

# Historisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von

Karl-Heinz Braun  
Thomas Brechenmacher  
Wilhelm Damberg  
Amalie Föbel  
Christoph Kampmann  
Ludger Körntgen  
Bernhard Löffler

140. JAHRGANG 2020

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

ISSN 0018-2621 · ISBN 978-3-451-03296-7

**HERDER**



INHALT  
DES HISTORISCHEN JAHRBUCHS  
140. JAHRGANG 2020

VORTRÄGE IN DER SEKTION FÜR GESCHICHTE BEI DER  
GENERALVERSAMMLUNG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT  
2019 IN PADERBORN: FRAGILE ORDNUNGEN

THOMAS BRECHENMACHER: „Fragile Ordnungen“. Einführung in das Rahmenthema . . . . .	3
PETER HOERES: Im Schatten von Versailles . . . . .	7
WOLFRAM PYTA: Die Weimarer Republik als Experimentierfeld demokratischer Kompromisskultur . . . . .	22
ULRICH SIEG: Streit um Fahnenworte. Philosophie in der Weimarer Republik . . . . .	68
STEFAN GERBER: Der schwankende Boden der Tatsachen. Wege politischer Integration im Katholizismus der Weimarer Republik . . . . .	82
CLAUDIA LEPP: Nur Krisendiagnose? Der Protestantismus und die Weimarer Republik . . . . .	104

BEITRÄGE

HENRYK DE BOER: Verus pater ecclesiae. Zur kommunikativen Funktion von Herrschaftsmetaphern in päpstlichen Briefen des 13. und 14. Jahrhunderts . . . . .	129
NILS STEFFENSEN: Innere Konflikte – Wettbewerb – äußere Stärke. Machiavellis Verfassungsgeschichte des republikana- nischen Rom und Livius’ „Ab urbe condita“ . . . . .	182

MATJAŽ BIRK / THOMAS NICKLAS: Transfer der Aufklärung in der deutschsprachigen Presse im Elsass und in der Krain im späten 18. Jahrhundert . . . . . 216

ANNA MARIA VOCI: Liberalismus, Nation, Judentum. Briefe aus Italien von Heinrich Homberger an Ludwig Bamberger . . . . . 240

JUDITH SAMSON: „Emanzipation“ und „Frauendiakonät“. Die katholische Debatte über die Stellung der Frau im Kontext der Würzburger Synode (1971–1975) . . . . . 284

### KONKURRENZEN UND KOOPERATIONEN AUF DEM IMMERWÄHRENDEN REICHSTAG

DOROTHÉE GOETZE / CHRISTOPH KAMPMANN / MICHAEL ROHRSCHEIDER: Der Immerwährende Reichstag als Schauplatz konkurrierender Akteure und Interessen . . . . . 331

GUIDO BRAUN: „In Regensburg wird der Anblick eines Franzosen ebenso gefürchtet wie die Pocken in Paris“. Rollen- und Normenkonkurrenz im französischen Reichstagsverständnis 1663–1740 . . . . . 342

CHRISTOPH KAMPMANN: Kaiser, Reichstag, Türkengefahr im späten 17. Jahrhundert: Kommunikation – Konkurrenz – Konfrontation . . . . . 361

DOROTHÉE GOETZE: „Particulier-Interesse dem allgemeinen Besten sacrificiret“. Die Akteure des Großen Nordischen Krieges beim Immerwährenden Reichstag zwischen Reichs- und Eigeninteresse . . . . . 383

YVES HUYPRECHTS: Den Kaiser erpressen. Der Fall Jever zwischen Burgundischem Reichskreis und Reichskammergericht, 1737–1739 . . . . . 412

### DEBATTE UND KRITIK

DOMINIK WASSENHOVEN: Lotharingen und das ostfränkische Reich. Verschwägerung als politisches Mittel? . . . . . 441

ROLAND ZINGG: Kulminationspunkt des mittelalterlichen Kaisertums oder Herrscher mit zwei Gesichtern? Die frühen Herrschaftsjahre Heinrichs III. im Licht der zeitgenössischen Quellen . . . . .	459
JAN DE MAEYER: Religion and the First World War. Trends in Recent Historiography in Belgium . . . . .	474
BERNHARD FRINGS / BERNHARD LÖFFLER: Gewalt und Missbrauch als Themen kirchlicher Zeitgeschichte. Das Forschungsprojekt zu institutionellen Strukturen und zur Erziehungspraxis der Regensburger Domspatzen nach 1945 – Voraussetzungen, Methoden, Ergebnisse . . . . .	490
 NACHRUF	
MANFRED RUDERSDORF: Anton Schindling (1947–2020) . . . .	523

„EMANZIPATION“ UND „FRAUENDIAKONAT“  
DIE KATHOLISCHE DEBATTE ÜBER DIE STELLUNG  
DER FRAU IM KONTEXT DER WÜRZBURGER SYNODE  
(1971–1975)

VON JUDITH SAMSON

Abstract

**‘Emancipation’ and ‘Women as Deacons’: The Catholic Debate about the Position of Women in the Context of the Würzburg Synod, 1971–1975** – The article addresses the question of how the role of women in church and society was discussed in the context of the Würzburg Synod of 1971–1975. Within the Catholic Church, Pope John XXIII had in 1961 declared this as a ‘sign of the times,’ while the wider sociopolitical transformations of the revolutionary movement of 1968 affected the German Catholic Church as well, as shown for example by the self-confident demeanor of laypeople at the Essen Catholic Congress that year. By focusing on the most controversial points that most clearly revealed the varying attitudes of both laypeople and bishops – specifically, ‘emancipation,’ ‘gender roles,’ and ‘women as deacons’ – the cumbersome, often nebulous genesis of the synod’s final documents and the pastoral letter ‘Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft’ (On Questions Regarding the Position of Women in Church and Society) are reconstructed.

EINLEITUNG<sup>1</sup>

Seit den 1970er Jahren wird in der Katholischen Kirche Deutschlands und in der Öffentlichkeit über das Thema „Frau“ und die Geschlechterrollen in der Kirche diskutiert – wie es scheint, jüngst mit rapide steigender Intensität, denn mittlerweile dürfte es im Kontext des 2019 begonnenen „Synodalen Wegs“ ganz an der Spitze der Reformthemen stehen. Mit dieser Frage verbinden sich ganz konkrete Anliegen, wie das der Forderung nach der Zulassung von Frauen zu Weiheämtern, aber auch grund-

---

<sup>1</sup> Der Beitrag beruht auf Ergebnissen eines von der DFG geförderten Forschungsprojekts zu „Die ‚heißen Eisen‘ in den Diskursen zu Ehe, Sexualität und Frauendiakonat während der Würzburger Synode“ am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

sätzliche Fragen, die sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) stellten, nämlich nach dem Machtverhältnis zwischen Bischöfen und Laien und der Identität von Kirche und Katholizismus im Verhältnis zur Moderne, insbesondere zur Demokratie.

In Deutschland fiel besonders die konziliare Aufwertung der Laien auf fruchtbaren Boden, da nicht nur die 68er Bewegung ein kritisches Verhältnis zu Autoritäten aller Art, also auch der kirchlichen, in die breite Öffentlichkeit eingebracht hatte. Dazu gehörte auch die feministische Bewegung, die patriarchale Strukturen massiv hinterfragte. Katholische Laien wurden sowohl durch die gesellschaftlichen als auch die kirchlichen Reformprozesse beeinflusst und wollten diese gleichzeitig gern mitgestalten. Das zeigte sich sehr deutlich an der Diskussion über die Rolle der Frau in der Katholischen Kirche. So hatten die feministische Bewegung und die Tatsache, dass Papst Johannes XXIII (1958–1963) die Frauenfrage in der Enzyklika „Mater et Magistra“ (1961) zum „Zeichen der Zeit“ erklärt hatte, an denen sich die Verkündigung zu orientieren habe, Ende der 1960er Jahre die Entwicklung der feministischen Theologie angestoßen. Diese wurde in Deutschland von katholischen Frauen, besonders von denen, die in den Frauenverbänden engagiert waren, breit rezipiert und führte entsprechend zur kritischen Hinterfragung der Stellung der Frau in der Kirche.

Diese radikalen Veränderungsprozesse im deutschen Katholizismus traten für die Kirchenführung sehr deutlich durch den Essener Katholikentag zu Tage. Hier begeherten die deutschen Katholik/innen zum ersten Mal in der deutschen Kirchengeschichte laut gegen die Kirchenführung auf und forderten teils drastische Reformen in der Kirche. Um diese Protestbewegung aufzufangen, entschieden sich die Bischöfe zur Einberufung einer „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ (1971–1975), landläufig als „Würzburger Synode“ bekannt, in der Laien und Bischöfe zusammen miteinander über die Kirche der Zukunft diskutieren und entsprechende Reformen auf den Weg bringen sollten. Diese schienen auch deshalb nötig, weil sich erste Krisenzeichen bemerkbar machten: in der Sexualmoral waren die meisten katholischen Laien schon längst in ihrer Praxis von der kirchlichen Lehre unabhängig, ein erster Priestermangel wurde spürbar und gerade die Frauen, besonders die jüngere Generation, waren auf dem Weg in immer größerer Zahl die Kirche zu verlassen. Eine Reaktion darauf waren also die Würzburger Synode und die von ihr verabschiedeten Dokumente, die der Implementierung des Konzils in Deutschland dienen sollten; eine weitere Reaktion, speziell mit Blick auf die Frauen, war der schon 1970 gefasste Plan, ein Hirtenwort zur Stellung der Frau zu verfassen, das aber erst 1981 veröffentlicht wurde.

In dem folgenden Beitrag soll in diesem Kontext der komplizierte und langwierige, gelegentlich auch verworrene Entstehungsprozess einiger zentraler Dokumente dargestellt werden, der die damalige (und vielfach auch noch heute aktuelle) Debatte um die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft exemplarisch spiegelt. Dabei können in diesem Beitrag bei weitem nicht alle Verästelungen der Thematik dargestellt werden: vielmehr soll der Fokus auf den umstrittensten Punkten liegen, an denen sich die verschiedenen Haltungen und Bewertungen der Laien und der Bischöfe am deutlichsten zeigten: Emanzipation, Geschlechterrollen und Frauendiakonat. „Emanzipation“ war eines der Schlagworte der damaligen gesellschaftlichen Diskussion, oft aber ein Reizwort für Katholikinnen, die es mit linken Ideologien verbanden. Vorgegebene Geschlechterrollen wurden besonders durch die Studierenden und die Feministinnen zunehmend kritisch hinterfragt. Und das Frauendiakonat war die damalige Maximalforderung der Katholiken, was ganz konkret kirchliche Reformen betraf.

#### DER ANFANG: WIE DER STEIN INS ROLLEN KAM

Der erste nachweisbare direkte Impuls zum Verfassen eines Hirtenbriefs der Bischöfe zur Stellung der Frau in der Kirche kam im Juni 1970 durch eine Eingabe der *Aktionsgemeinschaft für verantwortliche Mitarbeit der Frauen in der katholischen Kirche*<sup>2</sup> (AFK) an die Deutsche Bischofskonferenz zustande, die in dieser Eingabe vor allem unter Berufung auf den gesellschaftlichen Wandel auch einen Wandel der Rolle der Frau in der Kirche und die „Zulassung von Frauen zu allen Diensten des Diakonats“, einforderte.<sup>3</sup> Eingereicht wurde diese von der Vorstandssprecherin der

---

<sup>2</sup> Die AFK wurde im September 1969 mit dem Ziel gegründet, den durch das Zweite Vatikanum gegebenen Impuls zur „gleichen Begnadung und gleichen Verantwortlichkeit von Mann und Frau“ konkret umzusetzen. Sie forderte u. a. die Zulassung von Frauen „zu allen Diensten, die aufgrund von Taufe und Firmung für jeden Christen mit entsprechender Fachausbildung möglich sind [...] [und] die ernsthafte Prüfung der Möglichkeit für eine Ordination der Frau.“ Darüber hinaus wünschte sie auch „die Tilgung aller diskriminierenden Aussagen, Bestimmungen, und Formulierungen aus Liturgie, Kirchenrecht und kirchlicher Lehre.“ Die projektartig aufgestellte AFK löste sich nach einigen Jahren wieder auf und die kfd (Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands) übernahm weitestgehend ihre Forderungen. Vgl.: Aktionsgemeinschaft für verantwortliche Mitarbeit der Frau in der katholischen Kirche. Informationsblatt, in: Dom- und Diözesanarchiv Mainz (DDAMZ), 13–91/1116/Generalia 1945–70/Frauenvereinigungen.

<sup>3</sup> Aktionsgemeinschaft für verantwortliche Mitarbeit der Frau in der katholischen Kir-

AFK, Irene Willig, Dozentin für Dogmatik und Exegese am Bischöflichen Seminar für Seelsorgehelferinnen und Katechetinnen in Mainz, und Therese Bartsch, Diözesan-Frauenreferentin. Neben den gesellschaftlichen Veränderungen spreche auch der Priestermangel für eine baldige Einführung des Amtes. Viele Frauen, Seelsorgehelferinnen und Theologinnen, aber auch Pädagoginnen, die ehelos lebten, wären sofort einsetzbar. Dabei dachten die Verfasserinnen der Eingabe an ein Frauendiakonat ohne Weihe, da die Diskussion der Weihefrage die Beauftragung der Frauen nur verzögere. Die DBK erteilte daraufhin Weihbischof Wolfgang Große<sup>4</sup> (Bistum Essen) den Auftrag, hierzu Stellung zu nehmen. Für ihn kam das eher überraschend, denn er beschrieb, dass er als Mitglied der Glaubenskommission der DBK in dieses Thema „plötzlich und unerwartet hineingeraten [...] [sei], wie Pontius Pilatus ins Credo.“<sup>5</sup>

Tatsächlich war das Thema schon vor der Initiative der AFK im Jahre 1970 mehr und mehr auf die Tagesordnung der Kirchenreform gerückt. Sowohl der im Zeichen der intensiven Debatten über die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ stehende Essener Katholikentag<sup>6</sup> als auch eine öffentliche Umfrage zur Vorbereitung der Synode<sup>7</sup> hatten gezeigt, dass das Themenfeld „Frau in Kirche und Gesellschaft“ für einen Großteil der deutschen Katholiken eine hohe Relevanz bekommen hatte. Das verwundert nicht, weil sich auch Katholiken als Teil der Gesellschaft, die sich mit sexueller Selbstbestimmung und einer starken feministischen Bewegung auseinandersetzte, zu diesen Fragen positionieren mussten. Aber schon zuvor, im Jahre 1961 hatte die internationale *St. Joans Social and Political Alliance*<sup>8</sup>

---

che, Antrag auf Zulassung Frauendiakonat, in: Bistumsarchiv Essen (BAE), NL 5 WB Große/70.

<sup>4</sup> Wolfgang Große (1928–2001) wurde 1952 zum Priester geweiht. 1960 ernannte ihn Bischof Hengsbach zu seinem Geheimsekretär und Bischöflichen Kaplan im Bistum Essen. 1968 erfolgte die Weihe zum zweiten Weihbischof des Bistums Essen. Ab 1970 leitete Große im Bischöflichen Generalvikariat das Dezernat „Glaubenslehre und Gottesdienst“. In der DBK war er Mitglied der „Glaubenskommission“ und der Kommission für „Erziehung und Schule“. Nach dem Tod Hengsbachs wurde er zum Diözesanadministrator gewählt und leitete das Ruhrbistum bis 1991.

<sup>5</sup> Wolfgang Große, Albrecht-Frauendiakonat, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>6</sup> Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) (Hg.), *Mitten in dieser Welt*. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen, Paderborn 1968, 423–425.

<sup>7</sup> Zur historischen Einordnung s. Benjamin Ziemann, *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975*, Göttingen 2007; Helmut Geller/Norbert Greinacher (Hgg.), *2000 Briefe an die Synode. Auswertung und Konsequenzen*, Mainz 1971.

<sup>8</sup> Die *St. Joans Social and Political Alliance* war bis 2011 eine gemeinnützige, feministische, katholische Frauenorganisation, die die Gleichberechtigung von Frauen auf allen Ebenen zum Ziel hatte. Sie wurde 1911 in London als katholische Frauenwahlrechts-Gesellschaft gegründet. Seit 1971 hatte sie den offiziellen Status einer beratenden Nicht-

die Einführung des Frauendiakonats gefordert und die in den Frauenverbänden organisierten deutschen Katholikinnen verfolgten die Einberufung und die Themensetzung des II. Vatikanischen Konzils aufmerksam<sup>9</sup> und begleiteten es mit Briefen und Kommentaren zur Frauenthematik, z. B. in der kfd-Mitgliederzeitschrift „Frau und Mutter“.<sup>10</sup> Dass Frauen zu den späteren Sitzungen des Konzils als Zuhörerinnen eingeladen worden waren, hatte ihnen Hoffnung gemacht, dass – ähnlich wie in der evangelischen Kirche zu der Zeit – Frauen zu allen Ämtern zugelassen würden. Marianne Dirks, Präsidentin der kfd und Synodalin,<sup>11</sup> forderte die Frauen dazu auf, Eingaben an die Synode zu machen, wobei durchaus bemerkenswerte Erwartungen zutage traten, wie in dieser Zuschrift aus dem Bistum Münster: „Die Kirche darf nicht nur warten, bis die Gesellschaft der Frau diese Stellung gewährt hat, damit sie dann mühsam die Errungenschaft der Gesellschaft auch selbst verwirklicht. Die Kirche sollte als ‚Vortrupp des Heiles‘ die Gesellschaft provozieren und in ihren Reihen beispielhaft vorangehen. Damit ist u. a. gefordert, daß der Frau bei entsprechender Qualifikation in der Kirche alle Dienste bis zum Diakonats einschließlich offenstehen.“<sup>12</sup> Allerdings hatte sich offenbar schon vor der Würzburger Synode bei vielen Frauen auch eine gewisse Ernüchterung eingestellt, da sie ihre Hoffnungen nicht erfüllt sahen, spätestens nach der Enzyklika „*Humanae Vitae*“. Auch Marianne Dirks konstatierte, dass es trotz ihrer wiederholten Aufrufe, sich zu Wort zu melden, insgesamt – im Vergleich zum II. Vatikanischen Konzil – nur wenige Eingaben von Frauen gab. Sie selbst hatte im Vorfeld Karl Lehmann gebeten, das Thema „Mitarbeit der Frau in der Kirche“ auf die synodale Tagesordnung zu setzen.<sup>13</sup>

---

regierungsorganisation bei der UN. (<https://archiveshub.jisc.ac.uk/search/archives/f2ac9086-f5b7-3867-82b4-ae056737e98b>).

<sup>9</sup> Eine umfangreiche Dokumentation zur Rolle der Frauen und ihrer Verbände im Kontext des Konzils erschien 2018: Regina Heyder/Gisela Muschiol, *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien*, Münster 2018.

<sup>10</sup> Wilhelm Damberg, *Pfarrgemeinden und katholische Verbände vor dem Konzil*, in: Karl Lehmann/Günther Wassilowsky (Hgg.), *Zweites Vatikanum. Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (Quaestiones disputatae, 207)*, Freiburg im Breisgau 2004, 9–30, 25.

<sup>11</sup> Marianne Dirks (1913–1994) wurde religiös von der Jugendbewegung im „Quickborn“ und Romano Guardini geprägt. In diesem Kreis lernte sie auch Walter Dirks kennen, den sie 1941 heiratete. Die beiden hatten vier Töchter. 1951 wurde sie zur ersten Präsidentin der Frauen- und Müttergemeinschaft, die 1968 in kfd umbenannt wurde, ernannt. Dieses Amt hatte sie bis 1972 inne. Von 1951 bis 1972 war sie zudem noch Mitglied des ZdK.

<sup>12</sup> Johanna Clostermann, *Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*. Eingabe an die Synode vom 13. 11. 1970, in: Bischöfliches Archiv Münster (BAM), GV NA 02/Bischöfliches Sekretariat/A 849.

<sup>13</sup> Susanne Kreutzer, *Marianne Dirks und die Würzburger Synode*, Bochum 2008 (Unveröff. Magisterarbeit), 20.

Den unmittelbaren Anstoß für die interne Debatte auf der Ebene der Bischofskonferenz und in der Synode gab jedoch die Eingabe der AFK, mit der sich – wie erwähnt – Weihbischof Große auseinandersetzen musste. Dieser wandte sich wiederum an die Theologin Barbara Albrecht<sup>14</sup> und bat sie um ihre Einschätzung. Albrecht war nicht von der Argumentation der Eingabe überzeugt und befand es unnötig damit die „nächste Bischofskonferenz zu belasten,“<sup>15</sup> da sie nicht ausreichend theologisch begründet sei. Das bedeutete allerdings nicht, dass sie die Diskussion um das Frauendiakonat ablehnte, denn sie schrieb Große, dass „sie eine baldige theologische Bearbeitung der anstehenden Frage, die die Bischofskonferenz in Auftrag geben könnte,“<sup>16</sup> für sinnvoll halte.

Dieser Auftrag ging tatsächlich an sie selbst und zwar durch den Münsteraner Bischof Heinrich Tenhumberg, der später als einziger Bischof auf der Synode explizit die Einführung des Frauendiakonats fordern sollte. Große befürchtete, dass die Frage durch die römische „*Instructio tertia ad constitutionem de sacra liturgia recte exsequendam*“, die am 7. September 1970 veröffentlicht worden war, erschwert würde. In dieser war festgestellt worden, dass Frauen bzw. Mädchen nicht als Messdienerinnen fungieren dürften. Albrecht antwortete ihm, dass es aufgrund dieser *Instructio* „unter den Frauen brodelte.“<sup>17</sup>

Größe stellte seine Stellungnahme zum Antrag der AKF auf der Sitzung der Pastoralkommission der DBK im November 1970 vor. Dieser Antrag werfe die Frage nach dem Amt der Frau, als Diakonin oder sogar Priesterin, auf. Allerdings habe die sich eigentlich schon erledigt, wenn die umstrittene *Instructio* umgesetzt würde. Zur Frage des Frauenpriestertums zitierte Größe die Dissertation des niederländischen Jesuiten Haye van der Meer, dessen Doktorvater Karl Rahner war,<sup>18</sup> der meinte, die Frage sei dogmatisch noch nicht genügend ausgelotet, und Leo Scheffczyk, der überzeugt war, dass die Dogmatik hier keine eindeutigen Beweise anbringen könnte und es eher eine Frage des geschichtlichen

---

<sup>14</sup> Barbara Albrecht (1926–2012), protestantisch getauft, konvertierte 1945 zum katholischen Glauben. An der Universität Münster nahm sie ein Theologiestudium auf, das sie 1963 – als eine der ersten Frauen in Deutschland – mit einer theologischen Promotion abschloss. Sie beschäftigte sich hierbei mit der Frage nach der Bedeutung der kirchlichen Weihe und dem daraus resultierenden Verhältnis der verschiedenen Berufungen zueinander. Ihr Leben lang setzte sie sich mit der Rolle der Frau in kirchlichen Diensten auseinander und prägte dabei maßgeblich das Berufsbild der Gemeindefereantin.

<sup>15</sup> Barbara Albrecht, Stellungnahme zu AFK Forderung nach Frauendiakonat, in: BAE, NL 5 WB Größe/70.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Barbara Albrecht, Vorbereitung Pastoralkommission, in: BAE, NL 5 WB Größe/70.

<sup>18</sup> Franz Nikolasch, Priestertum der Frau, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002), 209–234, 214.

Faktums im Christentum sei.<sup>19</sup> Die Frage des Frauendiakonats habe Albrecht positiv beantwortet, allerdings sei sie noch nicht reif für eine konkrete Umsetzung. Große schlug vor, diese Frage mit der des kirchlichen Dienstes der Frau allgemein zu bedenken. Auch verwies er auf Karl Rahner, der zum Thema Diakonat gefragt hatte, ob die Wiedereinführung eines verlorengegangenen Amtes nicht überholt sei und es nicht um eine Neukonzeption für die Zukunft gehen müsse.<sup>20</sup> Große plädierte daher dafür, die Frage des Frauendiakonats nicht separat zu behandeln, sondern in allen Kommissionen der DBK, die mit der Frage des Diakonats beschäftigt seien. In derselben Sitzung stellte Albrecht ihre eigene Studie vor, in der sie zu dem Schluss kam, dass es aus exegetischer und historischer Sicht kein Hindernis für das Frauendiakonat gebe, sondern „eher eine gewisse Angemessenheit für heute abgeleitet“<sup>21</sup> werden könne. Es wurde beschlossen, der Glaubenskommission die Frage nach der Möglichkeit der Diakonatsweihe für Frauen vorzulegen.

Im Januar 1971 erkundigte sich Große bei Bischof Hermann Volk (Mainz), dem Vorsitzenden der Glaubenskommission, was aus diesem Auftrag geworden sei. Er sei an einem Austausch sehr interessiert, da er in der Frühjahrs-Vollversammlung Stellung zu der Anfrage des AFK bezüglich des Frauendiakonats nehmen sollte. Volk antwortete, dass ihm nichts von einem solchen Auftrag bekannt sei.<sup>22</sup> Daraufhin wurde ihm nun noch einmal offiziell vom Sekretär der DBK, Willy Bokler, der Auftrag dazu erteilt und Ende Januar in der Glaubenskommission darüber diskutiert. In der Kürze der Zeit wurde inhaltlich noch nichts Wesentliches festgehalten. So wusste Große in der Frühjahrsversammlung der DBK im Februar 1971 nur zu berichten, dass sich die Mitglieder sowohl der Glaubens- als auch der Pastoralkommission darin einig gewesen sein, dass die veränderte Stellung der Frau in der Gesellschaft auch Konsequenzen in der Kirche haben müsse.

Die Bearbeitung der Frage blieb anscheinend im Wesentlichen bei Große liegen, denn im Dezember 1971 wurde er von den Bischöfen bei der Vollversammlung der Glaubenskommission gebeten, ihr seine bisherigen Ergebnisse zukommen zu lassen.<sup>23</sup> Allerdings findet sich in seinem Nachlass ab dann keine Spur mehr der Bearbeitung des Frauendiakonats.

Ähnliches geschah mit einem vergleichbar gelagerten zweiten Arbeitsauftrag an Große und Albrecht. Anfang November 1970 hatte Kar-

---

<sup>19</sup> Wolfgang Große, Frauendiakonat-Glaubenskommission, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>20</sup> Karl Rahner, Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln 1970, 395–414.

<sup>21</sup> Große, wie Anm. 19.

<sup>22</sup> Hermann Volk, Frauendiakonat-Glaubenskommission, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>23</sup> Wolfgang Große, Diakonat der Frau, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

dinal Erzbischof Julius Döpfner (München-Freising), der Vorsitzende der DBK, die beiden gebeten, ein bischöfliches Wort zur Rolle der Frau in der Kirche im Allgemeinen zu verfassen.<sup>24</sup> Albrecht schrieb daraufhin relativ zügig eine erste dreiseitige Version, die sie mit „Liebe Schwestern im Herrn“ begann, also davon ausgehend, dass das Wort nur an Frauen adressiert sei. Große und Marianne Dirks, der Große den Text zur Kommentierung zugesandt hatte, fanden allerdings, dass er auch an Männer, vor allem an die Seelsorger, gerichtet sein sollte.

Albrecht hatte in dem Hirtenbrief auf Johannes XXIII verwiesen, der – wie erwähnt- die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ beschrieben hatte. Die Bischöfe ließ sie sich so äußern:

Wir Bischöfe sind uns bewußt, daß all diese Fragen im Raum stehen und die Antwort heute vielfach noch nicht so ausfällt, wie viele von Ihnen wünschen. Ihr stetig steigendes Selbstbewußtsein ist eine Realität, die wir aufgeschlossen erkennen. Ja, wir sind überzeugt, daß diese Entwicklung für die ganze Kirche fruchtbar ist, sofern sie nur in ruhiger Zuversicht, in Gelassenheit, mit ein wenig Humor und mit einem reifen, ausgewogenen und realistischen Blick für das jeweils heute schon oder erst morgen Mögliche auf seiten der Frauen selbst wie auf seiten der kirchlichen Amtsträger vor sich geht.<sup>25</sup>

Inhaltlich wurde also nichts Konkretes gesagt, den Bischöfen aber eine positive Grundhaltung zugeschrieben. Große kommentierte im Januar 1971 in der Pastoralkonferenz die Vorstellung des Textentwurfs so:

Die in der Sitzung schon angedeutete Schwierigkeit, dem Ziel einer stärkeren Anerkennung und Förderung der Dienste der Frau in der Kirche durch eine Erklärung zu dienen, hat sich bei der konkreten Arbeit an einem Text noch verstärkt.<sup>26</sup>

Albrecht und Große taten sich also mit der Bearbeitung der beiden Themen, „Stellung der Frau in der Kirche allgemein“ und „Frauendiakonat“, schwer. Zum einen lag das sicherlich daran, dass die Thematik komplex und kontrovers war. Dieser aus Sicht der Bischöfe, der Hochschultheologen und der übrigen Katholikenschaft zugleich gerecht zu werden, war eine schwierige, wenn nicht gar unmögliche Aufgabe. Darin liegt vielleicht auch der Grund, warum die Frage des Frauendiakonats nur zögernd von der Glaubens- und Pastoralkommission aufgenommen wurde.

Vielleicht lag es aber auch einfach daran, dass die Mehrheit der Bischöfe das Frauendiakonat nicht befürwortete und die Sache daher nicht

<sup>24</sup> Barbara Albrecht, Textentwurf Stellung der Frau an Große, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Wolfgang Große, Textentwurf Stellung der Frau an Pastoralkommission, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

weiterverfolgen wollte. Dieser Eindruck entstand zumindest bei den Frauen der AFK, als im September 1972 das Apostolische Schreiben „*Ministeria Quaedam*“ erschien und kein Kommentar der deutschen Bischöfe erfolgte.<sup>27</sup> Darin erklärte Papst Paul VI, dass Frauen nicht einmal als Lektorinnen oder Akolythinnen eingesetzt werden können, außer in Ausnahmefällen. Die Frauen vermissten eine Reaktion der deutschen Bischöfe dazu. Das aber hätte vorausgesetzt, dass diese mehrheitlich in dieser Frage mit dem Heilige Stuhl uneins gewesen wären. Offensichtlich traf das nicht zu. Dies direkt zu sagen, hätte aber bedeutet, viele deutsche Katholikinnen vor den Kopf zu stoßen. Die Erstellung einer Erklärung zum Frauendiakonat, und damit eng verbunden, zur Stellung der Frau (in der Kirche und in der Gesellschaft) war also keine wirklich dankbare Aufgabe.

Da traf es sich für Große und Albrecht sicherlich günstig, dass die Synodenkommission VII „*Dienste und Ämter*“ der Würzburger Synode diese Aufgabe übernehmen wollte. So schlugen die beiden vor, die Bearbeitung der Frauenthematik (zunächst) der Synode zu überlassen.<sup>28</sup> Die Pastorkommission stimmte dem offensichtlich zu, da sich bis 1974 keine weiteren Dokumente zu der Frage in den Unterlagen finden lassen. Große hatte ja vorher schon versucht, die Diakonatsfrage auf mehrere Schultern zu verteilen indem er die Pastoral- und Glaubenskommission dazu angefragt hatte. Mit diesem Vorschlag gelang dies nun auch. Albrecht blieb weiterhin direkt mit der Frage befasst, weil sie Mitglied der Sachkommission VII war. Große war als Mitglied der Kommission I „*Glaubenssituation und Verkündigung*“ ab dann nicht mehr direkt damit befasst.

## DAS THEMA „FRAU“ AUF DER WÜRZBURGER SYNODE

Um zu verstehen, wie das Thema „Frauen“ auf der Synode behandelt wurde, ist es an dieser Stelle einleitend notwendig, wenigstens kurz die Arbeitsweise der Synode vorzustellen; zur ausführlichen Vorgeschichte und den organisatorischen Grundlagen der Synode liegt eine ausführliche Studie von Stefan Voges vor, auf die im folgenden Abschnitt rekurriert wird.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> AKF, *Ministeria Quaedam*-Papst, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>28</sup> Große, wie Anm. 26.

<sup>29</sup> Stefan Voges, *Konzil, Demokratie und Dialog. Der lange Weg zur Würzburger Synode (1965–1971)*, Paderborn 2015.

Mit der Einberufung der Synode hatten sich die Bischöfe auf ein quasi-parlamentarisches Verfahren unter Beteiligung von Bischöfen, Klerikern, Ordensleuten und Laien geeinigt. Zunächst bedeutete das, dass die nicht-bischöflichen Synodalen sowohl von verschiedenen katholischen Verbänden als auch Institutionen wie der DBK und dem ZDK berufen bzw. gewählt wurden. Die Diskussion darüber, wie viele nicht-bischöfliche Synodalen in welcher Anzahl teilnehmen durften und wer diese berief bzw. wählte, wurde ebenfalls kontrovers geführt. So hatte eine erste Skizze des Statuts z. B. nur acht Ordensmänner und vier (!) Ordensfrauen vorgesehen, was einzelne Bischöfe und die Vertretung der Ordensleute erfolgreich kritisierten.<sup>30</sup> Allerdings wurde der deutlich höheren Anzahl der Ordensfrauen unter den Ordensleuten nicht Rechnung getragen: sie sandten 10 Vertreterinnen, während 12 Ordensbrüder bzw. -priester vorgesehen waren.<sup>31</sup> Interessant ist auch, dass Frauen allgemein als eigene Gruppe neben Vertretern aus „Publizistik, Wirtschaft, Arbeit, Universitäten“<sup>32</sup> usw. gesehen wurden: d. h. sie wurden mit Ausnahme der Seelsorgehelferinnen nicht als Berufstätige bzw. nicht als gleichrangig mit den Männern wahrgenommen.

Jede Diözese durfte schließlich sechs eigene Vertreter wählen, die oft aus dem Verbandskatholizismus kamen. Vor allem der katholische Frauenverband kfd und die Seelsorgehelferinnen drängten dabei darauf, dass eine Quote für Frauen eingeführt wurde, was die Studiengruppe jedoch mehrheitlich ablehnte. Insgesamt waren etwa ein Fünftel der von der DBK Berufenen Frauen, ein Viertel der von den Diözesen Entsandten und ein Drittel der vom ZdK Gewählten. Somit waren insgesamt 83 Frauen unter den 364 Synodalen.

Es war eine Studienkommission mit Bischöfen und Vertretern des Verbandskatholizismus gebildet worden, die die Synode inhaltlich vorbereiten sollte. Die Ausarbeitung des Synodenstatuts war dann dem Sekretär der DBK, Karl Forster, und dem Generalsekretär der Zentralkommission, Friedrich Kronenberg, übergeben worden. Diese holten sich den Kirchenhistoriker und Konzilsperitus Hubert Jedin und den Kirchenrechtler Heinrich Flatten zur Unterstützung.<sup>33</sup> Diese kleine Gruppe erarbeitete die ersten Statutenentwürfe ohne Rücksprache mit der Studiengruppe und der Öffentlichkeit, sondern nur mit den Bischöfen. Erst auf zunehmende Kritik der Öffentlichkeit und der Vertretung des Verbandskatholizismus hin, wurde das vorläufige Statut am 3. September 1969 ver-

---

<sup>30</sup> Ebd., 205.

<sup>31</sup> Ebd., 208.

<sup>32</sup> Ebd., 209.

<sup>33</sup> Ebd., 173 f.

öffentlich und damit zur breiten Diskussion freigegeben. Allerdings bestanden die Bischöfe darauf, es schon am 10./11. November festzulegen, was nach Meinung der Laiengremien ein viel zu kurzer Zeitraum für eine ausreichende Diskussion war und somit die Basis zu wenig einbeziehe.<sup>34</sup>

Dazu kam, dass der Heilige Stuhl die Teilnahme von Laien an der Synode nur unter der Bedingung gestattete, dass die „Macht der Bischöfe gewahrt“<sup>35</sup> bliebe, was besonders eine Reaktion auf die Erfahrungen mit der niederländischen Pastoralynode war. Die Bischöfe selbst sahen sich mit dem auf dem Essener Katholikentag von den Laien nachdrücklich vertretenen Wunsch nach Demokratisierung in der Kirche in ihrem Autoritäts- und Hierarchieverständnis herausgefordert. Die Synode musste daher auch der Ort sein, an dem die Bischöfe in ihrer Rolle als Hirten und Lehrer bestätigt wurden und ihre Deutungshoheit zu zentralen Themen gewahrt blieb.<sup>36</sup>

Eine weitere umstrittene Frage war die der rechtlichen Verbindlichkeit der synodalen Anordnungen. Schließlich erarbeitete Forster eine Lösung, die vorsah, dass diese gegeben sein sollte, wenn zwei Drittel der DBK zustimmten. Allerdings baute er zwei „Sicherheitsmechanismen“ für die Bischöfe ein: die DBK durfte vor der Diskussion einer Vorlage Stellung dazu nehmen und konnte vor der zweiten Lesung der Vorlage ggf. ihre Bedenken mit entsprechender Begründung bekannt geben. Zudem konnte zu einer Vorlage kein Beschluss gefasst werden, wenn die Bischöfe ihr „aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre“ nicht zustimmen konnten. Allerdings sollte die Vorlage dann an die entsprechende Sachkommission zur Neubearbeitung zurückgegeben werden.<sup>37</sup>

Damit war allerdings auch schon eine allgemeine Positionierung erkennbar, die in den Diskussionen der Synode immer wieder zu Spannungen führte: die Mehrheit der nicht-bischöflichen Teilnehmer, die Priester eingeschlossen, strebte grundsätzliche Neuerungen an, die Mehrheit der Bischöfe fühlte sich eher der Verteidigung der kirchlichen Traditionen und der bestehenden Strukturen verpflichtet. Mit der gerade beschriebenen, im Synodenstatut festgelegten Privilegierung der bischöflichen Stimmen ergab sich damit von Beginn an ein machtvollerer Status für bewahrende gegenüber erneuernden Tendenzen.

Alle deutschen katholischen Gläubigen sollten die Möglichkeit haben, ihnen wichtige Themen auf die Synodenagenda zu setzen. Zu diesem

---

<sup>34</sup> Ebd., 197.

<sup>35</sup> Ebd., 177 ff.

<sup>36</sup> Ebd., 182.

<sup>37</sup> Ebd., 221 f.

Zweck wurden mehrere öffentliche Umfragen<sup>38</sup> durchgeführt. Anhand der Ergebnisse dieser Umfragen<sup>39</sup> und der Anliegen, die die Synodalen selbst vorgebracht hatten, legte die Zentralkommission der Synode schließlich zehn Themen fest, die jeweils einer Sachkommission zugeordnet wurden. Diese mussten dann Vorlagen erarbeiten, die wiederum von der Mehrheit der Sachkommissionsmitglieder zu befürworten waren. Wenn die Sachkommission einen Konsens erreicht hatte, wurde die Vorlage in den (amtlichen) Synodenmitteilungen veröffentlicht und in der nächsten Vollversammlung diskutiert. Die Veränderungsvorschläge, die sich aus diesen Diskussionen und schriftlichen Eingaben entwickelten, wurden dann in der Sachkommission – im Dialog mit der Zentralkommission – bearbeitet. Die veränderte Vorlage wurde noch einmal auf einer Vollversammlung diskutiert und, wenn eine Zwei-Drittel-Mehrheit der Synodalen und der DBK erreicht wurde, als Beschluss verabschiedet.

Daneben entstanden in den Sachkommissionen auch Arbeitspapiere, die nur innerhalb der Kommission, nicht aber in der Vollversammlung diskutiert wurden und somit keinen rechtsverbindlichen Charakter hatten. Das ist im Hinblick auf das Thema Frauen wichtig, weil die Frage, ob die jeweiligen Unterthemen wie Diakonat, Arbeiterinnen usw. in eine Vorlage oder in ein Arbeitspapier integriert werden sollte, zu Kontroversen führte bzw. manche Arbeitspapiere nie veröffentlicht wurden. Und es ist wichtig, weil mit dem Status des Papiers auch seine Verbindlichkeit und Verbreitung zusammenhing. In den Vorlagen gab es drei verschiedene Arten von Beschlüssen: Anordnungen, Voten und Empfehlungen. Anordnungen waren kirchenrechtlich verbindlich für Deutschland. Voten waren Anträge, die an den Papst gestellt wurden, und Empfehlungen waren Bitten an die DBK. Der Umgang mit diesen Empfehlungen und Voten blieb völlig frei und resultierte nur bedingt in konkreten Ergebnissen. Im Falle des Themas der „Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ führte die Empfehlung an die Bischöfe, die Frage in einer Studienkommission weiterzuverfolgen, schließlich erfolgreich zu dem 1981 veröffentlichten Hirtenwort. Ein Votum an den Papst in Bezug auf das Frauendiakonat hingegen blieb bis heute unbeantwortet. Die Beschlüsse und Arbeitspapiere der Synode wurden abschließend 1976/1977 in einer zweibändigen Edition publiziert.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> s. Ziemann, wie Anm. 7, 167–186 und Voges, wie Anm. 29, 270–283.

<sup>39</sup> Sekretär der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Umfrage unter allen Katholiken. Vorläufiges Gesamtergebnis, in: SYNODE 2 (1970), Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1970, 19–26.

<sup>40</sup> Ludwig Bertsch (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I: Beschlüsse der Vollversammlung, Bd. II:

Insgesamt deutet sich also an, dass das Thema „Frau“ auf der Synode zugleich komplex und kontrovers war: zum einen positionierten sich die Synodalen recht unterschiedlich, zum anderen beschäftigte sich nicht nur die Würzburger Synode damit, sondern gleichzeitig taten dies auch die DBK und eine vom Heiligen Stuhl eingerichtete Kommission. Die deutschen Bischöfe nahmen dabei eine Doppelfunktion ein: als Synodenteilnehmer und als von der Synode unabhängig in der DBK Agierende. Es fand also eine gegenseitige Beeinflussung der Mitglieder dieser verschiedenen Gremien und Gruppen statt. Allerdings flossen die Ergebnisse der Diskussionen der DBK-Sitzungen nicht ohne weiteres an die Synodalen zurück, auch wenn es um Themen ging, mit denen sich die Synode zur selben Zeit beschäftigte. Wie alle anderen Katholiken wurden auch die Synodalen erst mit den veröffentlichten Beschlüssen der Bischöfe konfrontiert.

Gleichzeitig blieben die nicht-bischöflichen Mitglieder der Synode, die in katholischen Verbänden organisiert waren, ebenfalls mit diesen im Kontakt und ließen deren Rückmeldungen in die synodalen Diskussionen einfließen. Und natürlich meldeten auch die von den Diözesen entsandten Delegierten in ihren Regionen zurück, was auf der Synode geschah. Dieser kontinuierliche Dialog war erwünscht, sorgte aber immer wieder für Veränderungen in Hinsicht auf die behandelten Themen, die Frage, in welcher Sachkommission sie behandelt werden sollten und welche Art von Beschlüssen bzw. Papieren am Ende herauskommen sollten. Dazu kam noch die Tatsache, dass die Synodalen ehrenamtlich tätig waren und durch ihren beruflichen (und familiären) Kontext vielfach so beansprucht wurden, dass manche ursprüngliche Vorhaben aus Mangel an Zeit nicht umgesetzt werden konnten. Das betraf zum Beispiel ganz konkret die Frage, ob etwas allgemein zur Stellung der Frauen in der Gesellschaft gesagt werden sollte oder ob es nur um die Rolle der Frauen in der Kirche gehen sollte.

EIGENE VORLAGE, AUFNAHME IN AUSGEWÄHLTE VORLAGEN  
ODER DURCHLAUFENDE PERSPEKTIVE FÜR ALLE?  
DIE SCHWIERIGE ZUORDNUNG UND BEARBEITUNG DES THEMAS  
„FRAU“ DURCH DIE SYNODE

Nach Festlegung der Sachkommissionen befassten sich vor allem drei von ihnen mit Frauenthemen: Sachkommission V „Gesellschaftliche Auf-

---

Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, Freiburg 1976/77. Neuauflage in einem Band: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Freiburg 2012.

gaben der Kirche“ beschäftigte sich mit der prekären Lage der Arbeiterinnen. In der Sachkommission IV „Ehe und Familie“ wurde über die Geschlechterrollen von Frauen und Männern im Allgemeinen diskutiert. Die größte Bedeutung kam der Sachkommission VII „Ämter und Dienste“ zu, die sich mit der Position der Frauen in der Kirche auseinandersetzte. Dabei spielten kirchenrechtliche Regelungen und die Rolle der Ordensfrauen eine eher nebensächliche Rolle. Der Fokus der Diskussion lag auf der Frage der Stellung der Frau und des Frauendiakonats. Allerdings herrschte lange Unklarheit darüber, ob es eine eigene Vorlage dazu geben sollte und ob diese auch ihre Stellung in der Gesellschaft miteinschließen sollte.

In ihrer neunten (!) Sitzung im März 1972 entschied die Zentralkommission der Synode, dass das Thema „Frauen“ zu wichtig sei, um es nur in Unterpunkten zu behandeln. Eine eigene Vorlage sollte entstehen und zwar in der Sachkommission VII, aber in Kooperation mit den Sachkommissionen V „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche“ und VI „Erziehung und Bildung“.<sup>41</sup> Zu dieser Zusammenarbeit kam es allerdings nie. Ein halbes Jahr später, als die Zentralkommission für alle Sachkommissionen eine Themenreduktion anordnete und damit sowieso einige geplante Vorlagen gestrichen wurden, akzeptierte sie schließlich doch die Bearbeitung der Frauenfrage in Unterpunkten der Dienste- und Ämtervorlage.

Eine erneute Kursänderung sollte Anfang 1973 erfolgen und zwar auf Initiative der Sachkommission VII „Ämter und Dienste“. Diese wollte nun doch wieder eine eigene Vorlage zum Thema Frauen erstellen. Jetzt lehnte allerdings die Zentralkommission ab. Trotzdem wollte sie noch immer der Wichtigkeit des Themas Rechnung tragen, aber nun auf andere Weise. Alle Sachkommissionen sollten das Thema Frauen als „durchlaufende Perspektive“ aufnehmen.<sup>42</sup> Das setzten allerdings nur die Kommissionen um, die sich sowieso schon von Anfang an mit dem Thema beschäftigt hatten. So konzentrierte sich die Auseinandersetzung mit der Rolle der Frauen schließlich doch nur auf ausgewählte Themen: Arbeiterinnen, Ordensfrauen und das Frauendiakonat. „Die Stellung der Frau (in Kirche und Gesellschaft)“ wurde ebenfalls ausführlich in der Ämterkommission diskutiert, allerdings wurde kein eigener Beschluss dazu gefasst. Eng mit der Frage der „Stellung der Frau“ war die Frage der Geschlechterrollen verbunden. Beide Themen wurden in der Ehe- und Familien-

---

<sup>41</sup> Zentralkommission, 9. Sitzung, in: Historisches Archiv des Erzbistums Köln (AEK), Archiv DBK, Würzburger Synode, 202.

<sup>42</sup> Sachkommission VII, Bericht über die letzte ZK-Sitzung, in: AEK, DBK, Synode, 539.

kommission (IV) besonders diskutiert, in der Ämterkommission (VII) nur die Stellung der Frau in der Kirche. Diese allgemeine Diskussion wurde allerdings weder im Beschluss der Sachkommission VII noch in dem der Sachkommission IV veröffentlicht. Das ist besonders im Falle der Ehekommission sehr schade, denn hier entstanden sehr innovative und spannende Konzepte, die oft auch die Rolle der Männer mitbedachten. Diese sollen daher zunächst vorgestellt werden, aber ebenso auch der Prozess, wie sie zunehmend aus der Vorlage verschwanden.

#### DIE DISKUSSION UM „EMANZIPATION“ UND GESCHLECHTER- ROLLEN IN DER SACHKOMMISSION IV „EHE UND FAMILIE“

Die Diskussion von Geschlechterrollen diente den Sachkommissionsmitgliedern als Grundlage für die Erarbeitung eines modernen partnerchaftlichen (und sakramentalen) Eheverständnisses. Gleichzeitig sollte aber auch das kirchliche Rollenverständnis „modernisiert“ werden, in dem es mit aktuellen Erkenntnissen der Biologie, Psychologie und Soziologie in Dialog gebracht wurde. Im Unterschied zu den säkularen feministischen Bewegungen, die sich oft auf die Rolle der Frauen fokussierten und Männer nicht mitbedachten bzw. diese in extremen Richtungen, wie dem radikalen Feminismus, eher als Negativfolie bzw. Feind wahrnahmen, wurde hier von den meisten Kommissionsmitgliedern auch die Rolle der Männer konstruktiv mit in die Überlegungen aufgenommen. „Emanzipation“ als wichtiges Schlagwort in der gesellschaftlichen Reformdebatte spielte dabei auch in den synodalen Diskussionen eine Rolle.

#### FRAUEN UND MÄNNER IN DER KOMMISSION „EHE UND FAMILIE“

Exemplarisch zeigt sich in der Geschlechterrollen-Diskussion dieser Sachkommission, wie sehr der unterschiedliche Hintergrund der neun Frauen und 15 Männer ihre Position in der Sachkommission bestimmte. Interessant ist dabei auch, dass die Frauen, obwohl sie – mit einer Ausnahme- akademisch ausgebildet waren, vor allem in ihrer Familienfunktion wahrgenommen wurden. Einigen war die Identität als „Hausfrau“, wie sie offiziell in den Listen aufgeführt wurden, selbst wichtig, andere wurden automatisch so kategorisiert. Selbst der Vorsitzende der Kommission, Franz Böckle, der beklagte, dass insgesamt zu wenig Frauen in der Synode vertreten seien, stellte seine Kolleginnen in seinem ersten Bericht

für die Vollversammlung so vor: „Die Frauen widmen sich fast alle neben einer großen Beanspruchung in der Familie auch öffentlichen Aufgaben.“<sup>43</sup> Mit dieser Beschreibung wurde – sicherlich unbeabsichtigt – nicht nur der Hintergrund ihrer akademischen Qualifikationen, den sie in die Synodendiskussionen einbrachten, verschleiert, sondern auch, dass sie z.T. wie die Männer und auch mit ihnen durch außersynodale Netzwerke verbunden waren. Vor allem die Zugehörigkeit zur CDU und im Falle der Frauen oft auch der Frauenunion spielte hier eine große Rolle, wenn taktisch an bestimmte Themen auf der Synode, die ja wie ein Parlament funktionierte, herangegangen werden sollte.

Anne Brauksiepe zum Beispiel besaß als CDU-Bundestagsmitglied und ehemalige Familienministerin vor allem politische bzw. rechtliche Expertise in Ehe- und Familienfragen. Zudem war sie mit Hanna-Renate Laurien, der einzigen Frau in der Zentralkommission der Synode, und anderen Synodalinnen durch ihr Engagement sowohl in der CDU als auch in der Frauenunion verbunden. Und sie war Vorsitzende des deutschen Zweigs der *St. Joans Alliance*. Prof. Dr. Margarete Erber war Biologieprofessorin und brachte daher vor allem die biologische Perspektive in die Geschlechter- und Sexualitätsdebatten ein. Annalies Müller setzte sich als politisch engagierte Volkswirtin und 5-fache Mutter besonders für die Vereinbarkeit von Familie und Beruf ein. Die Psychologin und Schriftstellerin Helga Strätling-Tölle war spezialisiert auf die Sexualerziehung von Jugendlichen und lieferte zu fast allen Themen der Kommission ausführliche Papiere.

Von den fünf nicht-geweihten Männern in der Sachkommission beschäftigte sich v.a. Felix Raabe, Abteilungsleiter im Generalsekretariat des ZdK und früherer Referent von Brauksiepe, mit der Frage der Geschlechterrollen. Er lieferte nur einen kurzen Text, in dem er sich allerdings deutlich gegen eine starre Rollenaufteilung aussprach. In allen Menschen seien „das Männliche“ und „das Weibliche“ vertreten.<sup>44</sup> Auch Müller wehrte sich gegen die Vorstellung einer typischen Wesenhaftigkeit der Frau und forderte zudem eine bessere Vorbereitung der Jungen auf ihre spätere Vaterrolle.<sup>45</sup> Erber vertrat die Vorstellung einer Komplementarität nur auf der biologischen, aber nicht auf der geistigen Ebene.<sup>46</sup> Strätling-Tölle wollte zwar die Idee einer wesensmäßigen Prägung von

---

<sup>43</sup> Franz Böckle, Arbeitsbericht zu Sexualität, Ehe, Familie, in: SYNODE 1 (1972), 5–8, 5.

<sup>44</sup> Sachkommission IV: Faszikel Dr. Felix Raabe, September 1969, in: AEK, DBK, 561, 4.

<sup>45</sup> Sachkommission IV, Annalies Müller: Erziehung zu Liebesfähigkeit und Partnerschaft, in: AEK, DBK, Synode, 484.

<sup>46</sup> Margret Erber, Thesen zur Anthropologie der Sexualität, in: AEK, DBK, Synode, 150.

Frauen und Männern nicht aufgeben, sah diese aber nicht als statisch, sondern von soziokulturellen Faktoren abhängig.<sup>47</sup>

Es fällt auf, dass die Männer, besonders die geweihten, zu diesem Themengebiet wenig beitrugen. Das hatte wohl mehrere Gründe: zum einen hatte die Mehrheit der Kommission die Frage der Zulassung der wieder-verheirateten Geschiedenen zu ihrer Priorität erklärt, weil sie darin ein für viele deutsche Katholiken dringendes Problem sah. Da das eine Frage war, die unmittelbar die Priester und Bischöfe in ihren unterschiedlichen Rollen betraf, konzentrierten sie ihre Energie entsprechend auf dieses Thema. Das Schweigen zur Frage der Geschlechterrollen könnte auch als stille Zustimmung zu den vorgelegten Papieren oder – und das ist wahrscheinlicher, wenn man die defensiven Äußerungen vieler Bischöfe zu diesen Themen in anderen Kontexten zu der Zeit berücksichtigt – zur bisherigen kirchlichen Lehre gedeutet werden. Außerdem fokussierten sich Geschlechterrollendebatten oft auf die Frauenrolle, so dass Frauen sich damit eher auseinandersetzten. Diese hatten ja auch durch eine Rollenveränderung mehr zu gewinnen als die Männer. Und schließlich waren die genannten Frauen aufgrund ihres Studiums qualifiziert hierzu Beiträge zu liefern.

#### „EMANZIPATION“ UND „PARTNERSCHAFT“ IM ERSTEN ENTWURF DER EHEVORLAGE

Wie bereits angedeutet, wurde diese Diskussion um Geschlechterrollen nicht als ein eigener Punkt in den Beschluss aufgenommen. Wohl aber spielte sie noch eine Rolle in den ersten Entwürfen, in denen das christliche Eheverständnis beschrieben wurde. Zurückgreifen konnten die Kommissionsmitglieder dabei auf eine breite Literatur aus der Soziologie und der Theologie, wie die Literaturliste der Sachkommission und die Literaturempfehlungen der Reihe „Informationen zum Thema. Synode '72“, in der die Arbeitsstelle der katholischen Büchereiarbeit Literaturhinweise zu den Themen der Synode veröffentlichte, zeigen. Die kommissionsinterne Liste setzte dabei eher auf aktuelle Theologie wie die von Karl Rahner, die der „Informationen“ auf Soziologie. Letztere enthielt zum Thema Geschlechterrollen bzw. Rolle der Frau in der Kirche einige Titel sehr progressiver Autorinnen wie Tine Govaart-Halkes, Camilla Härlin und Hildegard Harmsen, die die Definition von Geschlechterrollen völlig ablehnten, gleichwertige Partnerschaft als Kernelement der

---

<sup>47</sup> Helga Strätling-Tölle, *Anthropologische Grundlagen zu den Fragen Sexualität und Ehe*, 10. in: AEK, DBK, Synode, 150.

Ehe beschrieben und eine Neuinterpretation der patriarchalisch geprägten biblischen Texte forderten. Auf diese Autorinnen beziehen sich offenbar die ersten Entwürfe der Kommission.

Nachdem der ursprüngliche Plan der Mehrheit der Mitglieder der Sachkommission IV, möglichst schnell einen eigenen Beschluss zur „Wiederzulassung der Wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie“ zu veröffentlichen, aufgrund heftiger interner Konflikte und der angeordneten Themenreduktion gescheitert war, sollte eine Vorlage in drei Teilen abgefasst werden. Der erste Teil sollte eine soziologische Beschreibung der aktuellen Familien- und Ehesituation liefern. Er wurde von Annalies Müller am 30. Juni 1972 unter dem Titel „Christliche Ehe heute“<sup>48</sup> vorgelegt. Darin beschrieb die Soziologin das Ideal einer „partnerschaftlichen Gefährtenehe“.<sup>49</sup> Das Ziel sei eine bessere Selbstverwirklichung und Entfaltung beider Partner. Diese sollten sich auch die Verantwortung für die Kindererziehung teilen und beide gleichermaßen Anteil am gesellschaftlichen Leben haben. Dem – meist von bischöflicher Seite in den Synodendiskussionen vorgebrachten – Vorwurf, mit dieser Beschreibung einfach blind Forderungen der allgemeinen säkularen Gesellschaft aufzunehmen, beugte sie vor, indem sie erklärte, dass diese Beschreibung der idealtypischen Ehe die Basis bilde, von der aus die Ausweitung auf das sakramentale Verständnis der Ehe aufgebaut werden solle.

An einer Stelle kam sie explizit auf Geschlechterrollen zu sprechen und formulierte, dass die „biologisch scheinbar festgelegten Rollen [...] durch Kultur und Gesellschaft verändert werden [können] bis zur Möglichkeit, sozial-kulturelle Rollen den biologischen entgegenlaufend zu gestalten.“<sup>50</sup> Durch unkritische Übernahme biologischer Gegebenheiten seien als männliche Eigenschaften „aktiv, denkend, sachgerichtet, herrschend, kämpferisch, zielstrebig, voller Initiative, auf den Außenbereich gerichtet“ und als weibliche „umsorgend, mütterlich, passiv, gefühlhaft, einfühlend, unlogisch, vielleicht charmant, auf den Innenbereich gerichtet“<sup>51</sup> definiert worden. Die Erziehung der Kinder sowie die neue Eheliturgie müssten entsprechend verändert werden hin zu einem offenen Verständnis, von dem was Frau- bzw. Mann-Sein bedeutet.

Dieses 29-seitige Arbeitspapier von Annalies Müller wurde für die erste offizielle Vorlage der Sachkommission IV, die auf der Vollversammlung im Dezember 1973 besprochen wurde, drastisch gekürzt. Direkt in der Einleitung wurde erklärt, dass die „patriarchalisch bestimmte Rollen-

---

<sup>48</sup> Annalies Müller, Christliche Ehe heute, in: AEK, DBK, Synode, 484.

<sup>49</sup> Ebd., 3.

<sup>50</sup> Ebd., 25.

<sup>51</sup> Ebd.

verteilung von Mann und Frau“<sup>52</sup> überholt sei und stattdessen ein partnerschaftliches Eheideal angestrebt werde, das die Emanzipation beider Ehepartner vorsehe. Allerdings wurde der von Müller genannte Verweis darauf, dass diese die Grundlage für das Verständnis der sakramentalen Ehe bildete, gestrichen – wie überhaupt viele theologische Bezüge.

Sichtbar wurde damit nur der Einfluss der Gesellschaftswissenschaften in der Vorlage. So gab es keine Bedenken mehrmals das Reizwort „Emanzipation“ zu verwenden, das einige Katholiken, die es mit linken und kommunistischen Weltanschauungen verbanden, kategorisch ablehnten. Wichtig war es den Kommissionsmitgliedern, bei der Behandlung des sensiblen Themas zum Ausdruck zu bringen, dass es hier um beide Partner ging. Damit wurde ein einseitiges Emanzipationsverständnis, das sich nur auf die Belange der Frauen bezog, abgelehnt und dem Vorwurf vorgebaut, dahinter verstecke sich ein sogenanntes Karrierestreben der Frauen auf Kosten der Familie. Ergänzend wurde auch noch hinzugefügt, dass beide „gleiche Rechten und Pflichten“ hätten. Wie wichtig die differenzierte Auseinandersetzung der Kirche mit der Emanzipation gerade den jüngeren Frauen war, zeigt beispielhaft der Artikel „Als Mädchen in der Männerkirche“ von Susanne Strätling, der Tochter des Sachkommissionsmitglieds Helga Strätling-Tölle. Diese konstatierte, dass wenn sich jetzt nichts ändere, die Frauen die Kirche verlassen würden, und zwar „ohne nasses Taschentuch.“<sup>53</sup>

Der Verzicht einer Definition von geschlechtsspezifischen Charaktereigenschaften in der Sachkommissionsvorlage stand dabei deutlich im Gegensatz zu dem von der DBK im März 1973 veröffentlichten „Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit“,<sup>54</sup> in dem diese noch mal – ohne Spezifikation – betont wurden. Die DBK hatte diesen Hirtenbrief, wie andere Dokumente zu Ehe- und Sexualitätsfragen, die während der Synodenzeit erschienen, herausgegeben, ohne die Sachkommissionsmitglieder zu informieren oder gar zu konsultieren. Dieses Vorgehen hatte für Unmut gesorgt, den der Kommissionsvorsitzende Böckle in einem Brief an die DBK formulierte.<sup>55</sup> Zwar lagen die nicht-bischöflichen Kommissionsmitglieder und die Bischöfe in ihrer Position weit auseinander, so dass eine inhaltliche Diskussion wahrscheinlich schwierig geworden wäre. Das Ärgernis lag aber eher darin begründet, dass die

<sup>52</sup> Sachkommission IV, Christlich gelebte Ehe und Familie, in: SYNODE 8 (1973), 49–70, 49.

<sup>53</sup> Susanne Strätling, Als Mädchen in der Männerkirche, in: Signum 45 (3), 90–92, 9.

<sup>54</sup> [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB\\_0-5.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/DB_0-5.pdf).

<sup>55</sup> Sachkommission IV, Ergebnisprotokoll März 73, in: Archiv des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (AZdK), Synode, 60/3/3.

Bischöfe die „Laien“ gar nicht miteinbezogen hatten. Diese hatten mit der Synode auf eine generelle Änderung der Diskussions- und Entscheidungsfindungskultur in der deutschen Kirche gehofft. Nun aber handelten die Bischöfe wieder autonom kraft ihres Amtes und der damit verbundenen Macht. So fühlten sich die nicht-bischöflichen Synodalen einmal mehr nicht als vollwertige Partner im Dialog mit den Bischöfen ernst genommen.

#### KONTROVERSE UM „GESCHLECHTERUNTERSCHIEDE“ UND „EMANZIPATION“ IN DER ERSTEN LESUNG DER EHEVORLAGE

Am 24. Mai 1974 wurde die Vorlage zum ersten Mal in der Vollversammlung diskutiert. Bischof Hermann Volk (Mainz) nahm für die DBK Stellung. Er kritisierte, dass die Ehe in der Vorlage einseitig als personale Bindung beschrieben worden sei und der institutionelle Charakter zu kurz gekommen sei. In der Verpflichtung zur Treue liege gerade die Anerkennung der Personenwürde. Hier würden vor allem Begriffe wie „Freie Treue“ und „Emanzipation“ für Verwirrung sorgen.<sup>56</sup>

In der anschließenden Diskussion ging es vor allem um den Antrag, den der Augsburger Bischof, Joseph Stimpfle, gestellt hatte: statt „partnerschaftliche Ehe, in der die Emanzipation beider Partner angestrebt wird“ sollte es heißen: „Partnerschaftliche Ehe [...] eröffnet unter Wahrung der Eigenart von Mann und Frau grundsätzlich gleiche Chancen, [...] Rechte, Pflichten.“<sup>57</sup> Dies begründete er damit, dass es keine „Gleichmacherei“ von Männern und Frauen geben dürfe und die Vorlage durch ihre zu starke soziologische Prägung dem institutionellen Charakter der Ehe nicht gerecht geworden sei.

Die Synodalen Dietlind Langner-Biesterfeld und Margarete Erber forderten ihn im Gegenzug auf, konkret Geschlechterunterschiede zu benennen, da er sonst im Verdacht stünde, die im Grundgesetz verankerte Gleichberechtigung nicht zu akzeptieren.<sup>58</sup> Auch wollte Langer-Biesterfeld wissen, ob aus diesen angenommenen Eigenarten folge, dass Männer und Frauen jeweils nur bestimmte Rechte in der Kirche hätten. Darauf ging Stimpfle allerdings nicht ein, sondern ergänzte, dass laut einer amerikanischen Doktorarbeit die Angleichung der Geschlechter, der Bedeu-

<sup>56</sup> Protokoll der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 5. Vollversammlung, 82.

<sup>57</sup> Joseph Stimpfle, Einleitung der Ehevorlage, in: Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg (BZAR), OA Generalia, 1962–1982/204.00/195.

<sup>58</sup> wie Anm. 56, 105.

tungsverlust der Institution Ehe und zunehmende Akzeptanz von vorehe-  
lichem Sex nach drei Generationen zum Untergang eines Volkes führe.

Diese Debatte war ein symptomatisches Beispiel von nicht gelungener  
Kommunikation zwischen Bischöfen und Laien. Beide Seiten sind an-  
scheinend unverändert aus dem „Dialog“ herausgegangen, also ohne ein  
besseres Verständnis füreinander gefunden zu haben.

### DIE KOMPROMISSLÖSUNG IM BESCHLUSS ZU „EHE UND FAMILIE“

Deutlich erkennbar wird allerdings in der Vorlage zur zweiten Lesung,  
dass sich die Sachkommissionsmitglieder bemüht hatten, einen Kompro-  
miss zwischen dem emanzipatorischen Fokus der nicht-bischöflichen Mit-  
glieder und dem institutionellen Fokus der Bischöfe zu finden. Denn es  
hieß nun, dass das partnerschaftliche Verständnis von Ehe das institutio-  
nelle „ergänzen“ statt wie vorher, „ersetzen“ solle. Die Kontroversen um  
den Begriff „Emanzipation“ und um die Frage der Geschlechterunter-  
schiede wurden dadurch gelöst, dass sie ganz gestrichen wurden.

Die allgemeine Tendenz in der Ehevorlage von einem sehr kritischen  
Ton in der ersten Version zu einem versöhnlicheren in der revidierten  
Fassung zeigt sich auch an folgendem Punkt. So wurde hinzugefügt, dass  
die Kirche wesentlichen Anteil an der Entwicklung zu dem partnerschaft-  
lichen Ideal hatte. Dies bemängelte Strätling-Tölle und verwies darauf,  
dass die DBK in ihrer Stellungnahme von der „sogenannten“ partne-  
rschaftlichen Ehe und von dem Begriff „partnerschaftliche Ehe“ über-  
haupt als „nicht glücklich“ gesprochen hatte.<sup>59</sup>

In der siebten Vollversammlung präsentierte wieder Hermann Volk  
die bischöfliche Stellungnahme und lieferte dabei eine interessante Be-  
gründung, warum die Bischöfe den Begriff „Partnerschaft“ ablehnten: er  
verweise zu stark auf Rechtselemente und sage nichts über die Liebe aus.  
Wenn partnerschaftliche Aktivitäten im Vordergrund des Ehebegriffs  
stünden, sei das „eine verhängnisvolle Verengung.“<sup>60</sup> Dass die Mehrheit  
der Mitglieder in der Sachkommission und auch die anderen Synodalen  
Partnerschaft nicht in dieser rechtlichen Perspektive verstanden, hätte  
den Bischöfen anhand des Kontexts und der früheren Versionen, in de-  
nen von Selbstverwirklichung die Rede war, eigentlich deutlich sein müs-  
sen. Darin zeigt sich, wie weit weg sie von gesellschaftlichen Diskussionen

<sup>59</sup> Protokoll der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland,  
7. Vollversammlung, 73.

<sup>60</sup> Ebd., 67.

um Partnerschaft waren bzw. wie sehr sich ihr eigenes Denken an Rechtsfragen orientierte.

Gerade diese Skepsis gegenüber dem Begriff Partnerschaft fand Strätling-Tölle bezeichnend für die pessimistische und von Angst bestimmte Haltung der DBK, die mehr um den Schutz der Kirche als Institution als um die Menschen bemüht sei. Dabei verwies sie auch auf den Befund mehrerer Soziologen, dass gerade Partnerschaftlichkeit ein stabilisierendes Element in der Ehe sei.

In der Endfassung wurde aus der „gleichberechtigten Ehe“ eine „Ehe zwischen gleichberechtigten Partnern“. Der Begriff „Partnerschaftlichkeit“ wurde auf diese Weise modifiziert. Der Begriff „Emanzipation“ war, wie gesagt, gestrichen worden. Stattdessen war nun die Rede von „Selbstverwirklichung“, ein Begriff, der nicht politisch aufgeladen war und daher wohl als geeignete Kompromisslösung erschien.

#### DIE STELLUNG DER FRAU UND DAS FRAUENDIAKONAT IN DER SACHKOMMISSION VII „DIENSTE UND ÄMTER“

„... Das eigenständige Diakonat sei in Rom während des Konzils auch damit begründet worden, dass Männer schon jetzt diakonische Aufgaben erfüllen würden. Dieses Argument lasse sich leicht auf Frauen übertragen. Es sei in zweierlei Hinsicht schädlich, wenn die Kirche dies nicht tue: gegenüber der „profanen“ Welt könnte man es kaum erklären und es sei noch schwerwiegender, es Frauen zu verweigern, „die *jetzt noch* für den Diakonat bereit sind, gewiß aufgrund einer Berufung ... [Hervorhebung im Original]“<sup>61</sup>

Die komplexen Fragen der „Stellung der Frau in der Kirche“ und des Frauendiakonats waren also der Sachkommission VII „Dienste und Ämter“ zugeordnet worden. Neben inhaltlichen Auseinandersetzungen standen auch pragmatische im Vordergrund, nämlich vor allem die, auf wie viele Themen sich die Kommissionsmitglieder in Anbetracht ihrer begrenzten Arbeitskapazität einlassen konnten. So war es ausdrücklich der Wunsch vieler der im Vorfeld der Synode befragten katholischen Gläubigen gewesen, dass die Synode etwas zur Stellung der Frau in der Gesellschaft sagen sollte: statt gesellschaftlichen Entwicklungen hinterherzulaufen, solle sie hier mit gutem Beispiel vorangehen. Dass sich die

<sup>61</sup> Herbert Vorgrimler, Gutachten über die Diakonatsweihe für Frauen, in: SYNODE 4 (1973).

Kommission mit der „Stellung der Frau in der Kirche“ befassen musste, war aufgrund ihrer Thematik klar, aber ob sie dem Wunsch nachkommen konnte, darüber hinaus etwas zur „Stellung der Frau in der Gesellschaft“ zu sagen, wurde, wie schon erwähnt, immer wieder neu diskutiert. Wenn ja, dann in einer eigenen Vorlage oder integriert? In einer Kommissions-sitzung wurde sogar angedacht, auch die Stellung der Männer in einer eigenen Vorlage mitzubehandeln.<sup>62</sup> Diese Kurswechsel sorgten sowohl bei den anderen Synodalen als auch bei Außenstehenden verständlicherweise für Verwirrung.

Schließlich fiel die Entscheidung, diese Frage an die Bischöfe zurückzugeben: In ihrer Vorlage zur ersten Lesung in der Vollversammlung im Frühjahr 1974, die am 30. September 1973 veröffentlicht wurde, hatte die Sachkommission VII die Empfehlung an die DBK ausgesprochen, „eine für ihren Bereich eine dem Vorschlag und den Vorstellungen der Römischen Bischofssynode 71 entsprechende Kommission einzurichten, die die Frage der Stellung der Frau in Kirche *und Gesellschaft* [Hervorhebung J. S.] untersuchen soll.“<sup>63</sup> Mit der Einrichtung einer eigenen Studienkommission der DBK zur Stellung der Frau im Januar 1974 entsprach die DBK diesem Anliegen.

Bei der Frage der kirchlichen Ämter herrschte hingegen von Anfang an grundsätzliche Einigkeit darüber, dass nur die Frage des Frauendiakonats, nicht aber die eines möglichen Priestertums der Frau diskutiert werden sollte. Das bedeutete allerdings nicht, dass alle Kommissionsmitglieder es ablehnten. Auch hatte es 75 Eingaben zum Frauenpriestertum gegeben, von denen 48 seine Einführung befürworteten. Und während der Synode hatte es vereinzelt immer wieder Kritik gegeben, dass man es mit der Gleichberechtigung der Frauen nicht richtig ernst meine, wenn man „nur“ das Diakonat für sie fordere. Warum also befasste sich die Kommission nicht damit? Und wie setzte sie sich mit dem Frauendiakonat auseinander?

#### FRAUENDIAKONAT – ABGRENZUNGEN UND ERSTE ENTWÜRFE

In einer später verfassten Notiz<sup>64</sup> in den Arbeitsunterlagen Barbara Albrechts, die ja schon vor der Synode mit dem Thema betraut worden war und auch in der Synode federführend dazu weiterarbeitete, findet

<sup>62</sup> Sachkommission VII, Ergebnisprotokoll Januar 73, in: AEK, DBK, Synode, 539.

<sup>63</sup> Sachkommission VII: Amt und Pastorale Dienste in der Gemeinde, in: SYNODE 6 (1973), 11.

<sup>64</sup> Arbeitsunterlagen Barbara Albrecht, in: AEK, DBK, Synode, 281.

sich eine detaillierte Begründung, warum die Kommission sich nicht mit dem Frauenpriestertum auseinandergesetzt habe. Das Thema sei noch nicht „reif“ genug gewesen, um besprochen zu werden. Auch habe die Synode nur die Befugnis, für eine Teilkirche Entscheidungen zu treffen, nicht aber für die Universalkirche. Außerdem erfordere eine Frage wie das Frauenpriestertum intensive theologische Forschungsarbeit auf Weltkirchenniveau. Dies sei auf dem Gebiet des Frauendiakonats schon geschehen. Außerdem gebe es geschichtliche Belege für das Frauendiakonat, aber keine für das Frauenpriestertum. Zuletzt betonte sie, dass das Frauendiakonat theologisch-spirituell begründet sein müsse, und nicht als Teil der weiblichen Emanzipation in der Gesellschaft als „Rechtsanspruch“ eingeklagt werden könne.

In dieser Notiz finden sich die wichtigsten Argumentationslinien der synodalen Diskussion des Frauendiakonats. Eine der wichtigsten Überlegungen der Befürworter lag darin, das Frauendiakonat klar vom Frauenpriestertum abzusetzen, denn die (vorwiegend bischöflichen) Skeptiker befürchteten eine Art Dammbbruch: werde den Frauen der kleine Finger des Diakonats gereicht, würden sie bald auch nach der ganzen Hand, nämlich nach dem Priestertum, greifen.

Zunächst wurde eine Arbeitsgruppe, die den Namen „Die haupt- und nebenamtlichen Gemeindedienste der Laien in ihrer Einheit und Vielfalt“ trug, mit dem Thema „Stellung der Frau in der Kirche“ betraut. Sie ging mit einem ziemlichen Selbstbewusstsein an das Thema heran, indem sie die Einführung als Selbstverständlichkeit annahm: sie hatte nämlich ursprünglich nicht vor, eine eigene Vorlage zum Frauendiakonat zu verfassen, sondern es sollte eine Vorlage mit dem Titel „Diakon, Diakonin“<sup>65</sup> geben. Allerdings sollten in dieser das Konzept zum männlichen Diakonat und das zum Frauendiakonat zusammengebracht werden: es wurde also doch noch von gewissen Unterschieden zwischen dem männlichen und dem weiblichen Dienst ausgegangen.

Wiederum fiel Barbara Albrecht die Ausarbeitung des „Frauendiakonats“-Themas zu. Sie kritisierte von Anfang an den Namen der Arbeitsgruppe, weil sie das Diakonat der Frau nicht als einen Dienst von Laien verstanden wissen wollte. Dass Frauen auch ordiniert werden können, wollten auch Walter Kasper<sup>66</sup> und Bischof Tenhumberg unterstreichen. Kasper wandte sich deswegen gegen den Vorschlag von Laien als

---

<sup>65</sup> Sachkommission VII, Protokoll Mai 73, in: AEK, DBK, Synode, 539.

<sup>66</sup> Walter Kasper (\*1933) ist ein emeritierter Kurienkardinal. Er studierte in Tübingen und München Theologie und wurde 1957 zum Priester geweiht. 1961 promovierte er über die „Lehre von der Tradition in der Römischen Schule“. 1964 habilitierte er sich und erhielt die Professur für Dogmatik an der Universität Münster. 1970 wechselte er an die Universität Tübingen. 1989 wurde er zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart er-

Gemeindeleiter bzw. -leiterinnen, weil „volltheologisch ausgebildete Laien ohne Ordination [...] ein bestimmtes Modell von Amt [fixierten], wonach Frauen nicht ordiniert werden können.“<sup>67</sup> Tenhumberg ergänzte, dass die Frage des Frauendiakonats gerade von den Bischöfen geprüft werde.

Beide, Tenhumberg und Albrecht, basierten ihre Befürwortung des Frauendiakonats auf eine sehr spezifische Argumentation, die in den erstellten Vorlagen allerdings keine große Rolle spielte: sie sahen in Maria das erste Vorbild einer Diakonin.<sup>68</sup> Wahrscheinlich liegt der Grund dafür darin, dass beide Mitglieder der Schönstatt-Bewegung waren, deren Gründer Pater Josef Kentenich in Maria eine „amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi“ sah, die als Miterlöserin die Stellung einer Diakonin einnehme.<sup>69</sup> Tenhumberg verstand den partnerschaftlichen Umgang Jesu und Marias bei der Hochzeit zu Kanaan als ein Vorbild für den Umgang von Frauen und Männern miteinander in der Kirche. Bestärkt wurde er in dieser Ansicht noch dadurch, dass er von verschiedenen Katholikinnen seines Bistums in Briefen gebeten wurde, „die Bischöfe zu jener Mitte zu führen, die im Bilde des pfingstlichen Ereignisses sichtbar werde.“<sup>70</sup> Dies rekurrierte auf ikonographische Traditionen, in denen Maria in der Mitte der Apostel sitzt, als der Heilige Geist auf alle herabkommt. Und ganz aktuell sah er auch in der Einladung von Frauen durch Paul VI. zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein Zeichen der „neuen Stellung der Frau.“<sup>71</sup>

Albrecht begann in ihrem ausführlichen Entwurf aber zunächst mit dem historischen Befund, nämlich dass Frauen wie die Hl. Phoebe nachweislich als Diakoninnen gewirkt hätten und es auch im Mittelalter Frauen in diesem Dienst gegeben habe. Dann wechselte sie in die Gegenwart und stellte fest, dass sich aufgrund der veränderten gesellschaftlichen Situation der Frau die Frage derzeit wieder stelle. Allerdings sei dies an sich kein starkes Argument, es müsse also eher aufgrund einer Bewegung von oben, durch den Heiligen Geist, als durch Druck von unten, das Amt der Diakonin diskutiert werden. Gal 3,27f., wo Christus alle Ungleichheiten

---

nannt. In der DBK war er Vorsitzender der Kommission Weltkirche und stellvertretender Vorsitzender der Glaubenskommission.

<sup>67</sup> Sachkommission VII, Protokoll Juni 71, in: AEK, DBK, Synode, 539.

<sup>68</sup> Heinrich Tenhumberg, Predigt (Katholischer Frauenbund), in: Bischöfliches Archiv Münster (BAM), D6, A 46.; Barbara Albrecht, Diakoniat der Frau. Eine Skizze, in: AEK, 1–26, Synode, 538, 1–26.

<sup>69</sup> Lothar Penners, Art. Kentenich, Peter Josef, in: Remigius Bäumer/Leo Scheffzyk (Hgg.), Marienlexikon, Bd. 3, Greco-Laib, Regensburg 1988, 541 f.

<sup>70</sup> Heinrich Tenhumberg, Predigt vor berufstätigen Frauen aus Köln und Münster, in: BAM, D6, A 32.

<sup>71</sup> Ebd.

zwischen den Menschen, auch aufgrund des Geschlechts, aufhebe, liefere eine gute theologische Ausgangslage dafür.

Christus als der Hohepriester habe ein einzigartiges Priestertum ausgeübt, das kein Mensch (auch kein Mann!) in derselben Weise ausfüllen könne. Wie andere Theologen, etwa Haye van der Meer und Rene Laurentin, sah Barbara Albrecht in der Verkündigung Mariens eine Art Weihe. Ihre Konsekration habe allerdings schon mit ihrer unbefleckten Empfängnis begonnen. So folgerte sie:

Was für kirchliche Amtsträger nach Ostern und Pfingsten gilt, gilt vorweg wiederum für Maria: die Identität des Geistes Jesu in ihm selbst und in ihr, dem Urbild der Kirche. Diese Identität bewirkt im voraus Marias ‚Teilhabe an der konsekratorischen Salbung Jesu‘. Ist es nicht durchaus denkbar, daß diese Teilhabe ihrerseits entsprechende Auswirkungen hat in der Zeit der Kirche? Wenn schon die Einzigartigkeit Christi und seines Amtes kirchliche Amtsträger nicht ausschließt, sollte es dann bei Maria im Blick auf Amtsträgerinnen anders sein? Eine solche Frage liegt nahe.<sup>72</sup>

Offenkundig lag aber diese Gedankenverbindung nicht für die Mehrheit der Sachkommissionsmitglieder nahe, denn im ersten kommissionsinternen Entwurf der Vorlage findet sich kein Verweis auf Maria. Leider gibt es auch in den knappen Ergebnisprotokollen keine Spur einer Diskussion dieser Argumentation. So lässt sich nur vermuten, dass die Mehrheit der Kommissionsmitglieder eher der Linie des Zweiten Vatikanums folgte, das Marienfrömmigkeit im Allgemeinen eher zurückgedrängt hatte. Im Beschluss gibt es einen allgemein gehaltenen Verweis auf Maria, allerdings bezeichnenderweise nicht im Abschnitt „Der Diakonat der Frau“, sondern unter „Der Dienst der Frau“: „Auch die Stellung, die Maria in der Heilsgeschichte einnimmt, deutet auf eine aktive Einbeziehung der Frau in das Heilswerk Christi hin.“<sup>73</sup>

Bis Anfang 1973 herrschte den Protokollen nach Stille zur Frage des Frauendiakonats. Es sieht danach aus, dass man sich argumentativ neu besinnen wollte. Als es im Januar 1973 wieder zur Sprache kam, wurde zunächst angemerkt, dass sowohl die römische Glaubenskongregation als auch zwei Kommissionen der DBK das Frauendiakonat untersuchten. Die Bischöfe in der Sachkommission VII versprachen, sich in der DBK dafür einzusetzen, dass die Ergebnisse „entscheidungsreif“ nach Rom weitergeleitet werden sollten.<sup>74</sup> Die Kommission solle das in ihrer Arbeit berücksichtigen. So schloss sich an den neuen Entwurf, in dem auf die geschichtliche Tradition des Diakonats und auf die gegenwärtige Situa-

<sup>72</sup> Barbara Albrecht, Diakonat der Frau. Eine Skizze, in: AEK, Synode, 538, 1–26.

<sup>73</sup> Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, in: SYNODE 1 (1976), 9.

<sup>74</sup> Sachkommission VII, Ergebnisprotokoll Januar 73, in: AEK, DBK, Synode, 539.

tion, in der viele Frauen schon als „anonyme Diakoninnen“ tätig seien, verwiesen wurde, eine Empfehlung an die Bischöfe an. Sie sollten die theologischen Vorarbeiten in Auftrag geben, um ein entsprechendes Votum an den Heiligen Stuhl zu formulieren.

Zwei Monate später aber beschlossen die Kommissionsmitglieder einen wesentlichen Kurswechsel: es sollte keine Empfehlung an die Bischöfe geben, die ja ohnehin schon mit dem Thema befasst waren, sondern direkt ein Votum an Rom gerichtet werden. Die dafür notwendigen theologischen Grundlagen sollten durch drei Gutachten, die die Kommission in Auftrag gab, erarbeitet werden. So wurden die Dogmatiker Yves Congar, Herbert Vorgrimler und Peter Hünemann um entsprechende Dokumente gebeten, die sie im Juni 1973 der Kommission zukommen ließen. Alle drei befanden, dass aus dogmatischer Sicht nichts gegen ein Frauendiakonat spräche, allerdings ließ Congar auch eine gewisse Skepsis erkennen.<sup>75</sup>

So schrieb er, dass Frauen in der Urkirche zwar als Diakoninnen bezeichnet wurden, dieser Titel aber nicht mit einem Dienstant im heutigen Sinne verbunden gewesen sei. Auch habe die Ostkirche lange auf den Dienst von Diakoninnen gebaut, allerdings wären diese auf den Dienst an Frauen beschränkt und vom Altardienst ausgeschlossen gewesen. In der westlichen Kirche sei es nie offiziell eingerichtet worden, aber offenbar habe es die Praxis gegeben, denn es wurde auf verschiedenen Konzilen immer wieder thematisiert. In der heutigen veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Situation müsste es sich bei dem Amt um eine „Neuschöpfung“ handeln. Das sei das Amt allerdings im 3. Jahrhundert in der Ostkirche auch gewesen. Aufgrund der Entwicklung der Anerkennung von Heiligen als Kirchenlehrerinnen und der Einsetzung der internationalen römischen Kommission zum Thema sowie eines neu entwickelten Verständnisses der Dienstämter, sei das Frauendiakonat also ein „vernünftiger Schritt auf dem Weg einer neuen Ekklesiologie der Dienstämter.“ Wichtig sei allerdings dabei zu betonen, dass nur Männer „in persona Christi“ die Sakramente spenden könnten und damit ein Priestertum der Frau ausgeschlossen sei.

Vorgrimler bewertete die Geschichte etwas anders: in der frühen Kirche sei der Dienst der Diakonin eher stark verbreitet gewesen und nur bestimmte Partikularsynoden hätten sich dagegen ausgesprochen.<sup>76</sup> Die Herausforderung für die Theologen sei nun, dass das Diakonat seit dem Zweiten Vatikanum als Weiheamt gelte und damit im Hinblick auf das Frauendiakonat ein „800 Jahre altes Prinzip“, nur Männern die Dia-

<sup>75</sup> Yves Congar, Gutachten zum Diakonat der Frau, in: SYNODE 7 (1973), 37–41.

<sup>76</sup> Herbert Vorgrimler, ebd., 48–50.

konatsweihe zu erteilen, aufgegeben werden müsste. Die gegenwärtige Dogmatik habe eine geschichtliche Entwicklung, nämlich das offizielle Fehlen eines Frauendiakonats, institutionalisiert. Die Kirchenlehrer seien sich in der Frage uneinig. Thomas von Aquin z. B. habe die Weihe der Frauen nicht aus theologischen Gründen abgelehnt, sondern weil sie zum Lehren und Rechtssprechen unfähig seien. Nun aber hätten Frauen gezeigt, dass sie sehr wohl dazu fähig seien und damit müsste seine Argumentation neu bewertet werden. Die Befürchtung, dass „Avantgardistinnen“ dann auch das Frauenpriestertum fordern würden, sei realistisch. Aber mit der Einrichtung des ständigen Diakonats als eigenem Amt auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei dem gut zu begegnen. Im Gegensatz zu Congar meinte Vorgrimler, dass eben keine Neuschöpfung nötig sei, da das Zweite Vatikanum schon das Konzept geliefert habe und nun nur noch Frauen „als Adressatinnen“ hinzugefügt werden müssten. Dabei betonte er die Wichtigkeit, das bald zu tun, solange die Frauen „noch“ dazu bereit seien, sich also noch nicht aus der Kirche verabschiedet hätten.

Hünemann brachte im Wesentlichen dieselben Argumente im Blick auf die Geschichte, betonte aber als einziger nicht die Abgrenzung zum Priestertum und beschrieb die gesellschaftlichen Veränderungen als legitimen Grund auch für eine kirchliche Neuerung.<sup>77</sup> Er war auch der einzige, der – ohne nähere Begründung – Ehelosigkeit mit diesem Amt verband.

Diese Gutachten flossen in den relativ kurzen Abschnitt zum „Diakonat der Frau“ der im September 1973 veröffentlichten ersten Vorlage der Kommission für „Ämter und Dienste“ ein. Hierin wurde auf die Tradition der Ur- und Ostkirche verwiesen sowie darauf, dass Frauen jetzt schon diakonale Aufgaben wahrnahmen und es eine pastorale Dringlichkeit gäbe. So wurde von der Mehrheit der SK VII in der Vorlage ein Votum an den Papst formuliert, Frauen zum sakramentalen Diakonat zuzulassen.

#### ERSTE LESUNG IN DER VOLLVERSAMMLUNG: VETO VON „LINKS“ UND „RECHTS“

Walter Kasper als Kommissionsvorsitzender stellte die Vorlage in der fünften Vollversammlung am 24. Mai 1974 vor und betonte, dass besonders die Frage nach dem „Diakonat der Frau“ den Menschen unter den Nägeln brenne. Friedrich Wetter (Bistum Speyer) stellte die Einschät-

<sup>77</sup> Peter Hünemann, Gutachten zum Frauendiakonat, in: SYNODE 7 (1973), 42–47.

zung der DBK vor. Zunächst solle noch einmal geprüft werden, ob wirklich die „tragenden Voraussetzungen“<sup>78</sup> für ein solches Votum gegeben seien und dann sollte man den Heiligen Stuhl nicht direkt um die Einführung des Amtes bitten, sondern eher um die Überprüfung der Frage. Das zeugte von einer diplomatisch formulierten, eher skeptischen bis ablehnenden Haltung der meisten Bischöfe gegenüber dem Frauendiakonat. Auch der Hinweis darauf, dass die Bischöfe selbst gerade die Frage in einer eigenen Kommission untersuchten, vermag diesen Eindruck nicht zu ändern. Es wirkt eher wie eine Besänftigung, denn den Bischöfen war ja klar und noch einmal durch Kasper bestätigt worden, dass die Mehrheit der deutschen Katholiken sich dringend die Einführung des Frauendiakonats wünschte.

Wären die Bischöfe wirklich für das Frauendiakonat gewesen, so hätten sie, wie Hünermann in der anschließenden Diskussion betonte, genauer angegeben, wo sie noch Unklarheiten sähen: drei Gutachten lagen ja schließlich schon vor. Auch betonten er, Albrecht und Weihbischof Ernst Gutting (Bistum Speyer) noch einmal, dass das Frauendiakonat unabhängig von der Frage des Priestertums sei. Diese Frage müsse von der Gesamtkirche geklärt werden und so seien die Ergebnisse der römischen Kommission dazu abzuwarten.

Andere Synodalen wie Henry Fischer und Langner-Biesterfeld befanden, dass der Unterschied zwischen Diakonat und Priestertum noch nicht deutlich genug ausgearbeitet sei. Langner-Biesterfeld und Marita Estor vertraten sogar die Meinung, es sei besser auf die Einführung des Frauendiakonats zu verzichten, so lange das Verständnis dieses Amtes nicht genau geklärt sei. Das enttäuschte Tenhumberg, der in dem damaligen Münsteraner Modell, der berufs begleitenden Ausbildung zur Pastoralassistentin, die ideale Voraussetzung für ein Diakonat sah. So fragte er Estor nach der Sitzung, wie sie sich so negativ habe äußern können. Estors Veto war damals von vielen so aufgefasst worden, dass sowohl „linke als auch rechte Katholik/innen“ das Frauendiakonat ablehnten.<sup>79</sup> Sie fühlte sich allerdings in ihrer Skepsis auch durch die Erfahrungen evangelischer Theologinnen bestätigt, von denen viele zunächst nur „eingesegnet“, aber nicht ordiniert wurden bzw. von denen erwartet wurde, dass sie ihr Pfarramt niederlegten, sobald sie heirateten. Dort herrschte also auch noch Unsicherheit bezüglich des Amtsverständnisses der Frauen.

<sup>78</sup> Protokoll der 5. Vollversammlung der Gemeinsamen Synode, 139.

<sup>79</sup> Interview von Dr. Robert Walz mit Marita Estor am 09.01.2013. Der Text wurde mir freundlicherweise vom DFG Projekt „Nationalsynoden nach dem II. Vatikanischen Konzil“ (Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar) zur Verfügung gestellt.

Hünemann hielt abschließend noch einmal ein leidenschaftliches Plädoyer für den Erhalt der Vorlage und des Votums, dem die Mehrheit der Synodalen zustimmte.

#### ÜBERARBEITUNG, ZWEITE VORLAGE UND BESCHLUSS: (KEIN) RECHT AUF DAS FRAUENDIAKONAT

Die größte Kontroverse um das Frauendiakonat innerhalb der Sachkommission VII gab es bei der Bearbeitung der Vorlage bezüglich der Frage, ob der Gleichberechtigungsdiskurs, der sich in der Gesellschaft etabliert hatte, auch in der Kirche gelten solle. Mit Blick auf die Eingaben an die Kommission von Nicht-Synodalen fällt auf, dass besonders junge Menschen davon überzeugt waren und in Bezug auf das Diakonat von einem Recht der Frauen darauf sprachen. In der Kommission selbst waren die Meinungen dazu geteilt. Albrecht lehnte, wie wir schon gesehen haben, diesen Zusammenhang völlig ab. Es gehe um die göttliche Weisung und einen Dienst an den Menschen, nicht um etwas, worauf ein Anrecht bestehe. Auch sei die Struktur der Kirche eine andere als die der Gesellschaft. Damit steht Albrecht in der Linie der katholischen Frauenverbände nach dem Zweiten Vatikanum, die es bewusst ablehnten, den säkularen Diskurs um Frauenrechte auf die kirchlichen Debatten zu übertragen. Die Kommission folgte ihr in diesem Punkt weitgehend, indem für die Einführung des Frauendiakonats vor allem pastorale und theologische Gründe angegeben wurden. Trotzdem wurde in einem Satz vorsichtig Bezug auf die gesellschaftlichen Entwicklungen genommen, allerdings in Verbindung mit den theologischen Gründen, so dass diese im Vordergrund blieben: „Ein weiterer Grund liegt darin, daß die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft es heute unverantwortlich erscheinen läßt, sie von theologisch und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen in der Kirche auszuschließen.“<sup>80</sup>

Im Januar 1975 wurde in der „SYNODE“ die überarbeitete Version der „Ämter und Dienste“-Vorlage veröffentlicht. Der Abschnitt zum Frauendiakonat umfasste nun statt sieben 35 Zeilen. Bezüglich des Wunsches der DBK nach weiterer Überprüfung wurde auf die drei Gutachten verwiesen, die der Kommission ausreichend erschienen. Es wurde hinzugefügt, dass es sich um ein „pastoral dringliches“<sup>81</sup> Problem handle. Sowohl die Veränderungen in der Gesellschaft als auch die Rolle der

<sup>80</sup> Vorlage „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ (Zweite Lesung), in: SYNODE 1 (1975), 39–70, 51.

<sup>81</sup> Ebd., 67.

Frauen im Laufe der Geschichte der Kirche wurden als Grund für die Forderung nach dem Frauendiakonat beschrieben. Sie von der Weihe auszuschließen „bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht.“<sup>82</sup> Ein Unterschied zwischen einem Diakonat für Männer und Frauen solle nicht gemacht werden und dementsprechend müssten die Zugangsbedingungen für beide weitgehend gleich sein.

Die DBK reagierte darauf direkt mit einem Änderungsantrag: noch einmal gab sie dem Wunsch Ausdruck, der Papst solle nur um die Überprüfung der Frage, aber nicht um die Einführung des Frauendiakonats gebeten werden. Grund dafür sei, dass die „Qualität des frühchristlichen Diakonats der Frau noch nicht genügend abgeklärt sei“<sup>83</sup> und auch sonst noch – nicht näher benannte – offene Fragen blieben. Diesem Wunsch der DBK nach Umwandlung entsprechend, veränderte die Sachkommission VII vor der Vollversammlung ihre Vorlage dahingehend. Kasper verteidigte diese Veränderung in seinem Bericht zur Vorlage in der Vollversammlung am 10. Mai 1975 mit einem Scherz: es sei ja eigentlich klar, dass der Papst erst eine Frage prüfe, bevor er sie entscheide.<sup>84</sup> Das wurde mit „Heiterkeit“ quittiert und nicht weiter diskutiert und somit wurde dem Wunsch der DBK von der Mehrheit der Synodalen bei der zweiten und abschließenden Besprechung der Vorlage in derselben Vollversammlung stattgegeben.

Bis heute fehlt eine Reaktion aus Rom auf dieses deutsche Votum, wenn auch inzwischen einige weitere Kommissionen zur Untersuchung des Frauendiakonats eingesetzt wurden.

Zur Frage des Priestertums hingegen verfasste Papst Paul VI. im Jahre 1976 die Erklärung „Inter Insigniores“. Zuvor hatte er drei Kommissionen (eine Studienkommission, die päpstliche Bibelkommission und eine internationale Theologienkommission) beauftragt, die Frage der Frau in Kirche und Gesellschaft zu untersuchen, nachdem der Weltkongress für das Laienapostolat schon 1968 und diverse nationale Synoden in den folgenden Jahren „ein Studium über die Rolle der Frau im Hinblick auf die sakramentale Weihe und die Kirche“ verlangt hatten.<sup>85</sup> Dazu kam noch, dass einige namhafte Bischöfe wie z. B. Kardinal Jean Daniélou bei einem Treffen der St. Joans Alliance öffentlich erklärt hatten, keine theologi-

---

<sup>82</sup> Ebd., 51.

<sup>83</sup> Stellungnahme der DBK zur Vorlage „Pastorale Dienste“, in: SYNODE 3 (1975), 16.

<sup>84</sup> Protokoll der 7. Vollversammlung der Synode, 132.

<sup>85</sup> Peter Hünermann, Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination. Analyse und Gewichtung, Walter Groß/Wolfgang Beinert (Hgg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 83–96, 83.

schen Einwände gegen das Frauenpriestertum zu sehen<sup>86</sup> Außerhalb der katholischen Kirche gab es zusätzlich die Herausforderung durch die Ökumene und die UNO, die 1975 zum Internationalen Jahr der Frau erklärt hatte.

Von den Arbeitsergebnissen der drei Kommissionen, die ihre Einsichten wiederum der Kongregation für die Glaubenslehre zu unterbreiten hatten, bevor der Papst entschied, ist bis heute nur die Stellungnahme der Bibelkommission bekannt: Nur 5 Mitglieder dieser 17köpfigen Kommission hatten befunden, dass der neutestamentliche Befund gegen eine Frauenordination sprach, die anderen 12 waren der Ansicht, man könne Frauen die Feier der Eucharistie und der Versöhnung anvertrauen. Dieser Mehrheit folgte die Kongregation für Glaubenslehre allerdings offenbar nicht.

Papst Paul VI erteilte jedenfalls 1976 mit seiner Erklärung „Inter Insigniores“ eine klare, wenn auch nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit verbundene Absage an das Frauenpriestertum mit der Berufung auf die Tradition und darauf, dass Jesus nur Männer berufen habe. Für den hier dargestellten Zusammenhang ist jedoch wichtig, dass damit keine Entscheidung bezüglich des Votums für ein Frauendiakonat getroffen worden war, wie Karl Lehmann später hervorhob.<sup>87</sup>

### DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE UND DER LANGE WEG ZUM HIRTENBRIEF „ZU FRAGEN DER STELLUNG DER FRAU IN KIRCHE UND GESELLSCHAFT“ (1974–1981)

Nachdem Wolfgang Große und Barbara Albrecht im Januar 1971 der DBK empfohlen hatten, die Arbeit an einem Dokument zur „Stellung der Frau“ zunächst der Würzburger Synode zu überlassen, ruhte die Arbeit an einem entsprechenden Hirtenbrief der Bischöfe bis 1974. Der Impuls, erneut daran zu arbeiten, kam durch die schon erwähnte Empfehlung der Kommission „Ämter und Dienste“ der Würzburger Synode vom 30. September 1973 zustande. Damit begann nun die zweite Phase einer Erarbeitung eines Dokuments der DBK zur Stellung der Frau, zunächst

<sup>86</sup> Die Sendung der Frau in der Kirche. Die Erklärung „Inter insigniores“ der Kongregation für die Glaubenslehre, hg. von der deutschsprachigen Redaktion des „Osservatore Romano“. Kevelaer 1978, 27

<sup>87</sup> Karl Lehmann, Nachtrag zu Band I der offiziellen Gesamtausgabe, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 2012, 334 (Neuaufgabe der Ausgabe von 1976/77 in einem Band), 332–334.

mit der Einrichtung einer eigenen Studienkommission. Dabei ergibt sich die Schwierigkeit, dass nicht alle Versionen des Hirtenbriefs von der Erst- bis zur Endfassung in den Archiven vorliegen, so dass sich dessen Entwicklung manchmal nur aus dem Kontext der Diskussion darum nachvollziehen lässt.

#### EINRICHTUNG UND ARBEIT DER STUDIENKOMMISSION „DIE STELLUNG DER FRAU IN DER KIRCHE“

Mit der Wiederaufnahme des Themas ging ein Personalwechsel einher: jetzt waren es vor allem August Gordz als Leiter der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge und Weihbischof Gutting als Beauftragter für Frauenseelsorge in der DBK, die sich als eingespieltes Team mit dem Erstellen der Vorlage befassten. Von Seiten der Laien spielte Marianne Dirks eine wichtige Rolle. In einem Brief, den sie an Wolfgang Große am 7. Januar 1974 nach Absprache mit den Bischöfen Gutting und Wilhelm Kempf (Limburg) geschickt hatte, erklärte sie dass die Ziele der idealerweise mit wissenschaftlichen Experten beiderlei Geschlechts besetzten Kommission in etwa folgende sein sollten: eine zeitgemäße Formulierung der durch Jesus vermittelten Offenbarung in Beziehung zu den Humanwissenschaften; die geschichtlichen und psychologischen Ursachen aufzudecken, die ein Zugeständnis gleicher Rechte und Pflichten für Frauen verhindert hätten und eine Darlegung der Strukturveränderungen, die nötig seien, um diese Defizite zu beheben.<sup>88</sup>

Im August 1974 stellten Gutting, Kempf und Dirks in der Pastoralkommission der DBK ihre ersten Beratungsergebnisse vor. Anders als im Synodenvotum gewünscht, befanden auch sie, dass ihre Kommission mit der Frage nach der „Stellung der Frau in der Gesellschaft“ überfordert sei und sie sich auf die Rolle der Frau in der Kirche konzentrieren wollen. Die drei betonten, dass sie mit der Einrichtung der Kommission die Hoffnung verbinden, ein positives Zeichen für „wache Frauen“ zu setzen, da bei vielen Frauen „der Eindruck, in der Kirche nicht für voll genommen zu werden, zu einer Distanzierung von dieser beigetragen hat.“<sup>89</sup> Statt für eine wissenschaftliche Kommission plädierten Dirks und die beiden Bischöfe jetzt für eine andere Zusammensetzung: drei Theologen, drei Humanwissenschaftler, ein Mitglied der DBK, der Leiter der

---

<sup>88</sup> Marianne Dirks, Gründung der Kommission zur Stellung der Frau, in: BAE, NL 5 WB Große/70.

<sup>89</sup> Protokoll der Kommission III der DBK vom 22. und 23. Januar 1974 in Mainz, in: BAE, NL 5 WB Große/70, 2.

bischöflichen Arbeitsstelle für Frauenseelsorge, zwei Frauen aus der Praxis der Frauenseelsorge und zwei Ordensfrauen sollten ihr angehören.

Bis 1976 wurde mit mehr oder weniger großen Unterbrechungen die Arbeit weiterverfolgt. Dabei rezipierten die Kommissionsmitglieder aufmerksam auch alle internationalen Bewegungen in der Frage und luden sich unterschiedlichste Experten zum Austausch ein. So stellte z. B. die Theologin Ida Raming ihre Dissertation „Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt“<sup>90</sup> vor. Diese hatte zusammen mit Iris Müller<sup>91</sup> während des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer schriftlichen Eingabe die Einführung des Frauenpriestertums gefordert.<sup>92</sup>

Eine Krise der Kommissionsarbeit wurde im Protokoll vom 6./7. September 1976 aufgrund folgender Ereignisse konstatiert: seit der Affäre um Lefebvre, d. h. der allmählichen Entstehung eines traditionalistischen Schismas, gebe es eine Angst vor allen fortschrittlichen Maßnahmen, Hans Küng habe mit seinen extrem fortschrittlichen „16 Thesen zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ die Kommissionsarbeit in ein falsches Licht gesetzt und mit dem plötzlichen Tod Kardinal Döpfners habe sich alles verzögert.<sup>93</sup>

Im Februar 1977 war dann die Materialsammlung abgeschlossen und Gordz schickte allen Kommissionsmitgliedern die bisher gesammelten Unterlagen. Drei Monate später bat er die katholischen Frauenverbände im sozial-caritativen Bereich um die Rückmeldung ihrer Anliegen für das Dokument. Im Mai 1978 wurde schließlich die Redaktion der inzwischen 61 Seiten umfassenden Vorlage abgeschlossen und einen Monat später in der Pastoralkommission besprochen.

Sie begann mit Beobachtungen zum „Wandel im Selbstverständnis der Frau“: man befinde sich derzeit in einer Übergangssituation zwischen

---

<sup>90</sup> Ida Raming, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 § 1 des Codex Iuris Canonici*, Münster 1973.

<sup>91</sup> Iris Müller (1930–2011) hatte in der DDR ein Studium der evangelischen Theologie abgeschlossen, danach konvertierte sie als Pfarrvikarin zum katholischen Glauben und floh aus der DDR. Sie baute als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Münster eine Bibliothek zur Stellung der Frau in Christentum, Islam und Judentum auf. Zusammen mit Ida Raming setzte sie sich, als „Großmutter der Frauenpriesterbewegung“, ein Leben lang für die Ordination von Frauen in der katholischen Kirche ein. Beide wurden 2002 auf der Donau zu Priesterinnen geweiht, was ihre Exkommunikation zur Folge hatte; [http://www.eswtr.org/archiv\\_eswtr/uploads/110130-nachruf\\_iris\\_mueller\\_von\\_ida-raming.pdf](http://www.eswtr.org/archiv_eswtr/uploads/110130-nachruf_iris_mueller_von_ida-raming.pdf).

<sup>92</sup> Ida Raming und Iris Müller, *Unser Leben im Einsatz für Menschenrechte der Frauen in der römisch-katholischen Kirche*, Berlin 2007, 128–132.

<sup>93</sup> Unterkommission Stellung der Frau, Ergebnisprotokoll September 76, in: AEK, DBK, Arbeitsstelle für Frauenseelsorge, 102.

einem „traditionellen“ und einem neuen Rollenverständnis.<sup>94</sup> Dabei werde das kirchliche Rollenbild der Frauen als Dienende zunehmend abgelehnt und das zögerliche Verhalten der kirchlichen Autoritäten gegenüber der Emanzipation kritisch gesehen, vor allem durch die jüngeren Frauen. Diese würden sich daher auch kaum noch in Frauenverbänden engagieren und immer seltener zum Gottesdienst gehen. In dieser Zeit des Wertewandels fänden sie kaum Orientierung in der kirchlichen Lehre, die ihnen „lebensfern“<sup>95</sup> erscheine, und würden sie deshalb außerhalb der Kirche, in Anpassung an die vorherrschenden gesellschaftlichen Normen, suchen. Diese Werteumorientierung beträfe dabei nicht nur die Frauen selbst, sondern auch ihre Ehepartner, Kinder und die ganze Familie.

Dazu käme noch eine kleine, aber bedeutsame und wachsende Gruppe von Frauen, die die Gleichrangigkeit und -wertigkeit der Frauen betonenden Verlautbarungen als „Alibiäußerungen“ betrachte, da sie „energetische verändernde Maßnahmen zur tatsächlichen Verbesserung der Stellung der Frau in der Kirche vermisst.“<sup>96</sup> Es werde daher vermutet, die Kirche wolle an ihrer „patriarchalischen Grundverfassung“<sup>97</sup> festhalten. Statt „Minderwertigkeit“ werde nun die „Andersartigkeit“ vorgeschoben, um ihre „Mitwirkung im kirchlichen Dienst zu begrenzen.“ Dies alles führe zu einer deutlichen Distanzierung der Frauen zur Kirche. Da auch die Kirche in einem Übergangsstadium sei, sei es „noch [Hervorhebung J. S.] an der Zeit, die Situation zum Positiven zu wenden.“<sup>98</sup>

Die sich anschließende Kritik an diesem Dokument durch die anderen Bischöfe in der Pastoralkommission ähnelte der an den Synodenvorlage: die Vorlage sei zu stark durch die Soziologie und zu wenig theologisch geprägt. Insbesondere die Thesen zur Emanzipation seien zu unkritisch übernommen worden. Als „richtig und notwendig“<sup>99</sup> wurde die Benennung von Defiziten bezüglich der Stellung und Wertung der Frau in der Gesellschaft gesehen.

Im November 1978 legte die Arbeitsgruppe eine überarbeitete Fassung vor. Hierin wurde nach einer positiven Würdigung erster Auseinandersetzungen der Amtskirche mit dem Feminismus vermerkt, dass bei vielen im Laufe der Würzburger Synode wohl ein „Meinungsumschwung

---

<sup>94</sup> Vorläufige Gliederung der Stellung der Frau, Juni 1977, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 103.

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Protokoll der Sitzung der Pastoralkommission vom 8./9. Juni 1978, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 105.

in Bezug auf die kirchliche Benachteiligung der Frauen“<sup>100</sup> stattgefunden habe. Verheerend sei die Lage bezüglich der jüngeren Frauen: diese würden viel stärker als Männer den Gottesdiensten fernbleiben und distanzieren sich auch viel stärker als diese von der kirchlichen Sexualmoral. Sie kritisierten, dass die Vertreter der Amtskirche sich nicht differenziert genug mit der feministischen Bewegung auseinandersetzten, sondern diese mit Bezug auf „absonderliche Formen“<sup>101</sup> unter Generalverdacht stellten. Dabei seien es gerade die Frauen, die durch ihr ehrenamtliches Engagement viele Dienste in der Kirche wahrnahmen.

Zur Forderung, einseitige Geschlechterrollenzuschreibungen in der Pastoral und kirchlichen Bildungsarbeit zu vermeiden, gehöre auch die nach einer neuen Männerseelsorge, damit christliche Emanzipation sowohl von Männern als auch von Frauen gelebt werden könne.

Die Argumentation zur Ablehnung des Frauenpriestertums in „Inter Insignores“ sei schwach und daher werde der DBK nahegelegt, sich eine eigene Meinung zu dem Thema zu bilden. Auch die Verfassung eines Hirtenbriefs mit einem positiven christlichen Verständnis der Emanzipation, in Abgrenzung zum säkularen, sei dringend zu empfehlen.

#### ERSTE VERSION ZUR VORBEREITUNG DES HIRTENBRIEFS: „ZU EINIGEN ASPEKTEN DER EMANZIPATION DER FRAU“

Nun sollten noch weitere Gruppen um ihren Input gebeten werden: u. a. die Zuständigen für die Frauenarbeit, die Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands, das ZdK und die Männerseelsorge. Zusätzlich wurde allen Mitgliedern der Pastoralkommission der Artikel des „Osservatore Romano“: „Die Sendung der Frau in der Kirche“<sup>102</sup> zugesandt. Mit der Auswahl dieser Gruppen und dieser Literatur wurde also ein deutlich theologisch-kirchliches Gegengewicht zur bisherigen soziologischen Prägung des Dokuments getroffen.

Die Rückmeldungen der verschiedenen Organisationen wie Frauenseelsorge, Bund der katholischen Frauen, kfd und Bund der katholischen Jugend ergaben vor allem zwei Aspekte: zum einen müsse die Rolle der Männer genauso bedacht werden wie die der Frauen, und den Frauen

<sup>100</sup> Ernst Gutting, Stellung der Frau-Faszikel I. Grundlegende Aussagen des kirchlichen Lehramtes zur Stellung der Frau, in: AEK1–8, Nach Auskunftserteilung durch das AEK: Sekretariat des DBK, Nr. 142/22, 1–8.

<sup>101</sup> Ernst Gutting, Stellung der Frau in der Kirche – Faszikel II: Zur Situation der Frau in der Kirche, in: AEK 1–13, Nach Auskunftserteilung durch das AEK: Sekretariat der DBK, Nr. 142/II, 1–13, 1.

<sup>102</sup> Vgl. Anm. 86.

könne mit Verweis auf die Tradition nicht die Weihe verweigert werden, wenn sie sich berufen fühlten. Dabei plädierten einige nur für das Frauen dia konat, andere auch für das Frauenpriestertum. Vereinzelt gab es auch Stimmen wie die der Vorsitzenden der Caritas-Konferenzen Maria Schaffler und der von Erzbischof Elmar Kredel (Bamberg), dem Vorsitzenden der Kommission VI für gesellschaftliche und sozial-caritative Fragen der DBK, die sich kritisch zur Weihe von Frauen äußerten. Diese wünschten sich oft die Darstellung eines mehr an Maria orientierten Frauenbildes, das die Eigenart der Frauen betone und keineswegs diskriminierend zu verstehen sei.

Im Dezember 1979 beschloss die Pastoralkonferenz, das Bischofswort „Zu einigen Aspekten der Emanzipation der Frau“ zu nennen.<sup>103</sup> Im April 1980 erklärten die Bischöfe Oskar Saier (Erzbistum Freiburg) und Gutting, dass ihr Dokument nur als Studienbericht, nicht aber als Entwurf des Bischofswortes selbst zu verstehen sei. Die entsprechende Erstellung einer Grundstruktur für dieses Bischofswort übernahm Walter Kasper. Ihm zur Seite sollte eine kleine Gruppe unter Leitung von August Gordz stehen, in der auch Frauen mitarbeiten sollten. Leider liegt dieser Entwurf nicht im Archiv vor. Im Dezember wurde die Vorlage nochmal diskutiert, ohne dass der Entwurf selbst und der inhaltliche Verlauf der Debatte rekonstruiert werden können. Da aber Gutting im März 1981 in einem Brief an Saier einen eindringlichen Appell formulierte, die Vorlage beim Märztreffen der DBK zu verteidigen, kann von einiger negativer Kritik ausgegangen werden.<sup>104</sup> Dies ergibt sich auch aus dem Brief, denn Gutting lieferte gleich die Gegenargumente dazu. Offensichtlich hatten sich einige Bischöfe eine allgemeine Kritik der feministischen/emanzipatorischen Bewegung gewünscht bzw. Kritik an dem Titel des Bischofswortes geübt. Dass diese nicht erfolgte, begründete er damit, dass eine verallgemeinernde Kritik der Emanzipation von kirchlicher Seite genauso ideologisch wäre wie eine generelle Ablehnung der Kirche durch die Emanzipationsströmung. Die von Kasper eingebrachte anthropologisch-theologische Perspektive entspreche den Leitlinien der Kirche und die Aussagen zur Stellung der Frau basierten auf Erfahrungen von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Frauenseelsorge. Daraus lässt sich schließen, dass die Kritik der Gegner des Entwurfs sich vor allem auf die Rezeption des Begriffs der Emanzipation, die dogmatische Grundlegung und die Faktizität der Umschreibung der Lage der Frauen richtete.

<sup>103</sup> Anton Schütz, Protokoll Pastoralkonferenz Dezember 79, in: AEK, Nach Auskunftserteilung durch das AEK: Sekretariat der DBK, Nr. 144.

<sup>104</sup> Ernst Gutting, Brief an Saier, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 105.

Auch aus den Rückmeldungen im Anschluss an die Frühjahrsvollversammlung lässt sich auf das uns unbekanntes Dokument schließen. Dazu gehörte auch eine Äußerung von Joseph Ratzinger, damals Professor für Dogmatik in Regensburg, die charakteristisch für eine sehr konservative Position war, aber keinen Eingang in das Dokument fand. Er beschrieb die Frauenbewegung als ambivalent: einerseits bringe sie wirkliche Befreiung, andererseits übertrage sie männliche Wertepreferenzen zwanghaft auf die Frauen. Zur Frage des Weiheamtes für Frauen sollte hinzugefügt werden: „hat die römische Glaubenskongregation die auf der Heiligen Schrift gründende Überlieferung der Universalkirche bestätigt.“<sup>105</sup> Die bisherige Formulierung „die römische Glaubenskongregation hat die bisherige Tradition bestätigt“ lasse durchblicken, dass die Verfasser des Hirtenbriefes sich von dieser Sichtweise distanzieren. Wenn man an dieser Tradition als biblisch und universalkirchlich zweifle, so solle man das deutlich sagen. Offensichtlich verwies die Vorlage in der Frage des Frauenpriestertums auf die 1976 herausgegebene Erklärung „Inter Insignores“. Ob schon der Verweis auf das Frauendiakonat in diesem Entwurf des Bischofswortes enthalten war, wie in der Endfassung, ist hier nicht klar.

Es gab unter den Bischöfen allerdings auch einige, die der Meinung waren, dass Frauen in dem Bischofswort noch zu wenig Gleichbehandlung erfahren. So fanden Große und Kempf, dass einige Aussagen zu Frauen in der Vorlage wie „die Frau darf also froh und selbstbewußt feststellen, daß sie auch in ihrem Frausein Gottes Bild ist“ zu gönnerhaft formuliert seien.<sup>106</sup>

#### MARIA, „AUSZUG DER FRAUEN“ UND „EMOTIONALE BARRIEREN“

Drei markante Themen begleiteten die Entstehung der Vorlage während der Vollversammlungen der DBK und im Briefwechsel zwischen einzelnen Bischöfen: (1) die Stellung Mariens, (2) der sogenannte „Auszug der Frauen“ aus der Kirche und (3) „emotionale Barrieren“ einiger männlicher Amtsträger gegenüber der Frauenfrage.

Gutting hatte sich im Dezember 1978 in seinen Verbesserungsvorschlägen der Vorlage noch einmal mit diesen Punkten befasst. Er habe „die Einleitung im Sinne einer emotional stärkeren Motivation der

<sup>105</sup> Joseph Ratzinger, Stellungnahme Bischofswort, in: AEK, DBK-Bestand, Frauenseelsorge, 105.

<sup>106</sup> Wilhelm Kempf, Stellungnahme Bischofswort, in: AEK, DBK-Bestand, Frauenseelsorge, 105.

Adressaten erweitert“, um eine „emotionale Barriere“ zu überwinden.<sup>107</sup> Und zwar hatte er dies getan, indem er weibliche Heilige eingefügt hatte, deren Vorbildcharakter unbestritten sei: Therese von Lisieux, Katharina von Siena, Theresa von Avila und Jeanne d'Arc. In einem KNA-Interview am 25. November 1981 beschrieb Gutting, dass der Gleichberechtigung der Frau „zum Teil unbewußte Schwierigkeiten der Männer“ entgegenstünden.<sup>108</sup> Jede Veränderung im Selbstverständnis der Frauen frage natürlich auch das der Männer an. Deshalb müssten sie ihr eigenes Selbstverständnis reflektieren, um die emotionalen Widerstände gegenüber den Veränderungen der Stellung der Frau aufzudecken.

Die Motivation für den Hirtenbrief war ja ausdrücklich gewesen, auf den „Auszug der Frauen“ zu reagieren. Auch Hanna-Renate Laurien schrieb Gutting am 7. August 1978, dass viele Frauen ihre Belange nicht mehr in der Kirche repräsentiert sähen und sich deshalb distanzieren würden.<sup>109</sup> Die Kirche dürfe daher die Gleichberechtigung nicht nur der Politik und den Feministinnen überlassen. Eine Studientagung der Frauenverbände zum Thema „Frau in der Kirche“, deren Ergebnisse Gordz vorgelegt wurden, sah den Grund für das Phänomen vor allem in der Diskriminierung der Frauen im Kirchenrecht. Auch Walter Kasper beschrieb den Weggang vieler Frauen in seiner Ausarbeitung „Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie“, die den Hirtenbrief offenbar maßgeblich beeinflusste.<sup>110</sup> Die Frauen identifizierten sich oft nicht mehr mit der Kirche, weil diese sich nicht mit ihren Problemen solidarisiere. Das Christentum könne das Anliegen der Philosophie der Emanzipation aufnehmen, müsse es aber kritisch reflektieren und verhindern, dass die Frau sich von ihrem „Frausein“ emanzipiere. Barbara Albrecht hatte für die Bischöfe in der Kommission zur Stellung der Frau einen Bericht zum Feminismus in der Katholischen Kirche verfasst, in der sie Tine Halkes, die von einigen katholischen Frauenverbänden als Rednerin eingeladen worden war, als eine der führenden Feministinnen im christlichen Bereich Europas ausgemacht hatte. Laut Halkes, hieß es in dem Bericht, sei der Exodus der Frauen nur noch aufzuhalten, wenn die Kirche die Frauen „Zeichen und Signale der Befreiung hören und sehen lassen“ würde und die Frauen selbst die „leuchtende Fahne schwenken [würden]: Kirchen hört mit eurem Sexismus auf; werdet euch eurer ‚Apartheid‘ und unserer ‚Halbheit‘ bewußt!“<sup>111</sup>

<sup>107</sup> Ernst Gutting, Brief an Lissner und Gordz, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 103.

<sup>108</sup> KNA, Interview Gutting, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 104.

<sup>109</sup> Hanna-Renate Laurien, Brief an Gutting, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 103.

<sup>110</sup> Walter Kasper, Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 104.

<sup>111</sup> Barbara Albrecht, Information Feminismus, in: AEK, DBK, Sekretariat, 191/I.

Als Jahrhunderte altes Rollenbild für die Frauen wurde natürlich auch wieder die Frage nach der Bedeutung Mariens gestellt. Im endgültigen Hirtenbrief gibt es nur einen kurzen Hinweis auf sie, allerdings gleich am Anfang als Beispiel für einen Menschen, der sich ganz Gott geöffnet hat. Der Verweis auf das Apostolische Schreiben „Marialis Cultus“ vom 2. Februar 1974,<sup>112</sup> der noch in einer frühen Version der Vorlage auftaucht, entfiel schließlich. Dabei war das Schreiben durchaus positiv aufgenommen worden. In ihm wurde betont, dass Männer in häuslichen Angelegenheiten dieselben Rechte (!) hätten wie Frauen, Frauen aber auch im Bereich der Politik „vielerorts“ dieselben Rechte hätten wie Männer. Im Entwurf vom Mai 1978 hieß es dazu:

Wenn der Papst deutlich macht, daß marianische Frömmigkeit den anthropologischen Daten gerecht werden muß, behandelt er ganz positiv das Thema der Emanzipation der Frau. Unter dem Hinweis auf einen sozial-kulturellen Rahmen, den vergangene Zeiten dem Bild Mariens gegeben haben, dürfe man nicht die Fähigkeiten der Frau einengen und beschneiden. Im Gegenteil, das zeitlose Vorbild Mariens bestätige geradezu dies Streben der modernen Frau nach Entfaltung aller ihrer Kräfte [...] <sup>113</sup>

Warum der Verweis auf das Apostolische Schreiben wegfiel bleibt unklar. Einen möglichen Grund formulierte die Berliner Frauenseelsorge im Oktober 1979 und sprach damit sicher für viele.<sup>114</sup> Diese hatte Zweifel geäußert, ob das darin präsentierte neue Marienbild von den Frauen, denen Jahrzehnte lang Maria als Vorbild einer dienenden Frau vorgestellt worden war, angenommen werden könne.

#### ENDFASSUNG: DER HIRTENBRIEF „ZU FRAGEN DER STELLUNG DER FRAU IN KIRCHE UND GESELLSCHAFT“

Als Ergebnis eines langen Beratungsweges wurde das Bischofswort schließlich unter dem Titel „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft“ am 21. September 1981 veröffentlicht.<sup>115</sup> Das 28 Seiten umfassende Dokument ist in drei Abschnitte gegliedert: der Einleitung (I) „Herausforderungen der Zeit- Herausforderungen des Glaubens“ fol-

<sup>112</sup> [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19740202\\_marialis-cultus.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html).

<sup>113</sup> Entwurf vom Mai 1978: Stellung der Frau in der Kirche, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 103.

<sup>114</sup> Helga Wiese, Stellungnahme zur Studienvorlage, in: AEK, DBK, Frauenseelsorge, 105.

<sup>115</sup> [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse/DBK\\_1130.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/DBK_1130.pdf). Die hierauf folgenden Zitate stammen aus diesem Hirtenbrief.

gen (II) „Grundlegende Perspektiven“. Das 8-seitige Kapitel III „Aufgaben der Kirche“ ist noch mal in die Unterkapitel „Im kirchlichen Bereich“ und „Aufgaben für die gesellschaftliche Diakonie der Kirche“ aufgeteilt. Damit wurde nun die Lücke, die die Synode zu „Stellung der Frau in der Gesellschaft“ offengelassen hatte, geschlossen.

In der Einleitung (I) wird der Einsatz der verschiedensten Gruppen in der „Frauenbewegung“ gewürdigt: dabei stehen neben vom „marxistischen Gedankengut“ geprägten liberale und humanistisch motivierte Vereinigungen. Diese gleichwertige Anerkennung der verschiedenen politischen Strömungen der Frauenbewegung ist ein Novum. Auffällig ist aber auch, dass die Reizworte „Feminismus“ und „Emanzipation“ an dieser Stelle vermieden wurden, an der es um eine positive Bewertung geht. Stattdessen wird die besondere Bedeutung von christlich geprägten Frauengruppen innerhalb der Bewegung betont.

Da die Kirche „in und mit der Zeit“ lebe, könne und dürfe sie an dieser Bewegung nicht vorbei gehen und so hätten sich auch schon viele Päpste, Bischöfe und Synoden damit beschäftigt. Zudem müsse sich die aktivere Rolle, die Frauen in der Gesellschaft spielten, in der Kirche so auswirken, dass sie eine wichtigere Rolle in Apostolaten übernehmen. Auch das ist neu: auf der Würzburger Synode hatten die Befürworter eines Frauendiakonats immer dafür plädiert, diese Erweiterung der Dienste, die Frauen übernehmen könnten, nur aus theologischen bzw. pastoralen Gründen zu rechtfertigen, nicht jedoch aus der gesellschaftlichen Entwicklung abzuleiten und zu begründen.

Das zweite Kapitel beginnt mit einer Aufzählung vorbildlicher biblischer Gestalten, wobei mehr Frauen als Männer genannt werden. Auf die Gottebenbildlichkeit von Frauen und Männern wird durch den ersten Schöpfungsbericht verwiesen. Die starke Rolle von Frauen sowohl zu Jesu Lebzeiten wie auch in der Urkirche wird betont: Jesus habe sowohl Männer als auch Frauen in seine Jüngerschaft berufen, an Pfingsten sei der Geist Gottes auf Männer und Frauen ausgegossen worden und in den paulinischen Gemeinden seien Frauen als Mitarbeiterinnen in Jesus Christus benannt worden.

Die Kirche unterstütze das Streben der Frauen nach Gleichberechtigung auf der gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Ebene. Es wird anerkannt, dass Geschlechterstereotype kulturell geformt und kritisch zu hinterfragen sind, da „viele Frauen, mitunter auch Männer“ diese als „einengend“ empfänden. Trotzdem könne man naturgegebene biologische Unterschiede nicht leugnen. Frauen hätten eine besondere Berufung zur Mutterschaft, die allerdings auch auf geistlicher Ebene ausgelebt werden könne. Ebenso sei der Mann zur Vaterschaft berufen. Eine Emanzipation, die auf Kosten dieser Rollen gehe, sei ver-

fehlt. Nur in der Gemeinschaft könne der Mensch die Fülle des Menschseins erleben. Diese Gemeinschaft sei in einzigartiger Weise in der Ehe verwirklicht. Dabei seien Männer und Frauen aufeinander angewiesen. Daher sei ein „extremer Feminismus“ abzulehnen.

Das III. Kapitel beginnt mit der Rolle der Frauen in der Kirche. Da die Kirche „Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein“ soll, habe die Würzburger Synode das Votum ausgesprochen, Frauen zu allen Diensten des gemeinsamen Priestertums zuzulassen. Wie im Synodenbeschluss wird dann eine Bewusstseinsänderung in den Gemeinden gefordert. Dabei sei besonderer Wert darauf zu legen, dass jede Veränderung im „Selbstverständnis der Frauen“ auch das der Männer betreffe. Obwohl Frauen heute oft in vielen Bereichen der Kirche große Verantwortung in der Pastoral und Lehre übernähmen, würde ihnen oft noch mit Misstrauen begegnet, auch von Frauen.

Zur Frage der Zulassung der Frauen zum besonderen Amt des Priestertums formulierten die Bischöfe: in „Inter Insignores“ habe die römische Glaubenskongregation die Tradition bestätigt. Deutlich setzten sie die Frage des Frauendiakonats davon ab und verwiesen auf das synodale Votum mit dem Verweis: „[es] bedarf noch weiterführender Diskussion, vor allem aber einer größeren Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche.“

Mit Blick auf die gesellschaftliche Situation der Frauen wird gefordert, dass Frauen, die sich ganz der Familienarbeit widmen, stärker unterstützt werden müssen, sowohl durch ihre Ehemänner als auch durch den Staat. Männer, die zugunsten der Familie, auf eine Karriere verzichten, müssen ebenso stärker anerkannt und gefördert werden. Frauen sollte in der Wahl und Kombination von beruflichen und familiären Aufgaben Wahlfreiheit ermöglicht werden. Auch sollte der politische Einsatz von Christinnen, die sich für eine humanere Welt einsetzen, geschätzt werden.

## RESÜMEE

Den Weggang der katholischen Frauen verhindern, das war eines der zentralen Ziele für die Erstellung des bischöflichen Hirtenbriefs gewesen. Auch die Würzburger Synode war ins Leben gerufen worden, um den Protest der katholischen Laien durch die kirchliche Hierarchie aufzufangen und sie durch Einbeziehung in Reformdiskussionen zum Bleiben in der Kirche zu bewegen. Das Thema der Frau spielte dabei eine zentrale Rolle, wie wir gesehen haben.

Dass soviel Zeit und Engagement in die Synode und die Erstellung des Hirtenwortes investiert, immer neue Personen und Arbeitsgruppen in die Erarbeitung der Dokumente einbezogen wurden und der Status der Dokumente bzw. ihr Umfang sich immer wieder veränderte, zeigt wie schwer sich die katholischen Gläubigen insgesamt mit dem Thema taten, da gerade die Geschlechterfrage polarisiert(e). Das galt besonders für die Bischöfe und für die sogenannten emotionalen bzw. psychologischen Barrieren, die ihnen bezüglich dieser Thematik von Gutting zugeschrieben wurden, da sie offenkundig so große Mühe hatten, die Position der Katholikinnen nachzuvollziehen, die sich wünschten, nicht aufgrund ihres Geschlechts von der Weihe und somit vom priesterlichen Dienst ausgeschlossen zu werden. Einige dieser Frauen sahen diese Frage als eine der Gleichberechtigung, die nun auch in der Kirche vollzogen werden sollte. Interessant ist der Unterschied in der Beurteilung dieser Frage zwischen Synode und Hirtenbrief: während auf der Synode noch der Einfluss gesellschaftlicher Entwicklungen kaum eine Rolle spielte, wurden sie in dem nur wenige Jahre später veröffentlichten Hirtenbrief ausdrücklich als bedenkenswert anerkannt.

Zudem wurde eine pastorale Dringlichkeit in der Frage wahrgenommen, weil sich der Priestermangel schon abzuzeichnen begann. Vor allen Dingen aber ergaben die ersten Untersuchungen zum Frauendiakonat, zumindest auf der Würzburger Synode, dass aus theologischer Sicht nichts gegen die (Wieder-)einführung des Frauendiakonats spricht.

Angesichts dieser Tatsachen erschien für viele das Beharren der kirchlichen Autoritäten auf dem Traditionsargument, Jesus habe nur Männer als Apostel berufen, nicht mehr rational nachvollziehbar. Daher vermuteten einige wie Gutting psychologische Gründe bei denjenigen, die sich völlig gegen eine Weihe von Frauen wehrten. Diese Begründung brachten vor allem Kleriker hervor, die sich den Widerstand ihrer Mitbrüder zu erklären versuchten.

Einige Frauen vermuteten allerdings einen anderen Grund: nämlich die Frage nach der (patriarchalen) Macht. Sie hatten den Eindruck, dass viele in der Kirchenführung diese nicht gern freiwillig aufgeben wollten. Die differenzierten Äußerungen der Bischöfe im Hirtenwort zur Emanzipation sowie der Anerkennung der sozialen Konstruktion von Geschlechterrollen und ihre Forderung nach Gleichberechtigung auf allen gesellschaftlichen Ebenen empfanden diese Frauen daher als reines Lippenbekenntnis, solange die sogenannte Andersartigkeit der Frauen als Grund für ihren Ausschluss von der Weihe genannt wurde. Die katholischen Frauenverbände hingegen bewerteten das in ihren offiziellen Stellungnahmen anders: sie sahen in dem Hirtenwort eine gelungene Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung in der Gesellschaft.

Mit der Frauenthematik verbunden ist auch die Frage, inwieweit demokratische Prinzipien auch für die Kirche gelten. Somit wurde von den katholischen Laien das hierarchische Kirchenverständnis, das besonders seit dem I. Vatikanum propagiert wurde, deutlich in Frage gestellt. Das erschütterte natürlich die Vertreter dieser Hierarchie, die nie zuvor in ihrer Geschichte von einer so breiten Masse an Gläubigen öffentlich in ihrer Autorität in Frage gestellt worden waren. Daher verwundert es nicht, dass eine Mehrheit der Bischöfe eine defensive Haltung sowohl während der Würzburger Synode und als auch bei der Erstellung des Hirtenbriefs vertrat, wie sie sich z.B. in der Kontroverse um den Begriff „Emanzipation“ zeigte. Mit der Kritik an einem hierarchischen Kirchenverständnis wurde zugleich auch ihre Rolle als vorrangige Interpreten der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in Frage gestellt. Auch daher lassen sich sicher die „emotionalen Barrieren“ erklären.

Es ging also bei der Diskussion um Geschlechterrollen und das Frauendiakonat immer auch um das Ringen zwischen bewahrenden und reformwilligen Kräften in der katholischen Kirche. Nicht nur die Vertreter der Hierarchie, auch andere katholische Gläubige befürchteten, dass die Kirche in der Gefahr sei, ihre eigene Identität aufzugeben, wenn sie gesellschaftlichen Werteveränderungen folgen würde. Frauen zur Weihe zuzulassen, identifizierten sie als eine solche Werteveränderung. Die Kirche als Gegenutopie sollte frei von gesellschaftlichen Veränderungen bleiben. Dass es de facto immer einen gegenseitigen Austausch gab und auch das hierarchische Modell der Kirche so zu erklären ist, wurde dabei ausgeblendet. Die Reformwilligen sahen das Gegenmittel zum beginnenden Bedeutungsverlust der Kirche, der sich auch im Auszug der Frauen zeigte, darin, sich differenziert mit dem gesellschaftlichen Wandel auseinanderzusetzen.

Interessant ist dabei der Transformationsprozess, den die synodalen Beschlüsse und das Hirtenwort durchgemacht haben. Beide begannen mit sehr kritischen Vorlagen, in denen die Enttäuschung, die Frustration und das Unverständnis der Laien gegenüber der kirchlichen Lehre und den kirchlichen Autoritäten deutlich vernehmbar waren. Im Redaktionsprozess wurde der kritische Ton dann zunehmend gemildert und der Kirche immer stärker eine positive Rolle im Einsatz für die gleichwertige Anerkennung der Frauen zugeschrieben. Das geschah größtenteils im Konsens zwischen Bischöfen und Laien, rief aber bei manchen Frauen Protest hervor. Ein grundlegender Aspekt scheint auch dabei in verschiedenen Bildern von Kirche zu liegen: während die meisten Bischöfe in ihr offenbar eine unfehlbare Institution sahen, die immer nur Gutes und Wahres vertreten hat, sahen viele Laien sie als eine menschliche Institu-

tion, deren Vertreter sich auch manchmal geirrt und nicht immer die Interessen aller Menschen gleichstark vertreten haben.

Auffällig ist an dem Geschlechterrollendiskurs in beiden Prozessen, dass immer die Männer mitbedacht wurden. Damit setzte sich der kirchliche Emanzipationskurs von den meisten säkularen Feministinnen ab, die sich auf die Frauen konzentrierten und Männer im Extremfall sogar als Feindbild sahen. So besaß der kirchliche Emanzipationsdiskurs eigentlich eine Vorbildrolle, wie sie ja die Frauenverbände auch eingefordert hatten. Schwierig blieb nur der Diskurs um die geschlechterspezifischen Eigenschaften. Auf die beriefen sich einige Bischöfe während der Synode immer wieder, konnten aber nicht präzisieren, was sie genau damit meinten. Auch da zeigt sich eine grundlegende Schwierigkeit, die mit dem Vorwurf der Lippenbekenntnisse zusammenhängt: der gesellschaftliche Diskurs über Geschlechterrollen hatte sich so stark verändert, dass es für die kirchlichen Autoritäten so gut wie unmöglich geworden war, das Rollenbild einer dienenden, passiven Frau weiter nach außen zu vertreten. Gleichzeitig hatte bei ihnen aber offenkundig nicht ein entsprechender Gesinnungswandel stattgefunden. Auch in der säkularen Gesellschaft vertraten ja vor allem Frauen diesen Rollenbildwandel, weniger die Männer. In der Gesellschaft hatten die Frauen aber nun rechtlich, politisch und zunehmend auch durch berufliche Karrieren eine gleichwertige Stellung mit den Männern errungen und konnten sich daher anders positionieren. In der Kirche ergab sich dagegen die zunehmend spannungsreiche Situation, dass in der Führung nur Männer sitzen, Frauen aber den Großteil der ehrenamtlichen Arbeit in den Gemeinden leisteten. Um diese Frauen, die zunehmend begannen, die Kirche zu verlassen, positiv anzusprechen, wurde das Hirtenwort mit seiner grundsätzlichen Anerkennung der Emanzipation verfasst. Für viele scheint es, wenn man die Zunahme der Austritte bis heute betrachtet, dennoch „too little too late“ gewesen zu sein.