

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Martin Baumeister/Michael Böhnke/Marianne Heimbach-Steins/Saskia Wendel (eds.) *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Heyder, Regina

'Frei von jeglichem Zwang'. Pacem in terris und das Menschenrecht auf freie Wahl des Lebensstandes aus Genderperspektive

in: Martin Baumeister/Michael Böhnke/Marianne Heimbach-Steins/Saskia Wendel (eds.) *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*, pp. 237–253

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018

URL: https://doi.org/10.30965/9783657788910_019

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Martin Baumeister/Michael Böhnke/Marianne Heimbach-Steins/Saskia Wendel (Hg.) *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Heyder, Regina

'Frei von jeglichem Zwang'. Pacem in terris und das Menschenrecht auf freie Wahl des Lebensstandes aus Genderperspektive

in: Martin Baumeister/Michael Böhnke/Marianne Heimbach-Steins/Saskia Wendel (Hg.) *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*, S. 237–253

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018

URL: https://doi.org/10.30965/9783657788910_019

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

„Frei von jeglichem Zwang“. *Pacem in terris* und das Menschenrecht auf freie Wahl des Lebensstandes aus Genderperspektive

Regina Heyder

Am 5. September 1995 verhalf Hillary Clinton auf der Vierten Weltfrauenkonferenz in Beijing einem alten Postulat der Frauenrechtsbewegung zu neuer Prominenz: „Human rights are women’s rights and women’s rights are human rights“ – Menschenrechte sind Frauenrechte und Frauenrechte sind Menschenrechte.¹ Ist es, angesichts einer postulierten Universalität und Unteilbarkeit von Menschenrechten nicht ein Widerspruch in sich, von Frauenrechten zu sprechen? Der Blick in die Geschichte der Menschenrechtserklärungen belehrt eines anderen: Die französische Erklärung von 1789, die „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ war dezidiert keine „Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne“, deren Verabschiedung Olympe de Gouges dann 1791 von der Nationalversammlung forderte. Dass es schon 1789 fragwürdig war, Frauen von den aktiven Bürgerrechten auszuschließen, zeigt ein Passus des von Abbé Sieyès vorgelegten Entwurfs:

„Alle Bewohner eines Landes [...] haben Anspruch auf den Schutz ihrer Person, ihres Eigentums, ihrer Freiheit usw., aber nicht alle haben Anspruch auf aktive Beteiligung an der Bildung der öffentlichen Gewalten, nicht alle sind Aktivbürger. Die Frauen, *wenigstens beim gegenwärtigen Stand*, die Kinder, die Ausländer [...] dürfen keinen aktiven Einfluss auf die öffentliche Sache nehmen.“ (Fassbender 2014: 125, Hervorhebung R. H.; vgl. Vionnot 2016: 19f).

Bis 1795 begrenzten drei französische Verfassungen die Bürgerrechte auf in Frankreich geborene oder lebende, volljährige und ihren Lebensunterhalt selbst bestreitende Männer.

Eineinhalb Jahrhunderte später konnte bei der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEM) von 1948 eine inklusive Perspektive durchgesetzt werden. Der Wortlaut des ersten Artikels, „All *human beings* are born free and equal in dignity and rights“, ist der indischen Menschen- und Frauenrechtsaktivistin Hansa Mehta zu danken, die von 1947–48 Delegierte bei der UN-Menschenrechtskommission war. Sie hatte sich gegen die vorgeschlagene Fassung „All *men* are born free and equal in dignity and rights“ gewandt, weil sie für manche Länder eine wörtliche, Frauen exkludierende Interpretation befürchtete, die die Argumentation gegen Kinderheirat, Polygamie oder ein geschlechterdifferentes Erbrecht nicht unterstützen würde.²

In der Praxis müssen Menschenrechtsansprüche, gerade auch jene von Frauen, mit Diskriminierungsverboten komplementiert werden. Dabei sind nicht nur geschlechtsspezifische Dis-

¹ Zur Genealogie dieses Postulats vgl. jüngst Botting (2016).

² Vgl. Glendon (2002), 90–92. Ein erster Entwurf des Jahres 1947 hatte gelautet: „All men are brothers. Being endowed with reason and conscience, they are members of one family. They are free, and possess equal dignity and rights“ (zitiert nach ebd.: 281).

kriminierungen zu beobachten, sondern auch dem Familienstand geschuldete, wenn etwa unverheirateten Frauen oder Witwen Partizipationsmöglichkeiten verweigert werden. Die 1979 verabschiedete „UN-Konvention zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau“ (CEDAW) nahm hier eine wichtige Weichenstellung vor und hielt bereits in ihrer Definition von Diskriminierung explizit fest, dass der Familienstand keine Unterschiede bei der Inanspruchnahme von Menschenrechten und Grundfreiheiten begründen darf (Art. 1; 650). Die „Wiener Erklärung und Aktionsprogramm“ – das Ergebnis der von den Vereinten Nationen 1993 abgehaltenen Wiener Menschenrechtsweltkonferenz – führte schließlich gleiche Rechtsansprüche und Diskriminierungsverbot zusammen und benannte als erste Menschenrechtserklärung ausdrücklich das Problem geschlechtsspezifischer Gewalt:

„Die Menschenrechte der Frauen und der minderjährigen Mädchen sind ein unveräußerlicher, integraler und unabtrennbarer Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte. Die volle und gleichberechtigte Teilnahme der Frau am politischen, bürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene und die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung aufgrund des Geschlechts sind vorrangige Zielsetzung der internationalen Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Gewalt und alle Formen sexueller Belästigung und Ausbeutung, einschließlich solcher, die auf kulturelle Vorurteile und den internationalen Menschenhandel zurückzuführen sind, sind mit der Würde und dem Wert der menschlichen Person unvereinbar und müssen beseitigt werden.“ (Art. 18; 19).

Eine Genderperspektive, wie sie für diesen Beitrag leitend ist, ist nicht *eo ipso* eine Frauenperspektive; sie berücksichtigt vielmehr Geschlecht als zentrale analytische Kategorie. Der historische Befund, eine geschlechterdifferente Theologie und Praxis der Kirche und schließlich die gegenwärtige globale Menschenrechtssituation legen es dennoch nahe, im Folgenden weitgehend eine Frauenperspektive zu wählen. Dies soll zunächst mit Blick auf die Enzyklika *Pacem in terris* (PT) geschehen: Sie ist nicht nur jenes lehramtliche Schreiben, das nach einem langen und mühsamen Annäherungsprozess die Idee der Menschenrechte endgültig affirmiert, sondern sie formuliert auch erstmals in der katholischen Lehrtradition – wenn nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach – die Gleichung, an die Hillary Clinton 1995 erinnerte: Menschenrechte (respektive Personrechte) sind Frauenrechte.

1. *Pacem in terris* – Personrechte sind Frauenrechte

Zwei Passagen in *Pacem in terris* tangieren die Rechtsgleichheit von Frauen und Männern in der privaten wie in der öffentlichen Sphäre: Die Enzyklika affirmiert zum einen im Kontext der freien Wahl des Lebensstandes gleiche Rechte von Männern und Frauen in der Ehe (PT

9).³ Zum anderen beschreibt sie es als ein „Zeichen der Zeit“, dass Frauen selbst jene Rechte und Pflichten beanspruchen, die der Würde der menschlichen Person entsprechen (vgl. PT 22).⁴ Die gleiche „Personwürde“ aller Menschen ist argumentative Grundlage der gesamten Enzyklika; sie begründet gleichzeitig die Pflicht, Rechte als Zeichen dieser Würde für sich selbst zu beanspruchen und sie anderen Menschen zuzuerkennen (vgl. PT 24).

Sowohl die verschiedenen nationalsprachlichen Übersetzungen als auch die Interpretationen der genannten Textstellen zu den gleichen Rechten von Frauen sind ungewöhnlich disparat, was in sich als Indiz einer epochalen und gleichwohl umstrittenen Weichenstellung gewertet werden kann. Beide Passagen sollen deshalb im Blick auf ihre Entstehungskontexte und exemplarische Rezeptionen untersucht werden.

1.1. Frauenbewegung und Emanzipation als „Zeichen der Zeit“

In wissenschaftlicher wie populärer Literatur hat sich in jüngerer Zeit die Formulierung eingebürgert, *Pacem in terris* habe die „Frauenfrage“ als „Zeichen der Zeit“ identifiziert (Eckholt 2012; Kolm 2016; anders Heimbach-Steins 2009: 88; Hilpert 2001: 125f). Diese Wahrnehmung verstellt den Blick auf die eigentliche Aussagespitze der Enzyklika, denn nicht eine „Frage“, die nach römischer Terminologie immer ein „Problem“ bezeichnet, ist dieses Zeichen, sondern die *Frauenbewegung* oder *Frauenemanzipation*. Konkret gilt der Enzyklika als „Zeichen der Zeit“,

„dass die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt [...]. Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewusst wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie fordert vielmehr, dass sie sowohl im häuslichen Leben wie im Staat Rechte und Pflichten hat, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.“ (PT 22).

Soziale Veränderungen – hier die Partizipation von Frauen am öffentlichen Leben und ihr Bewusstsein, Subjekt von Würde, Rechten und Pflichten zu sein – werden als „Zeichen der Zeit“ zwar deskriptiv dargestellt, gewinnen jedoch einen normativen Charakter für das Handeln der Kirche, eben indem diese Transformationen als „Zeichen der Zeit“ identifiziert werden. Sie haben zudem einen *Kairos* (vgl. Mt 16,3; Lk 12,56); ihre Institutionalisierung ist definitiv nicht vorgesehen (vgl. Waldenfels 2013). Insofern ist der anhaltende Diskurs über die

³ Die Enzyklika erschien ursprünglich ohne Nummerierung der einzelnen Absätze. Für diesen Beitrag folge ich der inzwischen üblichen Nummerierung: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html; 10.08.2017). Der amtliche deutsche Text wurde publiziert in Arthur-Fridolin Utz (1963), 85–143.

⁴ Die ersten Fassungen von PT 9 und 22 waren fast gleichlautend: „in parità di diritti e di doveri fra uomo et donna“ (PT 9) bzw. „à parità di diritti e di doveri nei confronti dell'uomo“ (PT 22); vgl. Melloni 2010: 144, 154.

„Frauenfrage“ als „Zeichen der Zeit“ in der Tat eine deutliche innerkirchliche Problemanzeige.

Inspirator von *Pacem in terris* und in weiten Teilen auch ihr Verfasser war der italienische Experte für katholische Soziallehre, Pietro Pavan (1903–1994), der seit 1948 an der Lateranuniversität lehrte und 1962 zum Peritus des Konzils ernannt wurde, wo er maßgeblich an den Arbeiten für die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* beteiligt war, die er später für die Ergänzungsbände des Lexikons für Theologie und Kirche kommentieren sollte. Alberto Mellonis Publikation „*Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*“, die auch die Edition verschiedener Versionen und theologischer Stellungnahmen enthält, ist es zu danken, dass die Redaktionsgeschichte der Enzyklika für die hier interessierenden Kontexte nachgezeichnet werden kann (Melloni 2010; vgl. Bosio/Cucculelli [Hg.] 2004).

Pavan schlug Papst Johannes XXIII. Ende November 1962 eine Enzyklika „*sulla pace*“ vor und bot sich selbst (erfolgreich) für die Abfassung des Schreibens an, für das er schon damals „eine große Resonanz in der ganzen Welt“ und unter „Katholiken, Christen und Nichtchristen“ erwartete (Melloni 2010: 41–78, 44). Ein erster maschinenschriftlicher Entwurf lag im Januar 1963 vor. Dieser italienische Text, der offenkundig das päpstliche Placet erhielt, wurde zur Begutachtung zunächst dem *Magister sacri palatii*, Mario Luigi Ciappi OP, vorgelegt (Melloni 2010: 51–56). In seiner Stellungnahme vom 25. Januar 1963 nannte der Dominikaner das Grundanliegen insgesamt „verdienstvoll“ und würdigte positiv, dass die Enzyklika die Lehren Pius XII. und auch Johannes XXIII. bestätige und ergänze.⁵ Gleichzeitig beobachtete er einige „unvollständige und ungenaue, im Widerspruch zur Lehre vorhergehender Dokumente“ stehende Positionen, die nachzuarbeiten seien, um „die Kontinuität des ordentlichen Lehramts zu sichern“ und um nicht absichtslos „Ideen zum Durchbruch zu verhelfen, die sich heute selbst im katholischen Umfeld als der modernen Mentalität mehr entsprechend verbreiten“.⁶ Damit ist schon der Grundkonflikt indiziert, der die Rezeption der Enzyklika und später die Konzilsdiskussionen um Menschenrechte respektive Religionsfreiheit oder um die „Kirche in der Welt von heute“ prägen sollte – Kontinuität des Lehramts versus *Aggiornamento* und Annäherung an die Moderne.

Es überrascht nicht, dass auch die Identifikation der Frauenbewegung als „Zeichen der Zeit“ dem päpstlichen Hoftheologen missfiel. Nach dem ersten italienischen Entwurf „verlangt die Frau, als Person betrachtet zu werden, bei gleichen Rechten und Pflichten im Vergleich zum Mann, sowohl im Bereich des häuslichen Lebens wie in der Öffentlichkeit“.⁷ Insbesondere die postulierte Rechtsgleichheit „im häuslichen Leben“ schien Ciappi korrekturbedürftig: Er

⁵ Osservazioni Ciappi 25/1/1963, ediert in: Melloni (2010): 104–107, hier 104 (Dokument 2). Ciappi reichte zwei Tage später „Correzioni“ nach, um die vermutlich das Umfeld des Papstes gebeten hatte: Correzioni Ciappi 27/1/1963, in: Melloni (2010): 107f (Dokument 3). Melloni bietet eine Synopse der verschiedenen Druckfassungen und Gutachten in Ebd.: 134–216.

⁶ Osservazioni Ciappi 25/1/1963, in: Melloni (2010): 104.

⁷ Correzioni Ciappi 27/1/1963, in: Melloni (2010): 108: „La donna [...] esige di essere considerata come persona, a parità di diritti e di doveri nei confronti dell'uomo: tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica.“

wollte mögliche Interpretationen vermeiden, nach denen „der Frau keinerlei Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber dem Mann zukommt“, was der eindeutigen Lehre des Hl. Paulus, der Tradition und der Lehre Pius XII. widerspreche.⁸ Seine eigenen Korrekturvorschläge präzisierten den Entwurfstext dahingehend, dass die Frau zwar *als Person* gleiche Rechte und Pflichten wie der Mann habe, aber *als Ehefrau* „dem Ehemann untergeordnet bleibe“.⁹

In ein späteres Bearbeitungsstadium der Enzyklika gehören Anmerkungen aus dem Umfeld des Staatssekretariats, und wieder provozierte die Rechtsgleichheit den Widerspruch, da sie „nicht genau die traditionelle katholische Lehre wiedergibt“.¹⁰ Schließlich unternahmen die Latinisten einen letzten Versuch, den Passus zu den „Zeichen der Zeit“ dahingehend zu modifizieren, dass die Frau „als eine Person gesehen werden will, die *ähnliche* Rechte und Pflichten wie der Mann hat“.¹¹ Die endgültige Fassung der Enzyklika wird sich dieser Alternative verweigern und die Forderung nach jenen Rechten unterstreichen, die der Würde der menschlichen Person entsprechen! Dennoch stellt der lateinische Text von PT 22 vor ein interpretatorisches Problem: wo es im Italienischen schlicht heißt, die Frau wisse, dass sie sich nicht als „strumento“ (Werkzeug) betrachten oder behandeln lassen dürfe, formuliert der lateinische Text „Mulieres enim, cum *cotidie* magis sint suae humanae dignitatis consciae, tantum abest ut patiantur se vel *pro re quadam inanima vel pro instrumento quodam* haberi“ (PT 22, Hervorhebungen R. H.). Eine Vorstellung von der Frau als einer „seelenlosen Sache“ (*res inanima*) erscheint im Licht der philosophischen, theologischen oder literarischen Tradition schlicht absurd. Möglicherweise geht diese Zuspitzung auf das Konto der tendenziell konservativen vatikanischen Latinisten, um so gleichsam durch die Hintertür die Idee der Rechtsgleichheit doch abzuschwächen.¹² Pavans Intention jedenfalls war es, sich *gegen* eine Funktionalisierung von Frauen und *für* die Frauenemanzipation als „Zeichen der Zeit“ auszusprechen, wie er es bereits in seinem 1958 veröffentlichten Buch „La democrazia e le sue ragioni“ getan hatte.¹³ Die verschiedenen Korrekturvorschläge zeigen, dass diese Position keineswegs unumstritten war und die Rechtsgleichheit von Frauen in Beziehung zu ihrem Lebensstand gesetzt wurde.

⁸ Vgl. Osservazioni Ciappi 25/1/1963, in: Melloni (2010): 105.

⁹ Correzioni Ciappi 27/1/1963, in: Melloni (2010): 108; Ciappis Ergänzungsvorschlag lautete: „... *pur rimanendo, come sposa, soggetta al marito. (cfr. Leone XIII, Pio XII).*“

¹⁰ Vgl. Pareri d’ufficio, in Melloni (2010): 117f, hier 117 (Dokument 6).

¹¹ Suggestimenti dei latinisti 3/1963, in: Melloni (2010): 118–126, hier 121 (Dokument 7).

¹² Terminologisch (nicht inhaltlich) am nächsten kommt dieser Beschreibung das aristotelisch-thomistische Verständnis von Sklaven als „organum animatum“ oder „instrumentum animatum“; vgl. z. B. Thomas von Aquin, Sententia libri Ethicorum 8,11,1: „servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus“.

¹³ Auf diese Parallele – sie gilt für alle drei Zeichen der Zeit aus dem ersten Teil von PT – weist Melloni (2010): 48, hin. Pavan (1958/2003: 193f) hatte 1958 festgestellt: „Il fenomeno [dell’ingresso della donna nella vita pubblica, R. H.] trova la sua spiegazione nella coscienza che la donna ha acquisito della propria dignità di persona. Per cui non si rassegna più ad essere trattata come semplice ‚funzione‘. Vuole essere se stessa. Vuole farsi sentire, farsi valere; vuole muoversi di sua iniziativa, nella sua responsabilità: vuole vivere la sua vita come una ventura che sia la *sua* ventura.“

1.2. Die Wahl des Lebensstandes „frei von jeglichem Zwang“ – Menschenrechte auf katholisch

Eine Rechtsgleichheit von Frauen und Männern findet sich in *Pacem in terris* explizit im Kontext des Menschenrechts auf freie Wahl des Lebensstandes:

„Darüber hinaus haben die *Menschen das unantastbare Recht*, jenen Lebensstand zu wählen, den sie für gut halten, d. h. also, entweder eine Familie zu gründen, wobei in dieser Gründung *Mann und Frau gleiche Rechte und Pflichten* haben, oder das Priestertum oder den Ordensstand zu ergreifen.“ (PT 9, Hervorhebung R. H.).

Auch diese Aussage schreibt sich ein in die Geschichte der Menschenrechte und des kirchlichen Lehramts. So definiert die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 in Artikel 16 Absatz 1 die sogenannte Ehefreiheit:

„Heiratsfähige Männer und Frauen haben ohne jede Beschränkung auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion das Recht, zu heiraten und eine Familie zu gründen. Sie haben bei der Eheschließung, während der Ehe und bei deren Auflösung gleiche Rechte.“

Conditio sine qua non einer jeden Eheschließung ist nach Absatz 2 die „freie und uneingeschränkte Willenseinigung der künftigen Ehegatten“. Im Hintergrund der von Mexiko eingebrachten Präzisierung „ohne jede Beschränkung auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion“ standen einerseits die sogenannten Nürnberger Gesetze des NS-Regimes, die „Eheschließungen zwischen Juden und Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes“ verboten, andererseits die „Mischehenverbote“, die in zahlreichen US-amerikanischen Bundesstaaten noch bis 1967 galten (Glendon 2002: 153).

Vergleichbare Formulierungen zur Ehefreiheit finden sich seither in verschiedenen Menschenrechtskonventionen. Nach der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 haben „mit Erreichung des Heiratsalters [...] Männer und Frauen das Recht, eine Ehe einzugehen und eine Familie nach den nationalen Gesetzen, die die Ausübung dieses Rechts regeln, zu gründen“.¹⁴ Die Intention dieser Erklärungen und Konventionen ist, auch vor den skizzierten historischen Hintergründen, offenkundig: Das Recht auf Eheschließung darf heiratsfähigen Männern und Frauen nicht durch staatliche oder andere Instanzen verweigert werden, und weder Männer noch Frauen dürfen in der freien Wahl ihres Partners/ihrer Partnerin eingeschränkt werden. Dem Prinzip der „freien und uneingeschränkten Willenseinigung der künftigen

¹⁴ Bundesgesetzblatt, Jahrgang 1952, Teil II, 690. Seit dem 1. November 1998 gilt die neue, redigierte Übersetzung: „Männer und Frauen im heiratsfähigen Alter haben das Recht, nach den innerstaatlichen Gesetzen, welche die Ausübung dieses Rechts regeln, eine Ehe einzugehen und eine Familie zu gründen.“

gen Ehegatten“ widersprechen nicht nur Zwangsheiraten, sondern auch grundsätzlich ein Heiratszwang.

Vom ordentlichen Lehramt wurde das Recht der Ehefreiheit schon früher und mit anderen Nuancen definiert, allerdings erst später kodifiziert. Heute lautet die entsprechende Norm innerhalb des Abschnitts über die „Pflichten und Rechte aller Gläubigen“ in can. 219 des Codex iuris canonici von 1983: „Alle Gläubigen haben das Recht, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen“; sie ist damit im Vergleich zu den Menschenrechtskonventionen umfassender und ohne Bedingungen formuliert. Im Vorfeld der Codexrevision hatten Kanonisten, allerdings vergeblich, auf eine präzisere Ausgestaltung der Norm und die Erwähnung von Ehe, Empfang der Weihen und Ordensstand gedrängt (vgl. Huber 1987). Diese Aufzählung trifft zweifellos die Aussagespitze von can. 219, denn anders als in der AEM und eindeutiger als in weiteren Menschenrechtskonventionen geht es im Kodex eben auch um die Freiheit, *nicht* zu heiraten. Dieses Recht wird zwar nur für die Gläubigen konstatiert, beinhaltet implizit jedoch auch einen Appell „ad extra“ (Huber 1987: 55), wie aus den Entstehungskontexten hervorgeht. Vor allem Pius XII. unterstrich in seiner berühmten Weihnachtsbotschaft von 1942 – bezeichnenderweise unter der Überschrift „Würde und Rechte der menschlichen Person“ – dieses Recht.¹⁵ Angesichts der Erfahrungen mit NS und italienischem Faschismus erinnerte der Papst daran, dass zu den „fundamentalen Rechten der Person“ „das grundsätzliche Recht auf Eheschließung und die Erreichung des Ehezweckes“ sowie „das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes, also auch des Priester- und des Ordensstandes“ gehören.

Johannes XXIII. bezog sich in *Pacem in terris* ausdrücklich auf diese Weihnachtsansprache und bestätigte nicht nur das Recht auf die freie Wahl des Lebensstandes als Menschenrecht, sondern traf darüber hinaus eine für die kirchliche Lehrverkündigung revolutionäre Aussage zur Gleichberechtigung in Ehe und Familie: „... wobei in dieser Gründung Mann und Frau gleiche Rechte und Pflichten haben“ (PT 9). Damit war die bisherige, naturrechtlich legitimierte hierarchische Auffassung der Ehe obsolet, die etwa die deutschen Bischöfe angesichts der bevorstehenden Familienrechtsänderungen noch 1953 in einem Hirtenbrief zur Glaubensfrage erklärt hatten (in: Müller-List 1996: 295–303; vgl. Röllli-Alkemper 2000: 536–604; Illemann 2016: 155–178). Vor allem katholische Akademikerinnen hatten wegen der Aussicht auf eine hierarchische Partnerschaft bis in die 1960er Jahre bewusst auf eine Eheschließung verzichtet. Eine menschenrechtlich begründete, wirklich freie Wahl des Lebensstandes, das hat *Pacem in terris* manifestiert, kann jedoch nicht in die Ungleichheit führen und muss mit gleichen Rechten und Pflichten von Mann und Frau in der Ehe korrespondieren.

Die Rezeption dieser Aussage war durchaus ambivalent: Der dominikanische Sozialethiker Arthur-Fridolin Utz (1963) kassierte sie in der kommentierten Ausgabe der Enzyklika für die Herderbücherei via Interpretation und schrieb, dass „der Papst nicht noch eigens auf die Lehre von der Autorität des Mannes in der Ehe zurückzukommen [brauchte]. Unter den ‚gleichen Rechten und Pflichten‘ sind selbstverständlich ‚verhältnismäßig‘ gleiche Rechte und Pflichten

¹⁵ Pius XII., Weihnachtsansprache 1942, 19; vgl. Leo XIII., Enzyklika *Rerum novarum*, 645.

gemeint.“ (Utz 1963: 91; vgl. 11). Wie Utz, so berief sich auch die spanische Bildungshistorikerin María Angeles Galino (1963) auf eine Kontinuität der theologischen Lehre: Obgleich die Anerkennung der gleichen menschlichen Würde von Frauen wenigstens theoretisch kein Problem darstelle, habe die Enzyklika doch viele überrascht. Sie wies zunächst auf die traditionell gleichen Rechte und Pflichten der Gatten gegenüber Gott und gegenüber ihren Kindern hin. Zudem sei die familiäre Autorität zwar grundsätzlich in die Hände des Familienvaters gelegt, unterliege aber als „soziale Funktion“ den Bedingungen von Personen, Orten und Zeiten, die im Ausnahmefall schon nach *Casti connubii* von der Mutter übernommen werden müsse (Galino 1963: 224–226).

Peter J. Riga, der 1964 einen auf ein breiteres amerikanisches Publikum zielenden Kommentar zu *Pacem in terris* verfasste, ging zwar nicht auf die Rechtsgleichheit von Mann und Frau in der Ehe ein, legte aber eine vielsagende Analyse von PT 22 vor. Demnach sei die Frau das herausgehobene Zeichen dafür, dass andere Personen als Gleiche und als eigenständig („as equals and as original“) zu behandeln seien. Während Riga die für ihn zentralen Begriffe *original* oder *originality* gewöhnlich im Sinne der Eigenständigkeit und Individualität von Personen verwendet, sind sie bei Frauen vornehmlich mit einem Anderssein gegenüber dem Mann konnotiert:

„Equal to man, she participates fully in the rights and responsibilities that are hers. [...] Woman has an originality by the very fact of her sexual existence as a woman, and from this vantage point the originality of half of the world has barely begun to emerge. But it must emerge because it is woman’s right.“ (Riga 1964: 65).

Wenig überraschend verknüpft Riga dies mit der Mutterschaft: Die Frau „ist wesentlich eine Mutter, und sie lebt für den wohlthätigen Dienst an anderen“ (ebd.: 69).

Korrekturvorschläge im Entstehungsprozess der Enzyklika und abschwächende Interpretationen zeigen einmal mehr, dass noch in den 1960er Jahren starke innerkirchliche Vorbehalte gegenüber der Rechtsgleichheit und Emanzipation von Frauen existierten. Deshalb ist es umso bemerkenswerter, dass sich das Zweite Vatikanische Konzil konsequent der Essentialisierung von Geschlechterrollen verweigert und in *Gaudium et spes* 29 die Grundrechte der Person mit einem Diskriminierungsverbot verknüpft:

„Es ist eine beklagenswerte Tatsache, dass jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert.“¹⁶

2. Begründungszusammenhänge: Jungfräulichkeit und Personwürde

¹⁶ Vgl. auch GS 26, wo die Würde der menschlichen Person und das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes verknüpft werden, sowie GS 52.

„Zeichen der Zeit“ haben *per definitionem* einen historischen Ort. Dies legt eine Spurensuche nahe, wo Frauen respektive Christinnen die vom Papst konstatierte, neue Partizipation im öffentlichen Raum erlangt haben und wo ihr gewachsenes Bewusstsein der eigenen Menschen- respektive Personwürde manifest wurde.¹⁷ Tatsächlich sind historisch das öffentliche Engagement sowie der Rekurs auf die Würde der menschlichen Person durch katholische Frauen in besonderer Weise mit einem Lebensentwurf verbunden, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Plausibilität gewann und schließlich mit der Wiedereinführung der Jungfrauenweihe nach dem Konzil eine kirchliche Anerkennung finden sollte (vgl. Anuth 2009). In Gottverbundenheit und Gebet lebten gebildete Frauen als „Jungfrauen“ „in der Welt“ und nicht in der Abgeschlossenheit eines Klosters diesen geistlichen Lebensentwurf, um sich in Beruf, Kirche und Gesellschaft, d. h. öffentlich, zu engagieren. 1937 publizierte die promovierte Historikerin und katholische Laienaktivistin Gerta Krabbel dazu unter dem Titel „Die Jungfrau“ eine Sammlung von Kirchenväterzitataten, der sie ein kurzes Geleitwort und ein ausführlicheres Nachwort beigab. Krabbel, die von 1926 bis 1952 Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes war, rekurrierte auf die antiken Texte, um sie als Lebensentwurf *von Frauen* des 20. Jahrhunderts, als „große[r] Möglichkeit christlichen Frauenlebens“ (1937: 8), gegenwartswirksam werden zu lassen. Der nach Krabbel schon lange geplante Band intendierte nicht nur eine theologische und spirituelle Selbstvergewisserung, sondern zielte zudem kirchenpolitisch auf eine Legitimierung dieses emanzipatorischen Lebensentwurfs, der in Klerus und kirchlicher Hierarchie nicht immer auf Gegenliebe stieß. Nach knapp vier Jahren Erfahrung mit dem NS waren das Buch und insbesondere sein Titel „Die Jungfrau“ jedoch vor allem „als politisches Statement gegen die NS-Ideologie“ (Illema 2016: 34f) und den nationalsozialistischen Kult um „die Mutter“ gedacht. Ein Rückblick auf Krabbels literarisches Schaffen hielt deshalb 1961 fest: „Sie [Gerta Krabbel, R. H.] gab diese Gedanken in eine Zeit hinein, die schon bald darauf nicht mehr erlaubte, dass in der Öffentlichkeit über die Jungfräulichkeit gesprochen wurde“¹⁸. Tatsächlich mehrten sich 1936/37 Stimmen, die die Hervorhebung des Jungfräulichkeitsideals als „eine Sabotage des bevölkerungspolitischen Aufbauwillens des nationalsozialistischen Staates“ werteten (Rocholl-Gärtner 1978: 150). Jungfrauen entzogen sich dem, was der NS-Staat als Gemeinwohl definierte – der nationalisierten Mutterschaft. Krabbel (1937) benannte dies in aller Klarheit: die Jungfrau stelle sich „nicht als Glied in den Ablauf der Generationen“, sondern bringe „in sich eine Generation zum Abschluss“ (Krabbel 1937: 89).

Signifikant ist die theologische Anthropologie, die Krabbel ausgehend von der Jungfräulichkeit entwickelt und die deren hohes emanzipatorisches Potential betont. So impliziere bereits

¹⁷ Zur Bedeutung des Personbegriffs und zum Personalismus eines Emmanuel Mounier und Jacques Maritain für den katholischen Menschenrechtsdiskurs vgl. z. B. Uertz (2005): 419–433; Moyn (2010); Ders. (2015); Eckel (2014): 75–83.

¹⁸ Redaktionelle Notiz in: Die christliche Frau 50 (1961), 73, wo Geleitwort und Einführung (Ebd.: 73–78) Krabbels zur Neuauflage des Buches unter dem Titel „Um Christi Willen“ (1959) dokumentiert sind.

die grundsätzliche Möglichkeit einer jungfräulichen Existenz, dass Mädchen nicht „nur in der Beziehung zu Mann und Kind, als spätere Gattin und Mutter gewertet“ werden dürfen (ebd.: 89). In der Jungfrau trete so „die Bedeutung der Person überhaupt und besonders auch der Frau in unvergleichlicher Weise zutage“ (ebd.: 89). Es ist Krabbels nicht zu überschätzendes Verdienst, diese emanzipatorische Dimension der Jungfräulichkeit so zu entfalten, dass sie für alle Frauen und Männer, gleich welcher Lebensform, relevant ist. Ganz grundsätzlich gilt Krabbel zufolge: Die Möglichkeit dieser ganz auf Gott ausgerichteten und mit Blick auf die Generationenfolge „zweckfreien“ Existenz erwies die Jungfrau als „*lebendiges Zeugnis für die Würde der menschlichen Person*“ (ebd.: 90; Hervorh. i. Orig.). Vom Lebensentwurf der Jungfrau ausgehend postulierte Krabbel also theoretisch wie praktisch die Personwürde eines jeden Menschen, die sie mit *individuellen* Entfaltungsmöglichkeiten, insbesondere von Frauen, verband.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hatten sich die Bedingungen für die gesellschaftliche Teilhabe von Frauen grundlegend gewandelt; auch in der päpstlichen Lehrverkündigung wurde nun die „Pflicht“ von Frauen zu einem öffentlichen und politischen Engagement betont.¹⁹ Katholische Laienaktivistinnen rekurrierten in diesen Kontexten wiederum auf das Personsein der Frau und ihre Würde als Voraussetzung des gesellschaftspolitischen Wirkens, wobei sie stärker als zuvor die eigene Definitionsmacht betonten. Verhandelt wurden diese Fragen beispielsweise im „Sachausschuss für Frauenfragen“ des Katholikentags 1948 in Mainz. Martha Krause-Lang beschwor dort den Abschied von einem überholten Frauenbild, das gleichwohl im Katholizismus weiterhin virulent war: „Wir Frauen stellen immer wieder mit Verwunderung fest, dass die in katholischen Kreisen verbreitete Ansicht vom Wesen der Frau nicht eine Deutung ihrer selbst ist, sondern vom Manne rührt.“ (Krause-Lang 1948: 11) In dieser „Deutung“ wurde „die Mütterlichkeit [...] der Frau vielfach überbetont“ und ein „patriarchalisch-bürgerliches Familienbild“ propagiert (ebd.: 12). Nach Krause-Lang sollen sich Frauen am „gesellschaftlichen Neuaufbau“ insbesondere „durch das Eintreten für die Würde der menschlichen Person“ beteiligen, das nach ihr das Bewusstsein eigener Würde voraussetzt: Die „heilige Selbstachtung ist deshalb die Voraussetzung für jegliches Wirken der Frau in der Gemeinschaft. Ist sich die Frau heute immer bewusst, dass sie Person ist: Als Gattin und Mutter, als Witwe, als Jungfrau?“ (ebd.: 14). Angesichts des vielzitierten „Frauenüberschusses“ der Nachkriegszeit und einer Interpretation von Ehelosigkeit als Schicksal erkennt sie in der Situation eheloser Frauen nun einen spezifischen *Indikator* für die Würde von Frauen: „Der Personwert der Frau, der trotz seiner Verborgenheit in Ehe und Familie immer wieder aufleuchtet, zeigt sich noch deutlicher bei der unverheirateten Frau.“ (ebd.: 16) Es wäre „für unsere Gegenwart ein nicht wieder gut zumachender Fehler“, wenn – zwar aus anderen Motiven, aber doch wie im NS, der „die Frau nur biologisch zu werten geneigt war“ – weiterhin die gesellschaftliche und soziale Partizipation von unverheirateten Frauen beschränkt werde (ebd.: 16).

¹⁹ Vgl. z.B. Pius XII., Ansprache an Vertreterinnen der Katholischen Verbände Italiens.

Nochmals einen Schritt weiter geht schließlich die Konzilseingabe des Katholischen Deutschen Frauenbundes von 1961, die erkennbar vom Beitrag Martha Krause-Langs, aber auch von den Überlegungen Krabbels inspiriert ist und mit den synonym verstandenen Begriffen „Person-Sein“ und „Personwürde“ argumentiert. Nach den Autorinnen Gertrud Ehrle und Helene Weber solle sich das Konzil dafür einsetzen, „dass *die Wertung der Frau von ihrem Person-Sein her*, sei es in der Seinsweise als Gattin und Mutter, der ehelosen berufstätigen Frau, der Ordensfrau oder des Mitglieds eines Säkularinstitutes, der jungfräulichen Frau in der Welt – *wieder klar aufleuchtet*.“ Den Verfasserinnen zufolge bestehe einerseits noch immer die Gefahr, „dass die Frau nur bewertet wird von ihrer Funktion als Gattin und Mutter“, andererseits sei selbst „im katholischen Volk“ eine Geringschätzung für den „wesentlichen Beitrag vieler eheloser Frauen“ manifest.²⁰ Diese Bemerkung deckt sich mit der Beobachtung Krabbels von 1959, dass nun „auch in der Kirche von den Kanzeln wenig von ihr [der Jungfräulichkeit, R.H.] gesprochen wird“ (Ebd.: 11). Ehrle und Weber betonen einmal mehr den Konnex von Jungfräulichkeit und Personwürde einerseits und die emanzipatorische Dimension andererseits: „Die [...] aus der Haltung der Jungfräulichkeit [...] lebenden Frauen tragen aus dieser höchsten Würde ihres Person-Seins unsagbare Werte in alle Wirkbereiche der Frau.“ Eine der konkreten Forderungen von Ehrle und Weber an das Konzil lautet, darauf hinzuwirken, dass „in der Priesterbildung und Weiterbildung die Personwürde der Frau“ aufgezeigt werde.

Ein ausgesprochen konservatives Ehe- und Familienverständnis, in dem Frauen weitgehend auf die häusliche Sphäre beschränkt waren, und die Hochschätzung des mehr Freiraum gewährenden Lebensentwurfs der „Jungfrau“ mögen für die zitierten Katholikinnen zwei Seiten derselben Medaille gewesen sein. Entscheidend für unseren Kontext ist jedoch, dass sie Lebensentwurf und Lebensform von „Jungfrauen“ oder unverheirateten Frauen in unterschiedlichen historischen Kontexten des 20. Jahrhunderts mit Konzepten wie „Personsein“, „Personwert“ und „Personwürde“ verknüpfen, die wiederum für emanzipatorische Haltungen und die Forderung nach mehr Gestaltungsspielräumen und Anerkennung für Frauen stehen. Die im Begriff der „Personwürde“ inhärente Veränderungsdynamik wird schließlich in den Konzilsdokumenten selbst deutlich werden: Die Erklärung über die Religionsfreiheit trägt nicht nur den programmatischen Titel *Dignitatis humanae*, sondern charakterisiert schon im ersten Satz die Moderne „als Epoche, deren Signatur ein Wachsen im Bewusstsein der ‚Würde der menschlichen Person‘ (*dignitatis humanae*) darstellt“ (Siebenrock 2006: 169). Insgesamt stellen die Reflexionen und noch mehr die Praxis der katholischen Laienaktivistinnen ein Moment des von Johannes XXIII. identifizierten Zeichens der Zeit dar, „dass die Frau am öffentlichen Leben teilnimmt“, „sich ihrer Menschenwürde immer mehr bewusst wird“ und „jene

²⁰ Vgl. dazu Regina Heyder, Die „Personwürde der Frau“ – die Konzilseingabe des Katholischen Deutschen Frauenbundes (Juli 1961), erscheint in: Heyder/Muschiol (Hg.) (2018), bes. Erster Teil, 1.5.3.

Rechte und Pflichten in Anspruch nimmt, die der Würde der menschlichen Person entsprechen“ (PT 22).

3. Die freie Wahl des Lebensstandes – Genderperspektiven und Handlungsfelder

Das Menschenrecht auf freie Wahl des Lebensstandes wird immer unter konkreten politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen realisiert, die bis heute durch geschlechtsspezifische Ungleichheiten charakterisiert sind. Ich möchte hier mit Blick auf dieses Menschenrecht aus Genderperspektive beispielhaft zwei Handlungsfelder benennen: die kirchenrechtlichen Bestimmungen zum Heiratsalter sowie die Situation unverheirateter Frauen und die faktische Akzeptanz verschiedener Lebensmodelle.

Erstens ist also eine Norm des CIC von 1983 zu hinterfragen: Das Kirchenrecht orientiert sich beim Mindestalter für die Eheschließung an der biologischen Geschlechtsreife (also an *sex*) und legt es für Frauen auf vierzehn Jahre und für Männer auf sechzehn Jahre fest (can. 1083). Andererseits ist auch das soziale Geschlecht (*gender*) relevant, wenn can. 1072 normiert, Jugendliche von der Eheschließung abzuhalten, „solange sie nicht jenes Alter erreicht haben, in welchem die Ehe nach Landessitte geschlossen zu werden pflegt“. Der kirchenrechtlichen Regelung liegt bis heute ein biologistischer Fehlschluss zugrunde: Weitreichende Vorschläge zur Anhebung des Heiratsalters wurden schon auf dem Konzil von Trient mit dem Argument verhindert, das *remedium concupiscentiae* der Ehe müsse dann zur Verfügung stehen, wenn die Konkupiszenz in der Pubertät entstehe (Girauda 2007: 137–139).

In Regionen, in denen Mädchen sehr jung heiraten, sind ihre Ehepartner in der Regel deutlich älter. Mädchen haben in diesen Konstellationen selten das gleiche Recht auf Bildung und sind nicht wirklich frei in der Wahl ihres Lebensstandes und ihres Partners. Mit dem auch vom Kirchenrecht sanktionierten Altersunterschied wird immer noch einer hierarchischen Eheauffassung und letztlich auch Zwangsheiraten Vorschub geleistet – welches Mädchen möchte mit vierzehn Jahren heiraten, welches Mädchen könnte in diesem Alter wirklich frei seinen Partner wählen? Deshalb muss im Codex zwingend ein höheres und gleiches Mindestalter, möglichst von 18 Jahren, für Männer und Frauen als trennendes Ehehindernis festgeschrieben werden.

„Frei von jeglichem Zwang“ – das hieße zweitens auch frei von allen *Gender roles* und Strukturen, die unverheiratete Frauen diskriminieren sowie Ehe und Mutterschaft zur ubiquitären Norm erheben. Wie schon nach dem Zweiten Weltkrieg, so kann noch heute die Situation unverheirateter Frauen als Indikator der Gleichstellung dienen: Ist es ihnen möglich, einen Beruf auszuüben, eine Wohnung zu mieten, ihr Leben zu gestalten, ohne von sexualisierter Gewalt bedroht zu sein? Ein latenter gesellschaftlicher Heiratszwang hat gleichzeitig Auswirkungen auf Männer, die in diesen Konstellationen häufig in intergenerationelle patriarchale Strukturen eingebunden sind.

Die Wahl des Lebensstandes „frei von jeglichem Zwang“ setzt deshalb eine gesellschaftliche und kirchliche Akzeptanz diverser Lebensmodelle voraus. Wo sie fehlt – wie in den 1960er Jahren für zölibatäre Lebensentwürfe von Frauen – dort ist letztlich die Freiheit der Wahl eingeschränkt. Pius XII. hat 1942 aus der Würde der menschlichen Person das Recht auf die freie Wahl des Lebensstandes abgeleitet, Johannes XXIII. hat es in *Pacem in terris* zum unantastbaren Menschenrecht erklärt. Diese Freiheit der Wahl und der Lebensgestaltung hat ihr Maß wiederum in der Würde, d.h. in der „unbedingte[n] Anerkennung der Würde des Anderen oder der Anderen und meiner selbst“ (Wendel 2012: 332). Mehr Kriterien braucht es nicht.

Literatur

Anuth, Bernhard (2009): Gottgeweihte Jungfrauen nach Recht und Lehre der römisch-katholischen Kirche. Essen: Ludgerus-Verlag (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 54).

Bosio, Lino/Cucculelli, Fabio (Hg.) (2004): Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903–1994). Rom: Edizioni Studium.

Botting, Eileen Hunt (2016): *Wollstonecraft, Mill, & women's human rights*. New Haven: Yale University Press.

Eckel, Jan (2014): Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Eckholt, Margit (2012): Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Ostfildern: Schwabenverlag.

Fassbender, Bardo (2014): Quellen zur Geschichte der Menschenrechte. Von der Amerikanischen Revolution zu den Vereinten Nationen. Stuttgart: Reclam.

Galino, María Angeles (1963), La mujer en el mundo de hoy In: Instituto Social León XIII (Hg.): *Comentarios a la Pacem in terris*. Epílogo de Mons. Angel Herrera Oria, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 218–236.

Giraud, Alessandro (2007): L'impedimento di età nel matrimonio canonico (can. 1083). Evoluzione storica e analisi delle problematiche attuali della dottrina e della prassi. Rom: Edizioni Pontificia Università Gregoriana.

Glendon, Mary Ann (2002): *A World made new. Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights*. New York: Random House.

Heimbach-Steins, Marianne (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.

Heyder, Regina/Muschiol, Gisela (Hg.) (2018): *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen – Berichte – Fotografien*. Erscheint Münster: Aschendorff.

Hilpert, Konrad (2001): Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Universitätsverlag Freiburg-Schweiz/Herder (Studien zur theologischen Ethik, 85).

Huber, Christian (1987): Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches Huber. St. Ottilien: EOS-Verlag.

Illemann, Regina M. (2016): Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund, Paderborn: Schöningh (VKfZG, Reihe B, Bd. 133).

Kolm, Melanie (2016): Frauen in der katholischen Kirche – betroffen und beteiligt. Ekklesiologische Reflexionen über nachkonziliare synodale Prozesse. Münster: LIT.

Krabbel, Gerta (1937/1959): Die Jungfrau. Worte frühchristlicher Zeit. Münster: Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung (Neuaufgabe: Dies. [1959]: Um Christi willen – Gedanken der Kirchenväter über die Jungfräulichkeit, Münster: Verlag Regensberg).

Krause-Lang, Martha (1948): Die Sendung der Katholischen Frau im Wiederaufbau Deutschlands. In: Jörissen, Luise/Vitzthum, Elisabeth (Hg.): Die katholische Frau in der deutschen Wirklichkeit der Gegenwart. Bericht des Sachausschusses für Frauenfragen beim 72. Deutschen Katholikentag in Mainz. [o.O.], 11–26.

Melloni, Alberto (2010): Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni. Rom-Bari: Editori Laterza.

Moyn, Samuel (2015): Christian Human Rights. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Moyn, Samuel (2010): Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte. In: Hoffmann, Stefan-Ludwig (Hg.): Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein, 63–91.

Müller-List, Gabriele (1996): Gleichberechtigung als Verfassungsauftrag. Eine Dokumentation zur Entstehung des Gleichberechtigungsgesetzes vom 18. Juni 1957. Düsseldorf: Droste.

Pavan, Pietro (1958/2003): La democrazia e le sue ragioni. Studio introduttivo di Mario Toso. Rom: Edizioni Studium.

Riga, Peter (1964): Peace on Earth. A commentary on Pope John's encyclical. New York: Herder and Herder.

Rocholl-Gärtner, Ingeborg (Red.) (1978): Hermann Klens, Anwalt der Frauen. Leben und Werk. Düsseldorf: Klens-Verlag.

Rölli-Alkemper, Lukas (2000): Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–1965. Paderborn: Schöningh (VKfZG, Reihe B, Bd. 89).

Siebenrock, Roman A. (2006): Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 2. Auflage. 4. Band. Freiburg i. Br.: Herder, 125–218.

Uertz, Rudolf (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn.

Utz, Arthur-Fridolin (Hg.) (1963): Pacem in terris. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar. Freiburg: Herder (Herder-Bücherei 157).

Vionnot, Eliane (2016): Et la modernité fut masculine. Paris: Perrin (La France, les femmes et le pouvoir, Bd. 3).

Waldenfels, Hans (2013): Zeichen der Zeit. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils: ihre Bedeutung für heute. Freiburg i. Br.: Herder, 101–119.

Wendel, Saskia (2012): Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gender-sensiblen Anthropologie. In: Landweer, Hilge u.a. (Hg.): Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie. Bielefeld: transcript, 317–335.

Kirchliche Dokumente; Übereinkommen zu Menschenrechten

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948). In: Fassbender, Bardo (Hg.) (2014): Quellen zur Geschichte der Menschenrechte. Von der Amerikanischen Revolution zu den Vereinten Nationen. Stuttgart: Reclam, 88–113.

Europäische Menschenrechtskonvention (1950), in: Bundesgesetzblatt Nr. 14 vom 22. August 1952, 685–700.

Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11.04.1963. In: AAS 55 (1963), 257–304.

Leo XIII., Enzyklika Rerum novarum. In: ASS 23 (1891), 641–670.

Pius XII., Weihnachtsansprache 1942. In: AAS 35 (1943), 5–24.

Pius XII., Ansprache an Vertreterinnen der Katholischen Verbände Italiens. In: AAS 37 (1945), 284–295.

Utz, Arthur-Fridolin/Groner, Joseph-Fulko (Hg.) (1954): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 1. Band. Freiburg i. Ue.: Paulus-Verlag.

Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau vom 18. Dezember 1979. In: Bundesgesetzblatt Nr. 17 vom 3. Mai 1985, 647–661.

Wiener Erklärung und Aktionsprogramm (1993). In: Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hg.): Gleiche Menschenrechte für alle. Dokumente zur Menschenrechtsweltkonferenz der Vereinten Nationen in Wien 1993. Bonn: UNO-Verlag, 13–46.

Dr. Regina Heyder
Theologisch-Pastorales Institut
Große Weißgasse 15
heyder@tpi-mainz.de