zum *esse* der Ehe. Um es auf den Punkt zu bringen, konstruierte der italienische Jurist A. C. Jemolo in didaktischer Absicht ein keineswegs unrealistisches Beispiel. Sizilien: Ein Mann heiratet eine Frau – aber: nicht aus Liebe oder um eine Familie zu gründen, sondern aus Rache (*vendetta*). Seine Frau will er büßen lassen, was ihre Verwandten ihm und seiner Familie an Leid zugefügt haben. Der Mann im Jemolo-Szenario wollte Kinder, wollte seiner Frau sexuell treu sein und seine Rache lebenslang auskosten. Eine kirchenrechtlich gültige, also rechtlich vollständige Ehe. Jemolos Kalkül war: Wenn die Kirche eine solche aus Rache geschlossene Ehe als gültig ansah, dann musste an der zugrunde liegenden Konzeption etwas falsch sein und das müsse auch kirchenamtlich eingesehen werden. Bis zum II. Vatikanum versuchte das Lehramt gleichwohl, die Lebensgestalt durch Einschärfung des traditionellen Modells in die Ordnungsgestalt rückzupassen.

Auf dem Konzil, dem zweithöchsten kirchlichen Lehramt, machten sich viele Bischöfe auf die Suche nach der personalen Leerstelle im Ehesystem. Mittels einer konsequenten Perspektive von den Personen und ihrer Liebe her fanden sie es – jedenfalls nach begründetem Auslegungsvorschlag³⁸ – der Sache nach im Gattenwohl, im *bonum coniugum*, das sie gleichrangig und eigenständig neben die Fortpflanzung setzten.

Das geltende Recht bezeichnet die Ehe mit einem neuen umfassenden Gesamtbegriff als *consortium totius vitae*. Diese umfassende Schicksalsgemeinschaft ist nicht nur auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen ausgerichtet, sondern auch auf das Wohl der Gatten. Kanonisten sahen es auch rechtlich gleichgeordnet. Sein Ausschluss hätte genauso zur Ungültigkeit der Ehe führen müssen wie der Kinderausschluss. Ein so fortentwickeltes Eheverständnis hätte den Vendetta-Fall ad acta legen können.

Das kirchliche Lehramt und in seinem Gefolge die höchstrichterliche kirchliche Rechtsprechung legen das Konzil und den Codex anders aus³⁹. Mit dem Konzil wird die eheliche Liebe betont. Aber diese Liebe ist bereits vorgängig bestimmt von der Natur des Geschlechtsaktes. Weil nach kirchlicher Lehre der naturbelassene Geschlechtsakt wesentlich zeugungsoffen und nur als solcher ein personaler und wirkliche Liebe ausdrückender Akt ist und es nach päpstlicher Lehre sittlich ohne Ausnahme verboten ist, diese unitive Dimension von der prokreativen zu trennen, gilt auch für die Hinordnungen der Ehe auf Partnerwohl und Elternschaft: Um Liebe und Partnerwohl kann es nur gehen, wo die intentionale Offenheit für Elternschaft

³⁸ Vgl. *ders.*, Eheschließung 714-870.

³⁹ Vgl. exemplarisch *Papst Johannes Paul II.* (Hg.), Katechismus Nr. 1664 mit der Betonung der traditionellen altkodikarischen Wesensstris: Einheit, Unauflöslichkeit, Bereitschaft zur Fruchtbarkeit.

gegeben ist. Das Partnerwohl und mit ihm die Ehe insgesamt bleiben wie früher finalisiert auf die Nachkommenschaft⁴⁰.

Der Papst als Lehrer und Gesetzgeber interpretiert authentisch, was das Konzil sagen wollte und was nicht⁴¹. Die konziliare Ehe-theologie ist nur ein Anwendungsbeispiel für diesen Zusammenhang. Was in der Theologie als doktrinale Fortentwicklung verstanden wurde, hat der Papst auf eine sensiblere Vortragsweise der in diesem Punkt unveränderten Ehelehre beschränkt.

b) Verzicht auf explizite Binnenhierarchie

Geändert hat sich die *Darstellung* der Binnenbeziehung der Ehe. Der traditionelle explizite Vorrang des Mannes fiel bei der Redaktion der Konzilslehre über die Ehe (GS 48-52) recht früh heraus⁴². Sie akzentuiert 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 berechnete gesellschaftliche Hebung der Frau in keiner Weise beeinträchtigt werden. Dabei wiegt das unscheinbare Attribut „berechnete“ schwer: Es markiert den Vorbehalt der Geschlechterdifferenzierung und etwaiger Konsequenzen. Das Lehramt legt ihn aus. Einen Gleichberechtigungsgrundsatz hat das Konzil nicht formuliert.

Nach geltendem Kirchenrecht kommt den Partnern in allem, was die eheliche Lebensgemeinschaft angeht, gleiches Recht und gleiche Pflicht zu (c. 1135). Die Reichweite dieser Feststellung ergibt sich aus den Konsequenzen der Geschlechterkomplementarität für die Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche.

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 erniedrigen⁴³. 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

⁴⁰ Vgl. in diesem Tenor *Papst Johannes Paul II.*, Apostolisches Mahnschreiben *Familiaris Consortio* vom 22. November 1981. Der Titel ist Programm – es geht nicht um das *consortium matrimoniale*, sondern um die ehebasierte Familie. Vgl. in diesem Sinne anschaulich die Kommentare in *N. und R. Martin (Hg.)*, Familie.

⁴¹ Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, Interview vom 16. Oktober 2005: Die vielen Dokumente seines Vorgängers stellten „ein sehr reiches Erbe dar, das in der Kirche noch nicht ausreichend umgesetzt ist. Ich sehe eine meiner existentiellen und persönlichen Sendungen darin, nicht viele neue Dokumente zu veröffentlichen, sondern darauf hinzuwirken, dass diese Dokumente umgesetzt werden, denn sie sind ein sehr reicher Schatz, sie sind die authentische Interpretation des II. Vaticanums. Wir wissen, dass der Papst der Mann des Konzils war, der den Geist und den Buchstaben des Konzils innerlich aufgenommen hatte und uns mit diesen Texten verstehen lässt, was das Konzil wirklich wollte – und was es nicht wollte. Er hilft uns, wirklich Kirche unserer Zeit und der Zukunft zu sein.“ In kanonistischer Sicht vgl. *N. Lüdecke*, Codex, bes. 229-237.

⁴² Vgl. die Texte und ihre Entwicklungsstadien sowie die sie begleitenden Diskussionen in der Konzilsvorbereitung und auf dem Konzil bei *N. Lüdecke*, Eheschließung 329. 367-372. 419f. 600f. 629. 682.

⁴³ Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, *Familiaris Consortio* Nr. 25.

Mitglieder der Familie zu gewährleisten⁴⁴. Dass Gott die Frau aus dem Mann geschaffen habe, weise auf eine besondere Verantwortlichkeit des Mannes für das Gleichgewicht der ehelichen Gemeinschaft hin⁴⁵. Auf dieser Basis wird nach wie vor ein Letztentscheidungsrecht des Mannes als erforderlich vertreten, falls Partner sich nicht einigen können.⁴⁶

III Gesellschaftliche Konsequenzen

1. Eingeschränkte Rollenwahl

Die eheliche Gleichberechtigung ist orientiert durch das vom kirchlichen Lehramt verbindlich bestimmte Wesen der Frau. Dieses Wesen der Frau, ihr „Genius“⁴⁷, macht sie in Familie und Gesellschaft überall dort unersetzlich, wo es um Beziehungen und Sorge um den anderen geht. Dabei sind Familie und Gesellschaft nicht gleichrangige und alternative Verwirklichungsorte des Frauseins. 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 Bedacht zu nehmen.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. *ders.*, Ansprache vom 30. Juli 1980, 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 piuttosto 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).

⁴⁶ Vgl. *G. Eisenring*, *Gemeinschaft* 76 sowie noch deutlicher der bekannte Moraltheologe und -philosoph und Mitbegründer des sogenannten „New Natural Law“ *G. Grisez*, *Way* 614-632. Dass frühere Päpste den Gehorsam der Frau betonten, Papst Johannes Paul II. aber die gegenseitige Unterordnung, dürfe 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. ebd. 614f.; 626). Jedem Familienmitglied komme in seinem Bereich eine Autorität zu. Beim *decision making* komme dem Mann aber eine besondere Rolle zu. In bestimmten Fällen solle er entscheiden, die Frau mit den Kindern gehorchen. In Dringlichkeitsfällen sei dies als Regel gefordert. Größe, Stärke, Aggressivität und Erfahrung des Mannes in der außerhäuslichen Welt begründeten seinen Entscheidungsvorrang. 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. ebd. 629-632). Und nur der rechtmäßig, nicht aber selbstsüchtig ausgeübten Autorität des Mannes habe die Frau sich unterzuordnen (vgl. ebd. 617f.). Kritisch zu Grisez und seiner Schule jetzt *N. Bamforth*, *D. A. J. Richards*, *Religion*, bes. 232-236.

⁴⁷ Ihn sieht *Heimbach-Steins*, Dokument 445 im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre rhetorisch zelebriert.

„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“⁴⁸.

Ist das nicht Diskriminierung? In den modernen Rechtsordnungen sind doch auf der Grundlage der Menschenrechte Gleichheit in der Würde (substantielle Gleichheit) und rechtlich-politische Gleichstellung (funktionelle Gleichheit) notwendig verknüpft⁴⁹. Die Gleichheitsidee konkretisierte sich auch in der Bindung der staatlichen Gewalten an die Gleichheit aller vor dem Gesetz (*Rechtsanwendungsgleichheit*) wie im Gesetz (*Rechtssetzungsgleichheit*). Der Gleichheitsgrundsatz verbietet willkürliche Ungleichbehandlungen⁵⁰. Zu den „standardisierten“ Gerechtigkeitsregeln über relevante Unterscheidungen⁵¹ gehört, eine rechtliche Ungleichbehandlung nicht an das Geschlecht zu knüpfen, außer sachliche Gegebenheiten forderten dies ausnahmsweise⁵². Dazu werden Gründe, die auf unterschiedliche Funktionen der Geschlechter abheben, nicht mehr gezählt. Sie seien nicht notwendige, historisch bedingte gesellschaftliche Rollenverteilungen (Stichwort: „soziales Geschlecht“)⁵³.

Die römisch-katholische Kirche teilt dieses Gleichheitsverständnis nur begrenzt. Daher wird im kirchlichen Sprachgebrauch vorzugsweise nicht von Gleichberechtigung, sondern von Gleichwertigkeit gesprochen. Nach der verbindlichen Auslegung des göttlichen Plans zur Anthropologie sind auch in Staat und Gesellschaft Gleichwürdigkeit und Gleichberechtigung nicht strikt verbunden. Die Gleichwürdigkeit von Mann und Frau als Person umgreift deren ontologische Verschiedenheit. Sie bestimmt auch die soziale Funktion (Rolle) der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche.

Nach dem kirchlichen Verständnis der göttlich verfügbaren Gleichheit (8a,b)⁵⁴ muss – anders als etwa die Hautfarbe – auch im Staat die Geschlech-

⁴⁸ L. Grygiel, Identität 118.

⁴⁹ Vgl. W. L. Bühl, Gleichheit I. Gleichheit und Gemeinwohl, in: StL7 2, 1065-1068, 1065.

⁵⁰ Vgl. G. Dürig, Gleichheit II. Gleichheit als rechtliches Problem, in: StL7 2, 1068-1073, 1068; D. Hesselberger, Grundgesetz 77f.; R. Weber-Fas, Wörterbuch 18f.

⁵¹ Vgl. H. Petzold-Pereira, Égalité 134. 135f.

⁵² Vgl. D. Hesselberger, Grundgesetz 79f. Für die internationale Ebene vgl. F. Hafner, Kirchen 81-106.

⁵³ Ohne weiteres von biologischen und funktionalen Gründen sprechen noch G. Dürig, Gleichheit II, in: StL7 2, 1068-1073, 1072 und R. Weber-Fas, Wörterbuch 153f.; D. Hesselberger, Grundgesetz 78f. nennt nur den biologischen Geschlechtsunterschied als relevant. Zur Entwicklung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hin zur Überbrückung auch der Diskrepanz zwischen rechtlicher Gleichstellung und sozialer Wirklichkeit vgl. H. Berger-Kerkhoff, Grundrecht 183-205, bes. 185-188.

⁵⁴ Zur Gleichheit aller Gläubigen nach c. 208 vgl. N. Lüdecke, Bemerkungen.

terrolle 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. Frauenspezifische gesellschaftliche und ökonomische Regeln gehören in amtlicher Sicht nicht zu den „*ungerechten* geschlechtlichen Diskriminierung(en)“ (14d; Hervorhebung N. L.), die sozialpolitisch zu bekämpfen wären. Nein, sie fördern die *rechte* Zusammenarbeit der Geschlechter⁵⁵. Illustrierend auf die „Krippendebatte“ in Deutschland angewendet, bedeutet dies: Eine verheiratete gut situierte Frau, die nicht erwerbstätig sein muss, ihrem Beruf aber gern auch während der ersten drei Lebensjahre ihrer Kinder nachgehen möchte, hat auf der Grundlage der kirchenamtlich verbindlichen theologischen Anthropologie nicht das gleiche Recht dazu wie ihr Mann⁵⁶.

Aus kirchlicher Sicht muss auch im Staat Gleichwertigkeit nicht Gleichberechtigung zur Folge haben⁵⁷. 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)⁵⁸ – ebenso wenig wie die USA und die islamischen Staaten⁵⁹. Es gilt: Ob und inwiefern eine ungerechte Diskriminierung vorliegt, beurteilt die kirchliche Autorität.

2. Geschlechterpolitische Verantwortung der Gläubigen

Trotz ihres Status als *global player* mit Völkerrechtssouveränität⁶⁰ weiß die kirchliche Autorität, dass ihr Anspruch auf Weisungsgewalt sich gegenüber Staat und Politik faktisch auf moralische Appelle reduziert. Seit das Volk zum Souverän geworden ist, braucht sie zur politischen Umsetzung die Laien.

Eheleute sind daher verpflichtet, ihre Kinder nach der kirchlichen Lehre zu erziehen (c. 226 § 2). Sie sollen solche Einrichtungen, insbesondere Schu-

⁵⁵ Dem entspricht, dass bereits die Botschaft der Bischofssynode von 1971 *De iustitia in mundo* unter der Überschrift „Verwirklichung der Gerechtigkeit“ für die Frauen im gesellschaftlichen Leben und in der Kirche nicht – wie noch in einem Entwurf – einen Anteil an Verantwortung und Beteiligung forderte, der denen der Männer gleich ist, sondern den den Frauen „gebührenden“ Anteil, vgl. AAS 63 (1971) 923-942, 933 sowie *M. Agudelo*, Aufgabe 302.

⁵⁶ 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. *G. Grisez*, *Way* 617f. Muss eine Frau allerdings wochenlang beruflich unterwegs sein, sollte sie ihren Karrierewunsch nicht ohne Zustimmung des Mannes verfolgen, vgl. ebd. 626.

⁵⁷ Dabei gelte: „Gott, der den Menschen als Mann und Frau geschaffen hat, der die Ehe und die Familie eingerichtet und die Gesetze, die die Moral lenken, erlassen hat, ist zu keiner Ungerechtigkeit fähig. Daher haben die Frauen von einer Kultur, die die Verschiedenheit zwischen Männern und Frauen erfasst und respektiert, nichts zu fürchten“, *D. O’Leary*, Frage 12. Die katholische Kirche sah bei der Familienrechtsreform 1976 keinen Anlass, sich für die Streichung des Familienvorbehalts beim Recht der Frau auf Erwerbstätigkeit (vgl. o. Fn. 15) einzusetzen.

⁵⁸ Vgl. *A. van der Helm*, *Femme* 39f.

⁵⁹ Vgl. *U. Gerhard*, *Menschenrechte*, bes. 433-435 sowie zur muslimischen Argumentation im Geschlechterdisput *D. Dendani*, Gleichwertigkeit.

⁶⁰ Vgl. *H. Schwendenwein*, *Papst* 346.

len, für ihre Kinder wählen, die vor Ort besser für die katholische Erziehung sorgen (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 Gesellschaft und die Geschlechtlichkeit.“⁶¹ Laien sind verpflichtet, durch vorbildliches Leben und politisches Engagement die Gesellschaft moralisch zu erneuern (c. 225 § 2)⁶², auch und gerade in geschlechterpolitischen Fragen. Dazu haben sie ihre bürgerlichen Freiheiten zu gebrauchen, sich dabei aber immer gehorsam nach der vom Lehramt vorgelegten Lehre zu richten (c. 227). Erst 2003 hat die Kongregation für die Glaubenslehre dies in ihrer lehrmäßigen Note zum Verhalten der Katholiken im politischen Leben eingeschränkt und exemplarisch konkretisiert⁶³.

IV Ekklesiologische Funktion der Geschlechtertypologie

Wie kann die von der Sünde verwundete Geschlechterbeziehung friedlich geheilt werden? Gott und Israel wurden ihrem Wesen nach als Bräutigam und Braut verstanden (9). Dabei steht die Braut für das beide Geschlechter umfassende Kollektiv. Dieses Kollektiv werde neutestamentlich im Frausein Marias vergegenwärtigt. Gott habe sich im Mann Jesus inkarniert, damit wir ihn als Verkörperung des Bräutigams Israels und damit die Liebe Gottes zu seinem Volk erkennen können (10a).

Unter Berufung auf Paulus werden Ekklesiologie und Geschlechterverhältnis miteinander verbunden. Zum einen vergegenwärtigt sich in jeder und jedem Getauften die Kirche als Braut Christi. Zum anderen bezieht Paulus die ursprüngliche Verbindung von Mann und Frau auf das Verhältnis von Christus und Kirche (10e). Die Kongregation stellt 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)⁶⁴, 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)⁶⁵.

⁶¹ Vgl. *Päpstlicher Rat für die Familie*, Vorbereitung Nr. 35.

⁶² Vgl. *Papst Benedikt XVI.*, Ansprache vom 3. Dezember 2005 sowie *Papst Johannes Paul II.*, *Christifideles laici* Nr. 42.

⁶³ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Note 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 (EV 73) zulässig, solange dadurch der persönliche Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt nach außen nicht in Frage steht.

⁶⁴ Zum Schicksal des Bibelbelegs in der Textgeschichte zu c. 208 vgl. N. Lüdecke, *Bemerkungen* 78-80.

⁶⁵ Um die vitale Bedeutung der Geschlechterverschiedenheit für Selbstverständnis und Selbsterhaltung der römisch-katholischen Kirche zu verstehen, kann eine – hier nicht leistbare – intensivere Befassung mit dem Symbolzusammenhang „Ehe/Familie – Hauskirche – Bräutlichkeit – Hochzeitlichkeit“ hilfreich sein. In ihm drückt sich das gegenseitige Verweisungs- und Erhellungsverhältnis von Ehe und Kirche aus, kann deutlich werden, dass Geschlechterordnung und Gesellschafts- wie Kirchenordnung miteinander verwoben sind. Vgl. dazu am

1. Legitimation der Geschlechterhierarchie

Die Rolle der Frau in der Kirche wird so besser verständlich. Die Kirche versteht sich seit jeher als von Christus gezeugt und in Liebe an ihn gebunden. Das wird fassbar in Maria (15b). Ihr Hören, Aufnehmen, ihre Demut, Treue, Erwartung und Lobpreis spiegeln das weibliche Wesen der Kirche (15b,c und 16b). Jeder Christ ist dazu berufen (16b). Die Frau lebt jene Haltungen „mit besonderer Intensität und Natürlichkeit“ (16b). Ihre einzigartige kirchliche Rolle besteht darin, allen Gläubigen die Kirche als Braut Christi und Mutter der Gläubigen gegenwärtig zu halten (16b). Das macht auch verständlich, dass nur Männer die Priesterweihe empfangen können (16c). Denn Priester agieren *in persona Christi capitis*. Das fundiert die spezifische hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche. Die Taufe begründet die Gleichheit aller in der Würde vor Gott. Weihe und Geschlecht begründen gottgewollte rechtliche Ungleichheiten in der Kirche.

Die geweihten Männer, der Klerus, und die Laien sind in der römisch-katholischen Kirche als zwei Stände scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen. Die Gleichheit in der Würde splittet sich ohne legitimatorische Rückbindung auf in *potestas* und *non potestas*. Was die Logik der ständischen Gliederung an rechtlicher Ungleichheit fordert, kann mit noch so wohlgeformter konziliarer oder nachkonziliarer theologischer Gleichheitsrhetorik nicht überbrückt werden. Rechtlich *ist* der Klerikerstand der Leitungs- oder Führungsstand mit Ständesvorrechten vor allem in Bezug auf die Leitungsgewalt und auf die verbindliche Lehre.

Auch innerhalb der Stände herrscht Ungleichheit. Kleriker gehören unterschiedlichen Stufen in der Weihe- und Jurisdiktionshierarchie an. Das Dogma von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen hierarchisiert den Laienstand. 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. Insofern ist der ständische Aufbau der Kirche *rechtlich* eine Geschlechterhierarchie⁶⁶. Auch darüber hinaus kann die kirchliche Autorität geschlechtsspezifische Gesetze erlassen oder neutral formulierte nach Geschlechtern verschieden anwenden.

Beispiel der vorkonziliaren theologischen Debatte um eine personaleres Eheverständnis S. A. Ross, *Bride* 347. 358-361 sowie L. Vascovics, *Thesen* 72-76.

⁶⁶ Wenn U. Beck, *Risikogesellschaft* 194 die gegenwärtige gesellschaftliche Neuordnung der Geschlechter kennzeichnet als Freisetzung „aus den zur Natur verklärten ständischen Schalen des Geschlechts“, dann wird angesichts der katholisch unaufgebbaren Verbindung von Stände- und Geschlechterhierarchie deutlich, wie notwendig die Amalgamierung von theologischer Anthropologie und Ekklesiologie ist.

2. Reproduktion des Führungsstandes

Die für die Ehe zentrale Bereitschaft zur Fruchtbarkeit ist zugleich eine besondere Weise, wie Eheleute ihre Pflicht erfüllen, am Aufbau des Gottesvolkes mitzuwirken (c. 226 § 1). Zur ekklesiologischen Bedeutung der Laien und insbesondere der Frauen gehört die physische und erzieherische Bereitstellung von *manpower*, die Gestaltung von Glaubensbiotopen für geistliche Berufungen, damit der klerikale Führungsstand sich durch Kooptierung von Männern reproduzieren kann. Geschlechterarrangement und ehebasierte Familie sind auch in diesem Sinne höchst sozial und ekklesial bedeutsam⁶⁷.

Zusammenfassung: Es war einmal?

1. Gottes Plan für das Geschlechterverhältnis in und außerhalb der Ehe ist auch Staat und Gesellschaft vorgegeben und wird vom Papst verbindlich ausgelegt.
2. Der Plan sieht vor: Gott hat allen Menschen die gleiche Personwürde, aber unterschiedliche Geschlechtercharaktere verliehen, in denen sich diese gleiche Würde je anders verwirklicht.
3. 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 Ausdruck⁶⁸. Aus einer bestimmten Wahrnehmung der Struktur des ehelichen Aktes ergibt sich das katholische Ehemodell in seiner bleibenden Fortpflanzungsfinalisierung.
4. Aus diesen geschlechterkonstitutiven Prävalenzen ergeben sich prävalente Rollenzuschreibungen. 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.
5. 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 Führende oder Folgsame, Frauen ausschließlich Folgsame.
6. Dass diese Verschiedenheit aus einer polaren Geschlechtertypologie subordinatorisch in einen expliziten Männerprimat in der ehelichen Binnenstruktur mündet, war einmal. Geblieben ist eine für den staatlichen Bereich

⁶⁷ Dass diese Bedeutsamkeit faktisch prekär ist, wird deutlich bei M. N. Ebertz, „Koalition“ 123-138, bes. 137f. Das katholisch-normative ehebasierte Familienmodell tendiert dahin, ein Minderheitenmodell zu werden, und immer weniger Familien sind zu einer qualitativ spezifisch kirchlichen Sozialisation und Erziehung des Nachwuchses in der Lage. Diese empirischen Fakten können dort, wo es um katholische Essentials im lehramtlichen Verständnis geht, gleichwohl die kirchliche Autorität nicht zur Umordnung veranlassen, sondern allenfalls zur Intensivierung ihrer Einordnungsforderungen und -appelle an die Gläubigen.

⁶⁸ Vgl. etwa Papst Johannes Paul II., *Mulieris dignitatem* Nr. 27 mit Anm. 55.

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 werden⁶⁹.

7. 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.

8. Deshalb sind katholische Gläubige gefordert, die lehramtliche Position und ihre rechtlichen Konsequenzen so 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.

9. Die Zeit drängt: „Frauen, nicht der Klerus, bestimmen, woran die nächste Generation glaubt“⁷⁰. Denkbar ist etwa eine tiefere theologische Durchdringung mit Hilfe jener Theologen, die in Sachen Geschlechteranthropologie und Ekklesiologie im Lehramt selbst gegenwärtig sind⁷¹, oder eine Vermittlungsoffensive für den vom vorigen Papst angeregten und von seiner Kurie seit längerem weltweit propagierten „neuen Feminismus“. Er soll den „traditionellen Feminismus“ der 1970er und 1990er Jahre ablösen⁷².

10. Die Bischöfe können die katholischen Politiker und Politikerinnen anhalten, ihrer Pflicht zur Verwirklichung einer evangeliumsgemäßen politischen Gestaltung des Gemeinwesens auch in der Frage der recht verstandenen Eigenart und Gleichheit der Geschlechter treu und intensiv nachzukommen. Initiativen und Bewegungen, die sich der Förderung des rechten Geschlech-

⁶⁹ So sieht C. Schnabl, Gleichheit 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 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. ebd. 151, drohe die „Unterordnungsfalle der Differenz“, vgl. ebd. 157.

⁷⁰ Vgl. T. Reese, Vatikan 381.

⁷¹ So etwa Hans Urs von Balthasar. In Anerkennung seiner Vorarbeiten widmet sich schon seit langem K. Lehmann, Mann 76-92 der Vermittlung eines recht verstandenen Polaritätsmodells der Geschlechter. Vgl. außerdem S. Greiner, Würde 285-297 und das Themenheft „'Als Mann und Frau ...' Über die Geschlechtlichkeit“ der IKZ Communio 35 (2006) H. 4 sowie die zu Unrecht übersehene kritische Analyse von R. Zwank, Geschlechteranthropologie.

⁷² Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium Vitae* v. 25. März 1995, Nr. 99a sowie P. Snyder, Féminisme 313-324; M. M. Schumacher (Hg.), Femmes sowie J. H. Matlárý, Blütezeit. Kritisch zum katholischen Feminismus T. Beattie, Feminism 19-32. Für eine materialreiche Analyse verschiedener Phasen, Orte und Themen des feministischen Diskurses vgl. N. Parpart, Geschlecht sowie für eine aktuelle Bestandsaufnahme U. Gerhard, Feminismus heute?

terverhältnisses widmen, sollten sich kirchenamtlicher Unterstützung gewiss sein dürfen⁷³.

Ausblick

Wer die kanonistische Brille wieder absetzt, wird sich möglicherweise die Augen reiben und fragen: Wie geht frau damit um? Auf jeden Fall sind drei – konkret in sehr verschiedener Ausprägung anzutreffende – Varianten erkennbar:

1. Der kämpferisch-emanzipatorische Weg transzendiert das 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. Esthar Vilar etwa hat die katholischen Frauen aufgerufen, entweder mit dem Jammern aufzuhören und öffentlich zu erklären, dass sie sich nicht als diskriminiert betrachten, weil das von Gott so gewollt ist, und dass sich alle anderen gefälligst da heraushalten sollen. Oder aber sie sollen als die Mehrheit ihr Schicksal endlich selbst in die Hand nehmen: „Katholikinnen aller Länder vereinigt euch!“⁷⁴ 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“⁷⁵. Hier ist der Seelsorger gefragt, nicht der Kanonist.

⁷³ 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“, URL: <<http://www.marianische-liga.de/statuten.html>> (eingesehen am 7. Dezember 2009) sowie das Bemühen um die angemessene theologische Anthropologie bei C. Ohly, Mensch.

⁷⁴ E. Vilar, *Katholikinnen* 19. 41.

⁷⁵ H. Barion, *Tragweite* 310.

Letztlich handelt es sich um eine uneingestandene oder anonyme Identifikation⁷⁶.

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“⁷⁷.

Literatur

Quellen

- Codex Iuris Canonici, Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer⁵2001.
- Papst Leo XIII., Enzyklika *Sapientiae Christianae* vom 10. Januar 1890, in: ASS 22 (1889/1900) 385-404 (dt. in Auszügen: A. Rohrbasser [Hg.], Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., Freiburg/Schweiz 1953, 551-558).
- Papst Johannes Paul II. (Hg.), Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993.
- Ders., Enzyklika *Evangelium Vitae* vom 25. März 1995, in: AAS 87 (1995) 401-522 (dt.: VAS 120).
- Ders., Apostolisches Mahnschreiben *Familiaris Consortio* vom 22. November 1981, in: AAS 74 (1982) 81-191 (dt.: VAS 33).
- Ders., Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* vom 15. August 1988, in: AAS 80 (1988) 1653-1729 (dt.: VAS 86).
- Ders., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici* vom 30. Dezember 1988, in: AAS 81 (1989) 393-521 (dt.: VAS 87).
- Ders., Brief an die Familien vom 2. Februar 1994, in: AAS 86 (1994) 868-925 (dt.: VAS 112).
- Ders., Ansprache vom 30. Juli 1980 bei der Generalaudienz in Castel Gandolfo, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II III,2 (1980) 311-314.
- Ders., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, hg. v. V. Messori, Hamburg³1994.
- Papst Benedikt XVI., Interview vom 16. Oktober 2005 anlässlich seines Besuchs in Polen, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/october/documents/hf_ben_xvi_spe_20051016_polish-television_ge.html> (eingesehen am 7. Dezember 2009).
- Ders., Ansprache vom 3. Dezember 2005 beim Ad-limina-Besuch der zweiten Gruppe polnischer Bischöfe, in: OR(D) 36 (2006) Nr. 1 vom 6. Januar 2006, 10.
- Ders., Ansprache vom 12. Februar 2007 bei der Audienz für Teilnehmer am Internationalen Kongress der Päpstlichen Lateranuniversität über das Naturrecht, in: OR(D) 37 (2007) Nr. 8 vom 23. Februar 2007, 9.
- Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: AAS 58 (1966) 1025-1120.

⁷⁶ Vgl. zum Umgang von Frauen mit kognitiven Dissonanzen zwischen erwarteter und gelebter Frauenrolle aus soziologischer Sicht M. N. Ebertz, Frauen 9-11 sowie W. Hoff, Kirche.

⁷⁷ M. Liminski, Zuhause 12. Dort weitere 49 Beispiele für Selbstdefinitionen der Frau innerhalb des kirchlich ausgelegten göttlichen Dispositionsrahmens.

- 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: AAS 96 (2004) 359-370 (dt.: VAS 158).
- Dies.*, 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: AAS 96 (2004) 671-687 (dt.: VAS 166).
- Päpstlicher Rat für die Familie*, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe, 13. Mai 1996, Città del Vaticano 1996 (auch: VAS 127).
- Ders.*, Ehe, Familie und Faktische Lebensgemeinschaften, 26. Juni 2000, Città del Vaticano 1996.
- Bischofssynode 1971*, Botschaft *De iustitia in mundo*, in: AAS 63 (1971) 923-942.
- Die deutschen (Erz-)Bischöfe*, Hirtenwort zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechtes vom 25. Januar 1953, in: ABl. Köln 93 (1953) 92-101.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft vom 21. September 1981 (DDB 30), Bonn 1981.

Sekundärliteratur

- La donna nella società e nella Chiesa, in: CivCatt 155 (2004), 451-460.
- „Als Mann und Frau ...“. Über die Geschlechtlichkeit, Themenheft (Juli-August) der IKZ Communio 35 (2006) H. 4, 319-369.
- M. Agudelo, Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau, in: Conc(D) 16 (1980) 301-306.
- M. Ahlenbeck, Gender Mainstreaming – Instrument der Kirchen Europas? Gender Mainstreaming – Definition und Rechtsgrundlagen, in: BuL 77 (2004) 115-117.
- N. Bamforth, D. A. J. Richards, Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law, Cambridge/New York/Melbourne 2008.
- H. Barion, Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts, in: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn u. a. 1984, 285-322.
- T. Beattie, New Catholic Feminism. Theology and Theory, London u. a. 2006.
- U. Beck, Risikogesellschaft, Frankfurt a. M. 1986.
- H. Berger-Kerkhoff, Das Grundrecht auf Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland, in: J. Kokott, B. Rudolf (Hg.), Gesellschaftsgestaltung unter dem Einfluß von Grund- und Menschenrechten. Beiträge zur interdisziplinären Tagung der Association des Auditeurs de l'Academie Internationale de Droit Constitutionnel (Nomos-Universitätschriften Recht / Düsseldorfer rechtswissenschaftliche Schriften 12), Baden-Baden 2001, 183-205.
- J. Burggraf, Johannes Paul II. und die Berufung der Frau, in: S. O. Horn, A. Riebel (Hg.), Johannes Paul II. Zeuge des Evangeliums, Würzburg 1999, 322-335.
- Dies.*, Kontinuität und Fortschritt im Hinblick auf „Mulieris dignitatem“, in: OR(D) 35 (2005) Nr. 7 vom 18. Februar 2005, 11f.
- D. Dendani, Gleichwertigkeit oder Gleichheit der Geschlechter? Die islamischen Standpunkte, in: J. Kokott, B. Rudolf (Hg.), Gesellschaftsgestaltung unter dem Einfluß von Grund- und Menschenrechten. Beiträge zur interdisziplinären Tagung der Association des Auditeurs de l'Academie Internationale de Droit Constitutionnel (Nomos-Universitätschriften Recht / Düsseldorfer rechtswissenschaftliche Schriften 12), Baden-Baden 2001, 127-145.
- Die Hessische Landesregierung (Hg.)*, „Ein Glücksfall für die Demokratie“. Elisabeth Selbert (1896-1986). Die große Anwältin der Gleichberechtigung, Frankfurt a. M. 1999.
- M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg-Basel-Wien 2002.

- Ders., Die „Koalition“ von Familie und Kirche – Ein Auslaufmodell? Soziologische Aspekte, in: B. Jans, A. Habisch, E. Stutzer (Hg.), Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale. FS M. Wingen, Grafschaft 2000, 123-138.
- Ders., Frauen und die katholische Kirche in Deutschland, in: M. Klöcker, U. Two-ruschka (Hg.), Handbuch der Religionen, Landsberg/Lech seit 1997 (Stand: 16. Ergänzungslieferung 2007), II.-1.2.8, 1-15.
- G. Eisenring, Die eheliche Gemeinschaft und das Kindesverhältnis in der katholischen Rechtsordnung. Beitrag zu einem Systematisierungsversuch eines Familienrechts in der Kirche (FVKS 35), Freiburg/Schweiz 1992.
- M. Estor, Frauenrechte verwirklichen. Die Pekinger Weltkonferenz der Vereinten Nationen, in: HerKorr 49 (1995) 583-587.
- A. Foitzik, UNO: Weltfrauenkonferenz unter schwierigen Vorzeichen, in: HerKorr 49 (1995) 523-525.
- U. Gerhard, Die Menschenrechte der Frau unter religiösem Vorbehalt, in: I. Riedel-Spangenberg (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. FS H. Schüngel-Straumann, Paderborn u. a. 2006, 429-441.
- Dies., Feminismus heute? *Situationsbeschreibung, Erreichtes, Unerreichtes*, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Feministische Theologie. Wo steht sie? Wohin geht sie? Eine kritische Bilanz (Theologie interdisziplinär 5), Neukirchen-Vluyn 2008, 14-27.
- S. Greiner, Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: K. Lehmann u. a. (Hg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 285-297.
- G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus 2: Living a Christian Life*, Quincy/Illinois 1993.
- L. Grygiel, Identität der Frau und Weiblichkeit der Kirche, in: Laien heute 32/33 (1989/90) 112-121.
- F. Hafner, Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte (FVKS 36), Freiburg/Schweiz 1992.
- E. Hartlieb, Nicht mehr im Gestus der Abgrenzung. Trends und Entwicklungen der Feministischen Theologie, in: HerKorr 58 (2004) 517-520.
- M. Heimbach-Steins, Ein Dokument der Defensive. Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Genderdebatte, in: HerKorr 58 (2004) 443-447.
- A. van der Helm, La femme dans l'Église catholique: Un statut marginalisant, in: RDC 46 (1996) 37-52, 39f.
- D. Hesselberger, *Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung*, Bonn ⁵1988.
- W. Hoff, „Kirche ... ist irgendwo so ein geschützter Raum“. Weiblichkeitskonstruktionen in den Berufsstrukturen der katholischen Kirche, in: I. Lukatis, R. Sommer, C. Wolf (Hg.), Religion und Geschlechterverhältnis (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 4), Opladen 2000, 181-192.
- M. Klöcker, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991.
- E. Kuchtner, Die Stellung der Frau im neuen Eherecht, in: Akademie der Diözese Rottenburg (Hg.), Die Stellung der Frau im neuen Eherecht (BNKW 32/33), Rottenburg 1985, 3-16, 4f.
- K. Lehmann, Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen, in: Ders., Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen, Freiburg i. Br. u. a. 1993, 76-92.
- M. Leitner, *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderborn 1907.
- J. Limbach, Die Frauenbewegung und das Bürgerliche Gesetzbuch, in: U. Battis, U. Schultz (Hg.), Frauen im Recht (Motive – Texte – Materialien 52), Heidelberg 1990, 1-23.
- M. Liminiski, Das Zuhause der Liebe. Offener Brief an meine Mutter Kirche, in: Dies. u. a., *Deine Dich liebende ... Briefe an Mutter Kirche*, Aschaffenburg ³1994, 12-14.

- N. Lüdecke, Der Ausschluß des *bonum coniugum*. Ein Ehenichtigkeitsgrund mit Startschwierigkeiten, in: DPM 2 (1995) 117-192.
- Ders., Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Verlautbarungen in päpstlicher Autorität (FzK 28), Würzburg 1997.
- Ders., Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“ in kanonistischer Auswertung (FzK 7), Würzburg 1989.
- Ders., Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für H. Müller (FzK 27), Würzburg 1997, 66-90.
- Ders., Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung“ des II. Vatikanischen Konzils?, in: H. Wolf, C. Arnold (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 4), Paderborn 2000, 209-237.
- Ders., Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: Ch. Grabenwarter, N. Lüdecke (Hg.), Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars (FzK 33), Würzburg 2002, 177-215.
- Ders., *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.
- N. und R. Martin (Hg.), Familie, werde, was du bist. Kommentare zu *Familiaris consortio*, Vallendar 1983 (it. Original: *La 'Familiaris consortio'*, Vatikanstadt 1982).
- A. D. Martino, Die Aktualität fraulicher Werte im gesellschaftlichen Leben, in: OR(D) 35 (2005) Nr. 4 vom 28. Januar 2005, 11f.
- J. H. Matlary, *Blütezeit. Feminismus im Wandel*, Augsburg 2001.
- K. Mörsdorf, Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, in: FamRZ 1 (1954) 25-30.
- Ders., Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in: StZ 151 (1952/53) 322-336.
- G. Müller-List, Gleichberechtigung als Verfassungsauftrag. Eine Dokumentation zur Entstehung des Gleichberechtigungsgesetzes vom 18. Juni 1957 (Dokumente und Texte 2), Düsseldorf 1996.
- C. Ohly, „Mensch, erkenne Deine Würde!“ XII. Katholisches Studentenforum (Pasinger Philothea) zur „Theologie des Leibes“ nach Papst Johannes Paul II., in: Klerusblatt 85 (2005) 185-187.
- D. O'Leary, Die Frage des „Gender“-Feminismus – Denkströmungen, die eine wirkliche Förderung der Frau verhindern, in: OR(D) 34 (2004) Nr. 34 vom 10. Dezember 2004, 11f.
- N. Parpart, *Geschlecht und Kontingenz. Zur Zerstreuung des anderen Geschlechts im Feminismus* (Schriften der Diskurswerkstatt Freiburg 1), Frankfurt a. M. 2000.
- H. Petzold-Pereira, *Égalité*, in: A.-J. Arnaud (Hrsg.), *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, Paris u. a. 1988, 134-137.
- I. Praetorius, Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als theologisches Problem, in: *Theologia Practica* 22 (1987) 136-145.
- T. van Rahden, Demokratie und väterliche Autorität. Das Karlsruher „Stichentscheid“-Urteil von 1959 in der politischen Kultur der frühen Bundesrepublik, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe, 2 (2005), H. 2, URL: <<http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Rahden-2-2005>> (eingesehen am 7. Dezember 2009).
- I. Raming, Zur Situation der Frauen in der katholischen Kirche - Strategien zur Veränderung, in: *Frauen und Macht. Dokumentation der 1. Deutschen Frauensynode*. 22. bis 24. April 1994, Gelnhausen, Frankfurt a. M. 1994, 54-63.

- T. Reese, Im Innern des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche, Frankfurt a. M. 1996.
- G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe (MThS.K 3), München 1953.
- L. Rölli-Alkemper, Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945 – 1965 (VKZG B 89), Paderborn u. a. 2000.
- S. A. Ross, The Bride of Christ and the Body Politic: Body and Gender in Pre-Vatican II Marriage Theology, in: JR 71 (1991) 345-361.
- G. Sartory, Wahrheit, mit der ich lebe. Entdeckungen auf dem Glaubensweg, München 2000.
- L. Scherzberg, Grundkurs Feministische Theologie, Mainz 1995.
- C. Schnabl, Gleichheit oder Differenz? Schnittstelle eines komplizierten Dialogs zwischen Kirche und Frauenbewegung, in: I. Baumgartner, C. Friest, W. Schwens (Hg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. FS P. M. Zulehner, Wien 2000, 149-162.
- L. Schottroff, S. Schroer, M.-T. Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.
- E. Schüller, „Unserem Recht zu seinem Recht verhelfen.“ Elisabeth Selberts Kampf um die Gleichberechtigung im Parlamentarischen Rat und seine außerparlamentarische Unterstützung, in: Ariadne 30 (1996) 24-28.
- M. M. Schumacher (Hg.) Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme, Toulouse 2003 (engl: Women in Christ: Toward a New Feminism, Grand Rapids MI u. a. 2004).
- H. Schwendenwein, § 28 Der Papst, in: HdbKathKR², 331-346.
- C. Seifert, Aus Kindern werden Leute, aus Mädchen werden Bräute. Die 50er und 60er Jahre, München 2006.
- P. Snyder, Le féminisme selon Jean Paul II: l'impasse du déterminisme corporel, in: SR 29 (2000) 313-324.
- P. de Solenni, Now the conversation can begin, in: National Catholic Reporter v. 3. August 2004, URL: <<http://nationalcatholicreporter.org/update/bn080304.htm>> (eingesehen am 7. Dezember 2009).
- L. Vaskovics, Thesen zur Interdependenz religiöser Organisationen und familialer Subsysteme, in: Conc(D) 10 (1974) 72-76.
- E. Vilar, Katholikinnen aller Länder vereinigt Euch, Bergisch Gladbach 1995.
- R. Weber-Fas, Wörterbuch zum Grundgesetz, Darmstadt 1993.
- K. Wojtyła, Liebe und Verantwortung: eine ethische Studie, München 1979.
- R. Zwank, Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive?, Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“ (RSTh 50), Frankfurt a. M. u. a. 1996.