

## Religion als Motor oder Hemmschuh einer Feminisierung der Gesellschaft?

Von Dr. Regina Heyder, Bonn

**»Die Zukunft der Kirche ist weiblich. Zur Ambivalenz der Feminisierung von Gesellschaft, Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert«, Evangelische Akademie Thüringen, Neudietendorf, 24./25. 2. 2011**

»Feminisierung« hat, wie die Beiträge in dieser Dokumentation deutlich machen, viele Facetten. Und Feminisierung wird selten als wertneutraler Begriff verwendet – die einen verbuchen die stärkere Partizipation von Frauen in Berufsleben, Öffentlichkeit und Kirchen als Emanzipationserfolg, die anderen erkennen einen Kausalzusammenhang zwischen Feminisierung und verhaltensauffälligen Jungen, dem Rückzug von Männern aus dem (kirchlichen) Ehrenamt oder – eine in konservativen katholischen Kreisen beliebte Denkfigur – einer zunehmend öffentlich gelebten Homosexualität.

Seit den Anfängen des Christentums werden religiöse Praxis und religiöses Empfinden ebenso wie theologische Lehre und Teilhabe am kirchlichen Amt auch geschlechtsspezifisch konnotiert. Wenn dabei Frauen eine größere Religiosität oder Orthodoxie zugesprochen wird, ist dieses Urteil durchaus ambivalent und meist verbunden mit dem Hinweis auf spezifische Defizite von Männern oder Klerikern. In den origenistischen Streitigkeiten am Ende des 4. Jahrhunderts etwa hatte der Kirchenlehrer Hieronymus in der römischen Adligen Marcella eine wichtige Verbündete, die anders als »Priester, einige Mönche und besonders Weltleute« nicht in den Bann der Häresie geriet, sondern erst nach langer, sich an 1 Tim

2,12 (»dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht«) orientierender Zurückhaltung öffentlich dem Bischof widerstand (Hieronymus, Ep. 127,7-10). Der Theologe Peter Abaelard hat im 12. Jahrhundert, auch mit Rekurs auf Marcella, die Nonnen des Klosters Paraklet zum Studium der biblischen Ursprachen Hebräisch und Griechisch aufgefordert, um »bei den Frauen wiederzuerlangen, was wir bei den Männern verloren haben« (Peter Abaelard, Brief 9). Im 19. Jahrhundert schließlich scheint aus dem Einzelfall die Regel zu werden: Zeitgenossen beobachteten und beklagten wiederholt, dass sich die religiöse Praxis von Frauen und Männern signifikant unterscheidet. Frauen im Protestantismus wie im Katholizismus werden, pointiert ausgedrückt, vielfach als »frömmere« wahrgenommen und sie selbst interpretieren den christlichen Glauben zunehmend auf eine geschlechtsspezifische Weise. Diese »Feminisierung« von Religion im 19. Jahrhundert – von Bernhard Schneider unter den Aspekten überproportionale Partizipation von Frauen, Feminisierung der Verkündigung und diskursive Bindung von Religion an das weibliche Geschlecht beschrieben (B. Schneider, 126f) – ist inzwischen zu einer allgemein akzeptierten These avanciert. War sie Motor oder Hemmschuh einer Feminisierung der Gesellschaft und setzt sie sich im 20. Jahrhundert in einem gleichsam linearen Prozess fort? Und, grundsätzlicher gefragt, ist »Feminisierung« ein geeignetes Paradigma, um Entwicklungen und Prozesse im deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts zu beschreiben? Zu diesen Fragen sollen im folgenden vier Aspekte schlaglichtartig beleuchtet werden.

## 1. Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert – der Frauenkongregationsfrühling

Für eine Feminisierung des Katholizismus par excellence stehen die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts neu gegründeten Frauenkongregationen, die sich der Armen- und Krankenpflege, der Erziehung und dem Unterricht widmen und *per definitionem* zu den »aktiven« Orden gehören. Ihr Gründungskontext waren die mit der zunehmenden Industrialisierung einhergehenden sozialen Umbrüche, in denen ihr Engagement darauf abzielte, die »bestehenden sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse« zu verändern (R. Meiwes, 17). Relinde Meiwes hat eine grundlegende Studie zu deren Geschichte geschrieben und analysiert, inwiefern diese Kongregationen einer Feminisierung im Katholizismus des 19. Jahrhunderts zuzurechnen sind (a.a.O., 15-20, 225-231).

Die Ordensschwwestern dieser Kongregationen lebten zölibatär in einer Gemeinschaft und übten neben ihren religiösen Verpflichtungen einen Beruf aus. Ein wichtiges Arbeitsfeld war zunächst die häusliche Krankenpflege, die sich »in der lokalen Öffentlichkeit« abspielte: »Die Schwestern verbargen sich nicht hinter klösterlichen Mauern, sondern schritten durch die Stadt oder durch das Dorf, um die Kranken aufzusuchen« (a.a.O., 156-182, hier 162). Später spezialisierten sich einige Kongregationen zunehmend auf die stationäre Krankenpflege, wo sie auch die eigenverantwortliche Organisation des Krankenhausbetriebes übernahmen. Ende der 1860er Jahre schließlich »wurden im Kontext der Suche nach adäquaten Erwerbsmöglichkeiten für bürgerliche Frauen Forderungen nach Etablierung des Berufs der Krankenpflegerin ohne religiöse Bindungen laut« (a.a.O., 173). Das unumstrittene Modell für diese neue Art der Berufstätigkeit war die von katholischen Ordensschwwestern und evangelischen Diakonissen ausgeübte Krankenpflege. In ähnlicher Weise bahnten im Schulunterricht eingesetzte Ordensschwwestern den Weg für die Berufstätigkeit von unverheirateten Frauen als Lehrerin. Bis Ende der 1920er Jahre war der Lehrerinnenanteil nicht nur in größeren Städten, sondern auch in katholischen Gebieten wie dem Rheinland und Westfalen signifikant höher als in anderen Gegenden (R. Bölling, 99).

Die Attraktivität dieser Frauenkongregationen resultierte insbesondere aus der Verbindung von religiösem Leben und sozialem Engagement für andere (R. Meiwes, 217). Der Klerus war durch geistlichen Austausch mit den Gründerinnen oder Oberinnen, aber auch durch Gottesdienste, Beich-

te und Exerzitien präsent. Insbesondere die im 19. Jahrhundert allgemein intensivierte Marienfrömmigkeit – oft als Indiz für eine Feminisierung der Religion angesehen – prägte die Spiritualität in den Kongregationen (ebd., 225-231). Durch diese neuen Frauenorden waren Frauen im religiös-kirchlichen Leben präsent wie nie zuvor; die Schwestern waren, insbesondere im Bereich der Mädchen- und Frauenbildung, gleichsam »kirchlicher Mittelstand« zwischen Klerus und Laien und avancierten nach Relinde Meiwes »bald zu den respektiertesten Vertreterinnen der katholischen Kirche« (ebd., 238 und 217). »Feminisierung«, so impliziert nicht nur Relinde Meiwes, ist damit immer auch eine Kategorie der »Außenwahrnehmung« (B. Schneider, 130) oder Rezeption: Es ist davon auszugehen, dass im 19. Jahrhundert ebenso wie heute die an einer katholischen Schule unterrichtende Ordensschwester in anderer Weise als »Repräsentantin« der Kirche wahrgenommen wurde als ihre »weltliche« Kollegin.

Der Frauenkongregationsfrühling war ein Phänomen des 19. Jahrhunderts. Ihren absoluten Höchststand allerdings erreichten die Mitgliedszahlen in den 1940er und 1950er Jahren, um danach schon bald rapide zurückzugehen. Mehrere Faktoren dürften hier eine Rolle spielen: Nicht nur der kriegsbedingte Frauenüberschuss (oder Männermangel), der besonders junge Frauen traf, sondern auch die konkrete Not der Kriegs- und Nachkriegsjahre dürfte die Entscheidung gerade für einen aktiven Orden erleichtert haben. Hinzu kam, dass es nach 1945 durch die katholischen Vertriebenen schlicht ein größeres Reservoir jüngerer Katholikinnen für Ordenseintritte oder auch für den Beruf der Seelsorgehelferin gab. Nach den Statistiken des »Kirchlichen Handbuchs« von 1951 machten Novizinnen in zahlreichen Kongregationen ungefähr fünf Prozent aller Ordensschwwestern aus; in einzelnen Instituten erreichte ihre Zahl bis zu 20 Prozent. Während heute die meisten kontemplativen Frauenklöster in Deutschland immer noch Eintritte verzeichnen, sind viele Kongregationen inzwischen stark überaltert; einige werden in zehn oder zwanzig Jahren nicht mehr bestehen. Als ein Grund dafür kann – neben anderem – ihr Beitrag zur Feminisierung der Gesellschaft angesehen werden: Die zunächst nur innerhalb einer religiösen Gemeinschaft und nur in einer zölibatären Lebensform vorstellbare Berufstätigkeit von Frauen steht heute ohne diesen Rahmen selbstverständlich allen Frauen offen.

## 2. »Mut zum Verzicht auf Anerkennung« – von den Seelsorgehelferinnen zu Gemeindereferentinnen und -referenten

»In den verschiedensten Situationen der Gemeinde immer wieder Mut zum Verzicht auf Anerkennung« forderte der Mainzer Bischof Albert Stohr im Winter 1946 von den ersten Schülerinnen der neugegründeten »Caritas- und Pfarrhelferinnen-schule« in Ilbenstadt (M. Reinartz, 114). In Mainz wie auch in anderen deutschen Diözesen wurden in der Nachkriegszeit Ausbildungsstätten für katholische Seelsorgehelferinnen gegründet. Bis in die 1970er Jahre war dies der einzige Beruf, den katholische Laien – zunächst ausschließlich Frauen, später auch Männer – in der Seelsorge im engeren Sinne ausüben konnten. Erst mit der Einführung von Pastoralreferentinnen und -referenten entstand ein zweiter Laienberuf in der Seelsorge, der nun ein akademisches Studium der Theologie voraussetzte und von vornherein Männern und Frauen offenstand.

Doch blicken wir zunächst auf die Anfänge: »Gemeindehelferin« oder »Seelsorgehelferin« (die Bezeichnungen variieren anfangs stark) ist ein Beruf, der sich nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland und Österreich gleichsam *von unten*, aus verschiedenen Einzelinitiativen heraus entwickelt hat – und gegen die kirchlichen Rechtsnormen, die die Seelsorge ausschließlich geweihten Priestern vorbehalten. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Geschichte des Berufs, die bis heute oft einer Vergewisserung der eigenen Identität dient, je unterschiedlich konstruiert wird. Zu seiner Vorgeschichte gehören einerseits Frauenorden, die sich auch Aufgaben in der Seelsorge erschlossen hatten, andererseits ebenso »die verschiedensten Berufsformen für die Mitarbeit der Frau im öffentlichen Leben« (Wiesen, Vorwort, in M. Philippi). Seit Anfang des 20. Jahrhunderts mehrten sich Forderungen nach ehrenamtlicher und hauptamtlicher »Seelsorgehilfe« durch Laien, die insbesondere in den von einer hohen Mobilität geprägten Großstadtpfarreien als notwendig angesehen wurde. Schon 1911 erfolgte die Gründung der »Freien Vereinigung für Caritashilfe in der Seelsorge« durch den Deutschen Caritasverband, die das Laienapostolat vor allem von *ehrenamtlich* tätigen Männern zu organisieren suchte. Ein Vorbild für dieses Wirken schien man in den Diakonen und Stadtmissionaren der Inneren Mission zu finden (Prüller-Jagenteufel, 59-61). Faktisch waren es dann ausschließlich Frauen, die sich für eine berufliche Mitarbeit in der Seelsorge interessierten. Einzelne, »fortschrittliche Pfarrer« bildeten die Seelsorgehelferinnen zunächst in Eigenregie aus; in der Folge wurden die

Ausbildung der Frauen, die Entwicklung eines Berufsbildes und ihr Zusammenschluss in einer Berufsgemeinschaft (1926) insbesondere vom Deutschen Caritasverband in Freiburg, namentlich von Margarete Ruckmich und Wilhelm Wiesen, forciert. Hatten die ersten Gemeindehelferinnen in der Regel eine Ausbildung als Lehrerin, Fürsorgerin oder auch Bankangestellte absolviert und sich lediglich in Kursen zur Seelsorgehelferin fortgebildet, so wurde am 17. April 1928 mit der Eröffnung der »Katholischen Gemeindehelferinnenschule« (ab 1934 »Seminar für Seelsorgehilfe«) in Freiburg durch den Deutschen Caritas-Verband der Ausbildung ein eigenes Profil verliehen.

Schon 1925 entwarf Margarete Ruckmich unter dem Pseudonym »Maura Philippi« ein Berufsbild für »die katholische Gemeindehelferin«, das einerseits »Anregungen für die Berufswahl« bieten wollte und andererseits die Seelsorger »zum systematischen Ausbau der Seelsorgehilfe« zu inspirieren suchte. Die Gemeindehelferin wird hier beschrieben als »Bindeglied zwischen dem Pfarrer und seiner Gemeinde« oder »Sendbote des Pfarrers« (M. Philippi, 95-97); wesentliche Aufgaben sind das Führen einer Pfarrkartei als Arbeitsgrundlage für »systematische Hausbesuche«; außerdem Mädchenarbeit etwa in der »Kinderkongregation« oder dem »Jungmädchenverein«; die Sorge um Konvertiten und der Kirche entfremdete Katholiken sowie die Organisation des Laienapostolats und der Pfarrcaritas in Zusammenarbeit mit Laienhelfern und den katholischen Vereinen (a.a.O., 14-78). In einem kurzen historischen Abriss zeigt Ruckmich, »wie Frauen allzeit Seelsorgerinnen waren« und sie betont wiederholt den »natürlichen« Zusammenhang zwischen »fraulicher Eigenart« und Seelsorge: »Zu allen Zeiten gab es Frauen, ... die aus ihrem Frauentum heraus zu Seelsorgerinnen geworden sind.« (ebd., 7; vgl. 3 und 13). Die Überlegungen des 19. Jahrhunderts, dass Frauen von Natur aus religiöser seien, finden nun ihre Fortsetzung im Diskurs, dass sie natürlicherweise Seelsorgerinnen seien – ein Diskurs, der selbstverständlich erst in dem Moment geführt werden konnte, in dem diese Möglichkeit auch ganz konkret Katholikinnen offen stand.

Die Arbeitsbedingungen, unter denen die ersten Seelsorgehelferinnen arbeiteten, sind erschreckend: »es gab keine Arbeitsverträge, keine Umschreibung der Aufgaben, keine klaren Arbeitsverhältnisse, keine Gehaltregelung« (M. Fritz, Die

Frau, 11). 1920 schrieb Christel Barkhoff, eine der ersten Gemeindehelferinnen: »Das Gehalt ist so gering, dass ich – wenn die Eltern nicht immer nachhelfen würden – hungern müsste. Mittags esse ich im Hotel. Ich bestelle immer nur eine halbe Portion, weil eine ganze zuviel kostet. Aber man wagt es gar nicht, dem Vorgesetzten oder dem Bonifatiusverein davon zu sprechen. Wir müssen zunächst zeigen, dass es uns mit unserem Beruf ernst gemeint ist. Ich nehme mir vor durchzuhalten« (zitiert nach M. Fritz, 11). Gerade die letzten Sätze zeigen die Ambivalenz dieses neuen »Frauenberufs«: Es ist das Anliegen der Frauen selbst, sich ein neues Tätigkeitsfeld in der Seelsorge zu erschließen und sich darin zu beweisen. Allerdings zahlen sie für diese Partizipation einen hohen Preis: gegenüber Vorgesetzten *schweigen* sie über die Umstände, die ihnen kaum ein Auskommen ermöglichen. Margarete Ruckmich selbst hat diese prekäre Existenzweise spiritualisiert: »Der Gemeindehelferin ist der Beruf das, was sie erfüllt und reich macht. Er ist ihr nicht Mittel, um sich den Lebensunterhalt zu schaffen, nicht Broterwerb. Er trägt den süßesten Lohn in sich – was soll ihr da klingende Münze? ... Sie will arm sein, aber nicht so bettelarm, dass jeder neue Tag neue Sorge um die Bestreitung des notdürftigsten Lebensunterhaltes bedeutet. ... Die Pfarrgemeinde hat meist wenig Mittel für die Anstellung einer Gemeindehelferin zur Verfügung, aber die Sorge für ein ihrem Stande entsprechendes Existenzminimum, für kranke Tage, muss sie doch auf sich nehmen. Mehr verlangt aber auch die Gemeindehelferin nicht« (M. Philippi, 106f).

### Seelsorgehelferinnen nach dem Zweiten Weltkrieg

Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg soll exemplarisch auf die bereits oben erwähnte »Caritas- und Pfarrhelferinnenschule« für die Diözese Mainz geblickt werden. Als sie 1946 in Ilbenstadt errichtet wurde, sollte die Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge nun vor allem den katholischen Heimatvertriebenen zugute kommen, die in den bisherigen Diasporagebieten Oberhessen und Odenwald angesiedelt wurden. Eine Artikel über die Schulgründung, der auch zu Bewerbungen aufforderte, machte deutlich, dass die caritative Arbeit (Armenpflege, Jugend- und Gefährdetenfürsorge) der Pfarrhelferin den Weg ebnen sollte, auch das »religiöse Leben der Pfarrei zu stützen und zu pflegen«.

Die konkrete Not der Nachkriegsjahre, aber auch verschiedene strukturelle Defizite prägten die Anfangsjahre, weshalb Dr. Maria Reinartz, die Leiterin des Seminars in Ilbenstadt, den Weg der ersten Seelsorgehelferinnen ins Berufsleben als eine Geschichte der »Krisen« beschrieben hat (M. Reinartz, 115-120). So wurde der erste Ausbildungskurs auf ein Jahr verkürzt; die Absolventinnen traten 1947 ihre Stellen an, ohne dass die Besoldungsfrage geklärt gewesen wäre. Für die Seelsorgehelferinnen in der Diaspora konnte schließlich mit dem Bonifatiusverein ein Zuschuss (!) von 100-150 RM vereinbart werden, der dann faktisch das gesamte Gehalt darstellte. Problematisch war die anfängliche Anstellung der Seelsorgehelferinnen bei den Pfarreien, die nicht immer Sozialversicherungsbeiträge leisteten oder sie von der Seelsorgehelferin selbst als Organistin oder Kirchenrechnerin erwirtschaften ließen. Es ist den Verhandlungen von Maria Reinartz zu verdanken, dass die Diözese Mainz ab 1954 (auch rückwirkend) die Anstellung der Seelsorgehelferinnen übernahm und ab 1961 deren Sozialversicherung; in anderen Diözesen ist das erst später geschehen. Konfliktpunkte zwischen Seelsorgehelferinnen und einzelnen Pfarrern waren die Beurlaubung für Fortbildungskurse ebenso wie die jeweiligen Tätigkeitsfelder, die sich oft weniger an der Ausbildung als an den örtlichen Gegebenheiten orientierten und deren Schwerpunkt durchaus im Pfarrsekretariat liegen konnte. Ausbildungsleiterinnen und die Diözese Mainz antworteten auf diese Schwierigkeiten mit einer zunehmenden »Institutionalisierung« des Berufs und seiner »wachsenden Integration« in die Diözese: Seit 1949 war die Leiterin des Seminars auch »Diözesanreferentin« für Seelsorgehelferinnen und damit zuständig für Fortbildungen und Kontakte zu den Frauen. Im Jahr darauf wurde erstmals ein Domkapitular Referent für das Seminar und die Seelsorgehelferinnen. 1962 erfolgte die Verlegung des Seminars nach Mainz, nun unter dem Namen »Bischöfliches Seminar für Seelsorgehelferinnen und Katechetinnen« (C. Hentschel, 273-281).

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Würzburger Synode (1971-75) veränderten sich auch Unterrichtsinhalte und Selbstverständnis der Seelsorgehelferinnen als Laien in der Kirche. Zu der nun dreijährigen Ausbildung waren ab 1970 auch Männer zugelassen; die neue Berufsbezeichnung »Gemeindereferent/in« ab 1975 sollte größere Professionalität und Selbstständigkeit zum Ausdruck bringen. Insbesondere die Öffnung für Männer verschärfte nochmals die Frage nach dem Berufsprofil, das zuvor oft aus einer wie auch

immer definierten »Natur« oder »Lebensart« der Frau abgeleitet wurde (heute sind etwa ein Viertel aller Gemeindefereenten Männer). Erst seit 1978 gab es von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete Rahmenstatuten, die Ausbildung und Berufsprofil für alle Gemeindefereentinnen und -referenten in den westdeutschen Diözesen verbindlich regelten. Obwohl dieser Beruf überwiegend von Frauen ausgeübt wurde, verzichtete das Dokument von 1978 auf inklusive Sprache. 1987, in der überarbeiteten Version, war dann meist von »dem Gemeindefereenten/der Gemeindefereentin« die Rede (in den 1980er Jahren halten feministische Diskurse, oft auf Initiative einzelner Dozentinnen, langsam Einzug in die Ausbildung). Die Rahmenstatuten von 1987 wurden nach der Wiedervereinigung auch von den ostdeutschen Diözesen übernommen.

### Zölibat und Jungfräulichkeit

Als der Beruf der Seelsorgehelferin in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts neu etabliert wurde, war es selbstverständlich, dass diese Frauen zölibatär lebten. In den Schriften von Margarete Ruckmich und Wilhelm Wiesen finden sich nur wenige Hinweise auf diese spezifische Lebensform, und es bedurfte ihrer zunächst auch nicht: Einerseits genossen Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (vgl. Mt 19,12) in der katholischen Kirche traditionell ein hohes Ansehen, was möglicherweise zur Akzeptanz der Berufstätigkeit von katholischen Frauen insgesamt beigetragen hat. Andererseits war noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Gros der berufstätigen Frauen, abgesehen von Arbeiterinnen, überwiegend unverheiratet. Nicht anders als die meisten Krankenschwestern, Lehrerinnen oder Fürsorgerinnen – und ebenso wie katholische Priester als ihre unmittelbaren Vorgesetzten – lebten Seelsorgehelferinnen unhinterfragt ehelos.

Dennoch sind die zurückhaltenden Äußerungen Margarete Ruckmichs zum zölibatären Lebensentwurf in einer Hinsicht auffallend. In ihrer Schrift »Die katholische Gemeindehelferin« etwa kommt sie nur am Rande und unter der Überschrift »vom äußeren Sein« (!) auf die Ehelosigkeit dieser Frauen zu sprechen, die sie insbesondere als Freiheit von familiären Bindungen – sowohl im Hinblick auf die Herkunftsfamilie als auch auf eine eigene Familie – beschreibt (M. Philippi, 107). Eine wirklich spirituelle Begründung der Ehelosigkeit findet sich ebenso wenig wie der Begriff der »Jungfräulichkeit«. Zwischen

den Zeilen wird sehr deutlich, dass Margarete Ruckmich in erster Linie pragmatisch denkt: Die Aufgabenbeschreibungen zielen auf eine umfassende Verfügbarkeit der Seelsorgehelferin, deren soziales Leben sich (immer mit der nötigen Distanz zu den Pfarrangehörigen und zum Pfarrer!) fast ausschließlich in der Pfarrei und Seelsorge entfalten soll. Nach Margarete Ruckmich braucht der Seelsorger »eine Hilfskraft, die *immer* und restlos zur Verfügung steht. Er braucht eine Persönlichkeit, die frei ist von jeder anderen Verpflichtung und nur noch die eine große Aufgabe hat, sich voll und ganz dem Dienste an den Seelen zu weihen. Das ist die *Gemeindehelferin*« (ebd., 11f). Von Anfang an scheinen es die Seelsorgehelferinnen als Defizit empfunden zu haben, dass sie ohne Gelübde zölibatär lebten. Bis in die 1960er Jahre gab es unter ihnen Überlegungen, ob dieser Beruf nicht in einer ordensähnlichen Gemeinschaft auszuüben sei.

Auch nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Zölibatsverpflichtung für Beamtinnen aufgehoben wurde, lebten Seelsorgehelferinnen immer noch selbstverständlich zölibatär. Martin Fritz beschrieb im Gespräch mit Dorothea Dubiel diese Einstellung zur Ehelosigkeit bei den ersten Kursteilnehmerinnen der Ausbildung in Magdeburg: »Bei ihnen spielte beispielsweise die Frage ‚ehelos oder nicht?‘ gar keine Rolle. Am Anfang wurde nicht gesagt: ‚Zu diesem Beruf gehört der Verzicht auf die Ehe‘, sondern: ‚Voraussetzung für den Eintritt in das Seminar ... ist die Bereitschaft, den Glauben weiterzugeben und sich ganz dafür einzusetzen.‘ Für die Frauen war es meist selbstverständlich, dass das nur ehelos geschehen könnte. Es war aber keine unbedingte Forderung« (Dubiel/Fritz, 71-81. hier 75). Begründungskontext für die zölibatäre Lebensform ist und bleibt die ungeteilte Verfügbarkeit für die Glaubensweitergabe, nicht etwa die mögliche Doppelbelastung als berufstätige Ehefrau und Mutter. Kehrseite der Medaille war, dass einzelne Pfarrer über die Seelsorgehelferinnen tatsächlich recht willkürlich verfügten: von Anfang an klagten Ausbildungsleiterinnen und -leiter, die Frauen würden nicht ihrer Ausbildung entsprechend eingesetzt. Bei insgesamt großer Berufszufriedenheit urteilen Gemeindefereentinnen und -referenten bis heute, dass die Anerkennung ihrer Arbeit durch Ehrenamtliche und die jeweiligen Zielgruppen höher ist als jene durch die Hauptamtlichen im Team respektive die Dienstvorgesetzten (Berufen – beauftragt – profiliert, 93f).

Noch in den 1960er Jahren fanden sich, etwa in den Ausschreibungen für die Ausbildung oder

Darstellungen des Berufsbildes, erstaunlich wenige Hinweise auf die zölibatäre Lebensform. Eine Interviewpartnerin des DFG-Projekts »Fromme Verspätung« erinnert sich an ihre Ausbildung in Mainz Ende der 1960er Jahre: »Als die ersten dann aus meinem Semester heirateten, da war das also, da war es ziemlich überraschend für uns ...«. Einzelne Seelsorgehelferinnen führten das Ende der bis dahin unausgesprochenen Zölibatsverpflichtung in einem emanzipatorischen Akt herbei. Etwa zwei Jahrzehnte nach der Aufhebung des Beamtinnenzölibats, im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils und gesellschaftlicher Umbrüche war nun auch für die Seelsorgehelferinnen die Vereinbarkeit von Ehe und Beruf denkbar (die keineswegs gleichbedeutend ist mit der Vereinbarkeit von Familie und Beruf). Die Entwicklung vollzog sich wieder nicht in allen Diözesen gleichzeitig: während im Seminar in Freiburg die ersten Studentinnen schon Mitte der 1960er Jahre heirateten, galt die Zölibatsnorm im wesentlichen bis 1990 für die Absolventinnen des Seminars in Magdeburg, die bis zu diesem Zeitpunkt noch die alte Berufsbezeichnung »Seelsorgehelferin« trugen.

Kann der Beruf der Seelsorgehelferinnen unter dem Stichwort »Feminisierung« in der Kirche verbucht werden? In der katholischen Kirche partizipieren Frauen erstmals *hauptberuflich* an der Seelsorge; das »kirchliche Personal« wird, wie schon im Frauenkongregationsfrühling, weiblicher. »Frauliche Eigenart« und Seelsorge sind nach der Konzeption Margarete Ruckmichs in diesem Beruf untrennbar verknüpft und insbesondere in der Individualseelsorge ist die Seelsorgehelferin das Gesicht der Kirche. Allerdings erfolgt diese neue Partizipation lange unter den Vorzeichen eines »Verzichts auf Anerkennung« mit gravierenden sozialen und ökonomischen Folgen für die Frauen. Auch die rein pragmatische Begründung der Ehelosigkeit als unbedingte Verfügbarkeit kann als mangelnde Anerkennung gelesen werden. Das Ringen um ein Profil und die Klärung des Berufsbildes ist in allen Erfahrungsberichten, in der Historiographie des Berufs, in Festschriften und offiziellen Texten präsent.

### 3. Das »erste Mal«: Impulse durch das Zweite Vatikanische Konzil

Mitte der 1960er Jahre ist es die katholische Kirche selbst, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil für Katholikinnen und Katholiken einen emanzipatorischen Impuls setzt: »Für keine Institution und soziale Gruppe in der deutschen Gesellschaft dürften die 60er Jahre von ähnlich weitreichender Bedeutung gewesen sein wie für die katholische Kirche und die Katholiken. Sie brachten mit dem Zweiten Vatikanum und seinen Umsetzungsbemühungen in Deutschland einen unerwarteten Auf- und Umbruch zugleich« (K. Gabriel, 528). Als Katalysator für Veränderungen beschrieben auch die im DFG-Projekt »Fromme Verspätung« interviewten Katholikinnen das Konzil: Aufbruch, Hoffnung, Lebendigkeit, Wehen des Geistes, Bereicherung und neue Denkfreiheit sind nur einige der Begriffe, die mit dem Konzil assoziiert werden. Die meisten Interviewpartnerinnen erzählten dabei zunächst nicht von geschlechtsspezifischen Erfahrungen, sondern von Prozessen der Modernisierung und Demokratisierung in der Kirche, die sie als Voraussetzung für eine zunehmende Partizipation von Frauen ansahen.

Ein Phänomen der Jahre unmittelbar nach dem Konzil war das »erste Mal«. In diözesanen Kirchenzeitungen oder (Frauen-)Verbandszeitschriften finden sich vielfach Berichte mit der stereotypen Überschrift oder Einleitung »zum

ersten Mal ...«. »Zum ersten Mal« wurden beispielsweise ökumenische Gottesdienste gehalten, fanden Gespräche zwischen Juden und Katholiken statt oder wurden Diakone geweiht. Ein »erstes Mal« gibt es in diesen Jahren auch in vielfacher Hinsicht für Katholikinnen; ich nenne einige Beispiele aus diesen Berichten in chronologischer Reihenfolge:

– Die niederländische Professorin Christina Mormann wurde als erste Frau zur Konsultorin des nachkonziliaren Rates für die Durchführung der liturgischen Reformen ernannt (1965);

– Bei einer Einkleidungs- und Professfeier im Mutterhaus der Kongregation der Barmherzigen Schwestern vom heiligen Vinzenz von Paul in Untermarchtal empfingen 22 junge Schwestern zum ersten Mal die Eucharistie unter beiderlei Gestalt. Die Erlaubnis dazu hatte der Bischof von Rottenburg, Dr. Carl Joseph Leiprecht, erteilt (1965);

– In der Erzdiözese Köln, »deren Priesterseminar bereits mit einem Schwimmbad ausgestattet ist«, wurde in Neuss auch »eine Schwimmhalle für Ordensschwwestern gebaut« (1965);

- Ordensschwestern in Nordbrasilien standen erstmals als ‚Pfarrvikare‘ einer Pfarrei in Nizia Floresta vor, sie teilten auch die Kommunion aus (1965);
- Zum ersten Mal wurden im neuen ‚Schematismus‘ der Diözese Würzburg, dem amtlichen Verzeichnis der Geistlichen und kirchlichen Einrichtungen, auch die Seelsorgehelferinnen und Katechetinnen namentlich verzeichnet (1965);
- Erstmals verfassten zwei Frauen, Eleonore Beck und Gabriele Miller, für die katholische Familienbibel einen Kommentar zur gesamten Heiligen Schrift (1967);
- Rosemary Goldie, eine der Laienauditorinnen des Konzils, wurde in den päpstlichen Laienrat berufen. Als erste Frau erhielt sie den Titel ‚Untersekretär‘ und wurde damit offizielles Mitglied der Kurie (1967);
- Zum ersten Mal bei einem deutschen Katholikentag hielt mit Dr. theol. Helga Rusche eine Frau im Rahmen eines Gottesdienstes eine Ansprache (1968);
- Mit Uta Ranke-Heinemann habilitierte sich zum ersten Mal eine Frau in katholischer Theologie (1969), sie wurde 1970 die erste Professorin in katholischer Theologie.

Diese Liste stellt nur eine Auswahl aus unzähligen Berichten dar und ließe sich beliebig fortsetzen. Katholikinnen werden in diesen Jahren erstmals »ernannt« und »berufen« (etwa in päpstliche Räte); sie erhalten erstmals die Erlaubnis (etwa zur Kommunionausteilung, zur Predigt oder zum Betreten des Altarraums); sie werden erstmals »genannt« (etwa im Schematismus); und sie werden erstmals »erhoben«, wie Teresa von Avila und Katharina von Siena zu Kirchenlehrerinnen (1970). Frauen wurden nach dem Konzil in der kirchlichen Öffentlichkeit – angefangen bei der Gemeindeliturgie bis hin zu diözesanen und kuralen Ämtern – präsenter, wobei die Veränderungen oftmals geschlechtsspezifisch wahrgenommen wurden. Und Berichte über diese »ersten Male« wurden, insbesondere in Frauenverbandszeitschriften, durchaus in emanzipationsstrategischer Absicht platziert, die Botschaft lautete implizit: grundsätzlich ist es möglich, dass Katholikinnen ... den Altarraum betreten, die Kommunion austeilern, eine Pfarrei leiten, Mitglied der diözesanen oder römischen Kurie sind. Auffallend ist, dass die Frauenzeitschriften in der Auswahl dieser Nachrichten noch wesentlich stärker inter-

national und ökumenisch ausgerichtet sind als diözesane Kirchenzeitungen.

Insgesamt zeugen diese »ersten Male« vom kirchlichen Wandel der nachkonziliaren Ära, der für Katholikinnen noch mehr Veränderungen brachte als für Katholiken. Das zweite Vatikanum führte *innerkirchlich* zu einer gewissen Emanzipation (hier verstanden als ein »Weniger an Diskriminierung«) von Katholikinnen. Es ist vielleicht kein Zufall, dass erste Gleichberechtigungsdebatten schon ab 1966 – also vor dem magischen Jahr 1968 – in Diözesankirchenzeitungen auftauchten. Eine Feminisierung im Katholizismus war nun nicht länger allein auf kirchliches Personal oder Frömmigkeitsformen bezogen, sondern es veränderte sich insgesamt die Partizipation von Laien und damit auch von Frauen in der Kirche.

Könnte man die ersten Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als eine Phase der Einzelinitiativen und Veränderungen in kleinen Schritten beschreiben, so schien sich der Prozess der Feminisierung schließlich zu verstetigen. Deutlichstes Indiz war die bundesdeutsche »Würzburger Synode« (1971-75), die mit den Stimmen von Bischöfen und Laien ein Votum verabschiedete, in dem der Papst gebeten wurde, die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin zu prüfen. Anneliese Lissner, Generalsekretärin des großen Frauenverbandes kfd, konnte 1978 feststellen: »Die Kirche ist wohl zum ersten Mal auf die Rolle der Frau innerhalb der kirchlichen Strukturen aufmerksam geworden und bemüht sich auch um mehr Mitwirkung und Mitverantwortung von Frauen, wie sie von Frauenverbänden, Frauengruppen und theologisch gebildeten Frauen zunehmend mehr und deutlicher gefordert werden.« (A. Lissner, 185). Als die deutschen Bischöfe 1981 ein Hirtenwort zu »Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft« verfassten, nahmen sie positiv auf die Bestrebungen von Frauen nach gesellschaftlicher Gleichberechtigung Bezug: »Die Kirche lebt in der Welt und mit der Zeit. Sie kann und darf an dieser Bewegung nicht vorbeigehen«. Feministische Theologie etablierte sich, zunächst belächelt, dann zunehmend ernst genommen, an Fakultäten, in Katholischen Akademien, in Gemeinden und auf dem Buchmarkt – z.B. mit der Reihe »frauenforum« des Herder-Verlags, in der von 1986 bis 1993 insgesamt 36 Titel erschienen. 1984 gab es auf dem Katholikentag in München das erste Frauenzentrum, in einzelnen Diözesen wurden Ende der 1980er Jahre Frauenbeauftragte und Frauenkommissionen eingesetzt und einzelne Frauen gelangten in kirchliche Führungspositionen. Im Alltag mögli-

cherweise am deutlichsten sichtbar wurden diese Prozesse in der Revision des katholischen Gesangbuchs »Gotteslob«, die 1994 von der Deut-

schen Bischofskonferenz beschlossen wurde und in Liedern des 20. Jahrhunderts »Söhne« und »Brüder« durch inklusive Sprache ersetzt hat.

#### 4. Aktuelle Entwicklungen

Am 4. Februar 2011 haben katholische Theologinnen und Theologen in der Süddeutschen Zeitung ein Memorandum »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch« veröffentlicht. 144 Erstunterzeichner haben die Forderungen nach einem »offenen Dialog über Macht- und Kommunikationsstrukturen, über die Gestalt des kirchlichen Amtes und die Beteiligung der Gläubigen an der Verantwortung, über Moral und Sexualität« unterschrieben; die Zahl der unterzeichnenden Professorinnen und Professoren wuchs schnell auf über 220 an (Stand: 11. Februar 2011: 228, davon 34 Frauen; Stand März 2011: 254). Eine der konkreten Forderungen des Memorandums lautet: »Das kirchliche Amt muss dem Leben der Gemeinden dienen – nicht umgekehrt. Die Kirche braucht auch verheiratete Priester und Frauen im kirchlichen Amt.« Die Verfasserinnen und Verfasser des Memorandums müssen sich fragen lassen, warum sie diese offene Formulierung verwendet haben: von katholischen Frauenverbänden etwa wird seit Jahren die Diakonatsweihe von Frauen gefordert, das Thema des Priesteramts der Frau dagegen nicht angerührt, weil zwei lehramtliche Schreiben diese Frage negativ entscheiden: 1976 veröffentlichte Papst Paul VI. »Inter insigniores« – eine Reaktion auf Überlegungen in den anglikanischen Kirchen, Frauen zu Priestern zu weihen; 1994 bekräftigte Papst Johannes Paul II. dieses Dokument in dem Apostolischen Schreiben »ordinatio sacerdotalis« zur »nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe«. Die Argumentationen dieser päpstlichen Schreiben berufen sich – sehr verkürzt gesagt – auf »das Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche ... und ihr lebendiges Lehramt«.

##### Reaktionen auf das Memorandum

Würde man die ablehnenden Stimmen zum Memorandum klassifizieren, dann wären als eine erste, sehr schnell reagierende Gruppe Journalisten wie Matthias Matussek oder Peter Seewald zu nennen, die in der Regel keine Theologen sind, zum Teil einen gewissen »Konvertiten-Hintergrund« haben (d.h. ehemals Marxisten oder Maoisten waren) und sehr pragmatisch argumentieren: Zölibat, die Weihe ausschließlich von Männern und die Ablehnung gleichgeschlechtli-

cher Beziehungen seien ein Alleinstellungsmerkmal der katholischen Kirche. Matthias Matussek – immerhin stolz darauf, einst von »Emma« zum »Pascha des Monats« gekürt worden zu sein – etwa bemüht im Kontext der Frauenordination nur den Hinweis auf die Protestanten; Peter Seewald befasst sich mit Frauenordination unter den Lemmata »Attraktivität« und »Zeitgemäßheit« und verweist ebenfalls auf die EKD (pikant bleibt, dass Seewald, der jüngst ein ausführliches Interview mit Benedikt XVI. veröffentlichte, das Memorandum als »Rebellion im Altenheim« abkanzelt). Manfred Lütz, nicht nur Psychiater, Psychotherapeut und Theologe, sondern auch Mitglied des Päpstlichen Rates für die Laien, Berater der Vatikanischen Kleruskongregation und als Publizist tätig, hat in der FAS am 6. Februar 2011 auf das Memorandum reagiert und kann seitdem als Erfinder der »Sterbebettprüfung« gelten: »Auf unserem Sterbebett wird uns wohl nicht die Frage nach Zölibat, Frauenordination, Sexualmoral und kirchlichen Strukturen interessieren, sondern die Frage Luthers: Wie finde ich einen gnädigen Gott?« Auch er empfiehlt den Übertritt zur Evangelischen Kirche. Auffallend an diesen und anderen Reaktionen ist, dass die Debatte um den Zölibat anfänglich viel schärfer geführt wurde als jene um das kirchliche Amt von Frauen (und um den Ausschluss Homosexueller oder wiederverheirateter Geschiedener).

Dies gilt zum Teil auch für Reaktionen aus dem Episkopat, etwa den Beitrag Kardinal Kaspers in der FAZ vom 11. Februar 2011. Bischof Felix Genn dagegen, als Bischof von Münster verantwortlich für eine Fakultät, aus der besonders viele Unterzeichner stammen, sprach im Interview mit »kirchensite.de« (einem offiziellen Internetauftritt des Bistums Münster) auch über Frauen im kirchlichen Amt. Auf die Frage des Interviewers, ob »ein Diakonatsamt der Frau ein nachdenkenswerter Reformschritt wäre«, antwortete er mit dem Hinweis auf das Apostolische Schreiben »ordinatio sacerdotalis«: »Papst Johannes Paul II. hat im Jahr 1994 lehramtlich festgehalten, dass die katholische Kirche vom Auftrag und der Weisung Jesu her nicht ermächtigt ist, das Sakrament der Weihe Frauen zu spenden. Dies ist für die kirchliche Lehrverkündigung und die damit Beauftragten verbindlich«. Die Differenzierung zwischen

der Forderung nach dem Diakonat von Frauen und jener nach der Priesterweihe vollzog er nicht mit: das Dokument von 1994 bezog sich schon in der Überschrift auf die »Männern vorbehaltene Priesterweihe«. Knapp 40 Jahre nach der Würzburger Synode, auf der einst Bischöfe gemeinsam mit Laien das Votum verabschiedeten, Rom möge die Frage einer Diakonatsweihe für Frauen überprüfen (eine Antwort ist bis heute nicht erfolgt), wird die Unmöglichkeit einer Diakonatsweihe als lehramtliche Position ausgegeben. Selbstverständlich betont Bischof Felix Genn auch die »Wertschätzung« gegenüber dem »hohen Engagement unzähliger Frauen in der Kirche« sowie die Verpflichtung, »weiter darüber nachdenken, wie Frauen in Leitungsaufgaben der Kirche, die nicht an die Weihe gebunden sind, noch mehr Berücksichtigung finden« – eine dem schlechten Gewissen geschuldete Strategie, die einerseits im Einzelfall auch zur Benachteiligung von nicht geweihten Männern führen kann und wird und die andererseits in Zeiten knapper Kirchenfinanzen, die eine Besinnung auf das »Kerngeschäft« erfordern, die Partizipation von Frauen nicht wesentlich erhöhen kann.

Warum stürzte sich die Phalanx der Memorandums-Kritiker anfänglich so sehr auf die Zölibatskritik, warum ging es so wenig um die Stellung von Frauen in der Kirche? Ich kann an dieser Stelle nur spekulieren: Gerade beim Zölibat kostet es Publizisten nur wenig, besondere Treue zur Kirche zu beweisen. Sie haben die zölibatäre Lebensform nicht selbst gewählt und auch in ihrem persönlichen Umfeld werden kritische Anfragen von persönlich Betroffenen eher die Ausnahme denn die Regel sein. Es ist weit wahrscheinlicher, die katholische Position vor einem homosexuellen Katholiken oder einer wiederverheirateten geschiedenen Katholikin rechtfertigen zu müssen als vor einem Priester, der zwar – nach einem Vergleich Kardinal Brandmüllers – die Hürde des Zölibatsversprechens genommen hat, dem aber beim anschließenden Langstreckenlauf der Atem ausgegangen ist.

Dennoch bleibt die Frage, weshalb die Frage des Amtes von Frauen so wenig Raum in der Debatte um das Memorandum einnimmt. Gilt die katholische Kirche im Hinblick auf Gleichberechtigung als hoffnungsloser Fall? Zwei Hinweise zu den aktuellen Diskursen mögen an dieser Stelle genügen. So lässt sich zum einen in den Jahrzehnten seit dem Konzil eine Verschiebung von der Pragmatik hin zu Dogmatik beobachten. Wurde der Priestermangel in den 1970er Jahren noch selbstverständlich als Argument für die Weihe von Frauen vorgetragen, so wird dieser Zusammenhang in der aktuellen Debatte weniger explizit hergestellt. Frauen fordern die Weihe von Frauen, weil sie sich persönlich zur Diakonin oder Priesterin berufen fühlen oder weil es für sie um eine Frage der Geschlechtergerechtigkeit geht. Viele Männer unterstützen diese Argumentation – oder sie lehnen das kirchliche Amt von Frauen aus grundsätzlichen dogmatischen Erwägungen ab.

Zum zweiten hat sich in jüngster Zeit im Katholizismus zunehmend eine konservative Diskurshegemonie entwickelt. Ein Blick in den »Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie« ([www.ixtheo.de](http://www.ixtheo.de)) zeigt, dass sich Theologinnen kaum an aktuellen Debatten – etwa zur Regensburger Rede Benedikts XVI., zum Motu proprio »Summorum pontificum« über die »lateinische Messe«, zur Aufhebung der Exkommunikation für vier Bischöfe der Piusbruderschaft und selbst zu Missbrauchsfällen in der katholischen Kirche – beteiligen. Tatsächlich gibt es in diesen Kontexten für Theologinnen wenig zu gewinnen: Für die meisten Anhänger der lateinischen Messe ist es integraler Bestandteil dieser Liturgie, dass Mädchen nicht ministrieren und Frauen nicht den Altarraum betreten dürfen. Welche Theologin sollte sich solchen Diskussionen aussetzen wollen? Ähnliches gilt auch für die Aufarbeitung der Missbrauchsfälle, wo zwar in vielen Diözesen Frauen als Missbrauchsbeauftragte tätig sind und ausgezeichnete Arbeit leisten, aber in der Öffentlichkeit kaum ihre Stimme erheben, weil Debatten über Zölibat, Homosexualität im Klerus und Machtstrukturen in der Kirche nicht willkommen sind.

### Zusammenfassung

In der katholischen Kirche sind Frauen Laien, völlig unabhängig von ihrer theologischen oder spirituellen Kompetenz. Im Vergleich zum Protestantismus, wo höchste kirchliche Ämter nun prinzipiell auch Frauen offen stehen, kann deshalb von einer Feminisierung nur eingeschränkt die Rede sein. Trugen die Frauenkongregationen

des 19. Jahrhunderts zur Entfaltung von Berufsmöglichkeiten von Frauen vor allem im pflegerischen und erzieherischen Bereich bei und waren damit Motor gesellschaftlicher Entwicklungen, so erschlossen die Seelsorgehelferinnen nach dem Ersten Weltkrieg zum ersten Mal Berufsmöglichkeiten für Frauen respektive Laien in der Seelsor-

ge. Das Zweite Vatikanum brachte einen Aufbruch für Frauen und neue Partizipationsmöglichkeiten auch für jene Katholikinnen, die nicht zum »kirchlichen Personal« zählen. In der Folgezeit schien vieles möglich: Die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin schien in greifbare Nähe gerückt, Bischöfe interessierten sich für die Stellung der Frau in der Kirche oder riefen in ihren Diözesen Frauenkommissionen ins Leben. Feministische Theologie etablierte sich zunehmend – kurz: »Feminisierung« schien ein unaufhaltsamer Prozess auch im Katholizismus zu sein. Mit Blick auf aktuelle Entwicklungen muss allerdings festgehalten werden, dass die katholische Variante des Christentums derzeit eher ein Hemmschuh denn ein Motor der Feminisierung der Gesellschaft ist: wer nur eine Priesterquote kennt, kann nicht glaubwürdig für eine Frauenquote in Führungspositionen eintreten, er kann aber auch nur sehr verhalten für Geschlechtergerechtigkeit in der Gesellschaft eintreten. Das Tagungsthema – die Zukunft der Kirche ist weiblich – dieser Satz kann aus katholischer Perspektive nur mit Fragezeichen geschrieben werden.

### Literatur in Auswahl:

Rainer Bölling, *Sozialgeschichte der deutschen Lehrer. Ein Überblick von 1800 bis zur Gegenwart*, Göttingen 1983.

Hermann-Josef Braun, »... die wir immer dringender brauchen«. Bischof Stohr und die Seelsorgehelferinnen, in: Gertrud Pollak (Hg.), *Eine Idee gewinnt Gestalt. 50 Jahre Gemeindereferentinnen und -referenten (= Mainzer Perspektiven 7)*, Mainz 1996, 13-29.

DFG-Projekt »Fromme Verspätung? Katholikinnen, Protestantinnen und Jüdinnen zwischen Neuer Frauenbewegung, gesellschaftlichem Wandel und religiöser Bindung« 2007-2010 (Publikation in Vorbereitung: Regina Heyder, Esther Jonas-Martin, Cordula Lissner).

Dorothea Dubiel im Gespräch mit Prälat Martin Fritz: »Ganz eindeutig auf die Gemeinde kommt es an«, in: Dies. u.a. (Hg.), *Tradition im Aufbruch*, 71-81.

Martin Fritz, *Die Frau erwacht in der Kirche. Zur Geschichte und Spiritualität des Berufes der Seelsorgehelferin*, in: Rainer Birkenmaier (Hg.), *Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufs. 60 Jahre Seelsorgehelferinnen / Gemeindereferent(inn)en*, München 1989, 8-18 (Nachdruck in: *Tradition im Aufbruch*, 10-19).

Karl Gabriel, *Zwischen Aufbruch und Absturz in die Moderne. Die katholische Kirche in den 60er Jahren*, in: Axel Schildt u.a. (Hg.), *Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Staaten*, Hamburg 2000, 528-543.

Cilli Hentschel, *Vom Seelsorgehelferinnen-Seminar in Ilbenstadt zum Bischöflichen Seminar für Gemeindepastoral und Religionspädagogik in Mainz (1946-1986)*, in: *Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz* 1986, 273-281.

Regina Heyder, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der ‚Expositio in Hexaemeron‘ (BGPTMA Bd. 74)*, Münster 2010.

Peter Hünermann u.a. (Hg.), *Diakoniat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern* 1997.

Anneliese Lissner, *Zur Frauenrolle in der römisch-katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problemberichte in Gesellschaft und Kirche*, Gelnhausen-Berlin 1978, 181-198.

Relinde Meiwes, *»Arbeiterinnen des Herrn«. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt 2000.

Memorandum »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch«: <http://www.memorandum-freiheit.de/>, dazu  
- Interview »Genn: ‚Kann mich für Thema viri probati nicht erwärmen, kirchensite 11. Februar 2011 (<http://kirchensite.de/aktuelles/news-aktuelles/datum////kann-mich-fuer-thema-viri-probati-nicht-erwaermen/>)  
- Walter Kardinal Kasper, *Kommen wir zur Sache*, in: FAZ vom 11. Februar 2011  
- Manfred Lütz, *Ein Dokument der Resignation und Verzweiflung*, in: FAS vom 6. Februar 2011  
- Matthias Matussek, *Die Kirche und die Abrissbirnen, spiegel-online* 6. Februar 2011 (<http://www.matthias-matussek.de/2011/02/die-kirche-und-die-abrissbirnen/>)  
- Peter Seewald, *Wer Wind sät, wird Sturm ernten*, *kath.net* 8. Februar 2011 (<http://www.kath.net/detail.php?id=30063>).

Sabine Pemsel-Meier (Hg.), *Berufen – beauftragt – profiliert. Studie zum Berufsbild der Gemeindereferentinnen und -referenten unter genderspezifischer Perspektive in der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 2004, Ostfildern 2005.

Maura Philippi [Margarete Ruckmich], *Die katholische Gemeindepastorin*, Freiburg 1925.

Veronika Prüller-Jagenteufel, *Werkzeug und Komplizin Gottes. Hildegard Holzer und die Seelsorgehelferinnen in Österreich 1939-1968*.

Maria Reinartz, *Gründungs- und Entwicklungsgeschichte des Seelsorgehelferinnen-Seminars Ilbenstadt (1946-1962)*, in: *Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz* 1978, 107-130.

Almut Rumstadt, *Margarete Ruckmich (1894-1985): Pionierin der hauptberuflichen Seelsorge durch Frauen*, Würzburg 2003.

Bernhard Schneider, *Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 123-147.

Michaela Sohn-Kronthaler/Andreas Sohn, *Frauen im kirchlichen Leben: Vom 19. Jahrhundert bis heute*, Kevelaer 2008.

Dorothea Steinebach, *Den Anderen begegnen: Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche*, Würzburg 2010.

Dorothea Dubiel u.a. (Hg.), *Tradition im Aufbruch 1948-1998. Festschrift Seminar für Gemeindepastoral Magdeburg*, Magdeburg 1998. 