

IM SPIEGEL DER ZEIT

Zur Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt

Eine Verständnishilfe zur Erklärung der Römischen Glaubenskongregation

Vorbemerkung

Seitdem die Kongregation für die Glaubenslehre durch ihre „Erklärung zur Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt“ das traditionelle Nein der katholischen Kirche zur Frauenordination bekräftigt hat, wurde immer wieder die Frage laut, worin denn neben allen möglichen pragmatischen und pastoralen Gründen, die nicht zu unterschätzen sind, das eigentlich theologisch-anthropologische Argument bestehe, welches den Ausschluß der Frau vom Sakrament der Priesterweihe gerechtfertigt erscheinen läßt. Liest man unter dieser Fragestellung das vatikanische Dokument (noch) einmal durch, so findet sich unter dem in Abschnitt V Ausgeführten eine Passage, die diese Frage klären zu helfen verspricht. Es heißt dort im Anschluß an die von mittelalterlichen Theologen vertretene Meinung, daß der Priester auch *in persona Ecclesiae* handle: „Da der Priester also auch die Kirche repräsentiert, könnte man sich da nicht denken, daß diese Repräsentation entsprechend der schon dargelegten Symbolik auch von einer Frau vorgenommen wird? Es ist wahr, daß der Priester die Kirche repräsentiert, die der Leib Christi ist. Er tut das jedoch gerade deshalb, weil er zuvor Christus selbst repräsentiert, der das Haupt und der Hirt der Kirche ist. So sagt es das II. Vatikanische Konzil [vgl. *Lumen Gentium* n. 28, *Presbyterorum Ordinis* n. 2], wodurch es den Ausdruck *in persona Christi* genauer bestimmt und ergänzt. In dieser Eigenschaft führt der Priester in der christlichen Versammlung den Vorsitz und feiert er das einschlußweise auch seinen Leib, die Kirche, die nach der Symbolik der Schrift selbst ganz als Opfer darbringt“ [Paul VI.].“

Dies will sagen: weil der Priester Christus als Haupt repräsentiert und nur einschlußweise auch seinen Leib, die Kirche, die nach der Symbolik der Schrift wie der Kirchenväter von einer „primären Weiblichkeit“ (H. U. von Balthasar) geprägt ist, deshalb kann nur der Mann, nicht aber auch die Frau zum Priesteramt zugelassen werden. Die hinter dieser Argumentation unausgesprochen stehende Gleichung, wonach stets der Mann das Haupt und die Frau sein Leib sei, läßt sich dabei zwar relativ leicht als schriftgemäß belegen (vgl. nur Eph. 5, 21–31; 1, 22–23); und auch der Nachweis, daß die von der Schrift her gestützte Auffassung vom Primat des Mannes (wenigstens für Paulus) im positiv-schöpferischen Willen Gottes gründet und also ein wesensmäßiger ist, läßt sich von der Exegese her erbringen¹. Nur erscheint uns heute, die wir in einer Gesellschaft leben, in der die Gleichwertigkeit von Mann und Frau allgemein angestrebt und anerkannt und

¹ Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1958, 276 f.

zum Teil bereits auch schon realisiert ist, eine solche in der Unterordnung der Frau unter den Mann bestehende Schöpfungsordnung keineswegs mehr einfach hin plausibel zu sein, weshalb nach dem inneren Grund und Sinn, dem anthropologischen Ansatzpunkt gefragt werden muß, der eine solche Ordnung unbeschadet der gesellschaftlich zu realisierenden Gleichwertigkeit auch für uns (wieder) verständlich machen könnte. Wir fragen mithin danach, inwiefern (1.) das Frausein der Frau von ihrem Leibsein und (2.) das Mannsein des Mannes von seinem Hauptsein konstituiert wird und wie daraus sich ein Ansatz ergibt, von dem her (3.) sich das Mannsein des Priesters als eine für den priesterlichen Dienst relevante Größe theologisch und anthropologisch begründen läßt. Daß diese Begründung hier nicht viel mehr als im Ansatz durchgeführt werden kann, versteht sich dabei von selbst.

1. Frausein als Leibsein

Wenn zwischen Mann und Frau überhaupt ein Unterschied, eine Verschiedenartigkeit besteht und diese nicht einfach als gleich-gültig unterschlagen wird, so wird man sie (zunächst) darin sehen müssen, daß die Frau zur „Leibesfrucht“ befähigt ist, der Mann jedoch nicht. Dadurch, daß die Frau mit ihrem Leib empfangen, in ihm das Empfangene austragen und durch ihn leibhafte Frucht bringen kann, die dem Fortbestand der ganzen Menschengemeinschaft, der Gattung dient, wohingegen dem Mann das Fruchtbringen „nur“ analog „im Geiste“ möglich ist, wird gerade das Eigentümliche der Frau, ihr Frausein konstituiert, das so in eminenter Weise von der menschlichen Leiblichkeit (und Gemeinschaftlichkeit) her bestimmt wird.

Insofern nun dieses leibhafte Fruchtbringen der Frau in einem fundamentalen Zusammenhang mit dem Fruchtbringen der Erde steht und alles Leibhafte überhaupt „irdisch“ ist, spricht man zu Recht von einer „Muttererde“ und einem „Mutterleib“, während von einer „Vatererde“ oder einem „Vaterleib“ zu sprechen dem Sprachempfinden widerstrebt: Das Erdhafte und Leibhafte wird offenbar immer schon mit dem unterbewußten, „nächtlichen“, vom Mond als dem „Urgrund aller Geburt“ (Joh. Lydos)² bestimmten Vorgang des Empfangens und Gebärens in Beziehung gesetzt, der ein durch und durch weiblicher ist. Entsprechend kann in der Heiligen Schrift der erste Mensch „Erdling“ oder „Erdbewohner“ (Adam) genannt werden (vgl. Gn 2, 7; 3, 19. 23), dessen ‚Mutter‘ die „unbebaute und [darum] noch jungfräuliche Erde“ ist (Irenäus, Adv. här. IV 21, 10), die auf Geheiß des Schöpfers lebendige Wesen aus ihrem Schoß hervorbringt (vgl. Gn 1, 24; Jes 45, 8) und deswegen den Namen „Mutter allen (leibhaften) Lebens“ (Gn 3, 20) und „Land der Lebenden“ (Ps 27, 13; 116, 9; Jes 38, 11) trägt.

Doch bringt die Erd-Mutter nicht bloß das leibhafte Leben hervor, sondern sie nimmt es – wegen der unvermeidlichen Reziprozität von Geburt und Tod – auch wieder zu sich zurück, wobei der Ort dieses Hervorbringens, der dunkle Mutter-schoß, und der Ort des Zurücknehmens, das dunkle (Höhlen-)Grab, in der Schrift

² Vgl. H. Rahner, *Das Mysterium des Mondes*, in: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. (Unveränderte Neuausgabe) Zürich 1957, 200–224.

und bei den Vätern als ein und derselbe Ort verstanden wurde. So bezeichnet Cyrill von Jerusalem mit vielen anderen den Taufbrunnen, in dem der Täufling mit Christus stirbt und „drei Tage“ begraben ist (vgl. Jon 2, 1; Mt 12, 40; Röm 6, 3f), um aus ihm – als dem wahren „Jungbrunnen“ – jung und neu wiedergeboren zu werden, als „Grab und Mutterschoß zugleich“³. Johannes Chrysostomus beschwört die fragwürdige Wechselbeziehung von Zeugung (der Nachkommenschaft) und Tod (der Vorfahren) in dem Satz: „Wo der Tod ist, da ist die Ehe; und wo keine Ehe ist, da ist auch kein Tod“⁴. Und auch der biblische Ijob begreift den Ort seines (künftigen) Begrabenseins als identisch mit dem Ort seiner Geburt, wenn er sagt: „Nackt kam ich aus meiner Mutter Leib, nackt kehre ich dorthin zurück“ (Ib 1, 21; vgl. Sir 40,1b; Prd 3, 20; Jer 20, 17).

Der ‚Leib‘ der Mutter, d. i. die Erde, steht dabei einfach als synonyme Begriff für den weiblichen Schoß (vgl. Hl 7, 3b; Ps 139, 13. 15), in den hinein (als Grab) der männliche Samen befruchtend stirbt (vgl. Jo 12, 24; 1 Kor 15, 36), was zeigt, daß im biblischen Denken das Frausein der Frau ganz selbstverständlich als ein Leibsein (in dieser doppelten Bedeutung von ‚Schoß‘ und ‚Grab‘) ausgelegt worden ist. Ohne diese je schon unreflex vollzogene Auslegung aber wäre „das paulinische Verständnis der Kirche als Christusleib“ undenkbar, wie Joseph Ratzinger in einer unveröffentlicht gebliebenen Vorlesungsreihe (1975) in dem so betitelten Abschnitt ausführt: „Die atl. biblische Vorstellung vom Wesen der geschlechtlichen Vereinigung, die aus den beiden Menschen, die zusammenkommen, ein Fleisch, eine Existenz macht, führt im biblischen Denken zur Benennung der Frau als σκεῦος, Gefäß, Leib des Mannes in 1 Petr 3, 7 und wohl auch in 1 Thess 4, 4. Unabhängig von der christologisch ekklesialen Spekulation entsteht aus der Idee der Einheit von Mann und Frau die Zeichnung der Frau als Leib, die dann auf die Kirche als Braut übertragen wird.“

Freilich ist die Kirche – gleich ihrem Urbild Maria – als Leib Christi nicht nur Braut oder Mutter oder Gefäß (Brunnen, Schoß) der Gnade, sondern auch Haus Gottes, Zelt des Wortes (bzw. Sitz der Weisheit), Tempel des Heiligen Geistes und gerade darin noch einmal in ihrer Leiblichkeit gefragt. Denn Haus, Zelt (Sitz) und Tempel sind nur wieder andere umschreibende Bilder für die eine Grundwirklichkeit: das Einwohnen und Einsitzen des Geistes im Leibe (vgl. Wsh 9, 15; Jes 38, 12; 2 Kor 5, 1; 2 Petr 1, 14), der mithin das leibhafte „Anwesen“, das Dasein des Geistes (für die andern) ist. Von diesem Einwohnen her wird erst die eigentümliche Doppelbedeutung des Leibes ganz verständlich: einmal als Fremde und „Exil“ (vgl. 2 Kor 5, 6) bzw. Gefängnis, Sarg oder (Grab-)Kerker (vgl. Jes 42, 7), in dem man „einsitzt“ und aus dem man „ausziehen“ möchte (doch: niemand kann aus seiner [Zelt-]Haut!), zum anderen als Habe, die man besitzt, und Anwesen, das man bewohnt, bzw. als Frau, der „man“ beiwohnt und die folglich in der älteren der beiden Dekalogfassungen mit allem übrigen Besitz des Mannes unter das „Haus“ als dem festen „Wohnsitz“ subsumiert werden konnte (vgl. Ex 20, 17), wobei der als „Thron Sitz“ verstandene Wohnsitz den seiner

³ Vgl. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*. München 1963, 50.

⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* Bd. II, Tl. 1. Einsiedeln 1976, 343.

Braut beiwohnenden Bräutigam als „König“ und die Hochzeit entsprechend als „Thronbesteigung“ ausweist (vgl. Hl 3, 11), wie noch das Krönungsritual bei der Hochzeitsfeier im orthodoxen Ritus erkennen läßt.

In Anbetracht dieser Zusammenhänge kann dann folglich Irenäus von Lyon (Adv. haer. V 9, 4) zur Auslegung von Mt 5, 5 = Ps 37, 11. 29 = Spr 2, 21 („Selig die Sanftmütigen, da sie durch Erbschaft die Erde besitzen werden“) schreiben: „Also wird im Reich gleichsam die Erde erblich besessen (= bewohnt), von der die Substanz unseres Fleisches stammt; und deshalb will er (sc. der Herr) auch, daß der Tempel rein sei, damit sich der Geist Gottes an ihm ergötze wie der Bräutigam bei der Braut.“

Diese Parallelisierung von Erde-Leib-Haus-Wohnsitz-Tempel-Kirche-Braut schon selbstverständlich voraussetzend, verdeutlicht Augustinus im Anschluß an seine Auslegung der Perikope von der Hochzeit zu Kana als der „Thronbesteigung“ bzw. Inbesitznahme der Braut durch den Bräutigam: „Der Bräutigam ist das Wort, die Braut das menschliche Fleisch, beides in eins der eine Sohn Gottes, der zugleich der Menschen Sohn ist. Als er das Haupt der Kirche wurde, war der Schoß der Jungfrau Maria das Brautgemach“ (Joh. Ev. 8 Vortrag, BKV IV, 139). Und Augustinus kommt zu dem Schluß: „Ob ich sage Bräutigam und Braut oder ob ich sage Haupt und Leib, das ist ein und dasselbe“⁵.

Indem so die Väter in aller Ausdrücklichkeit einerseits Bräutigam (= König) und Haupt, andererseits Braut (= Königreich) und Leib einander gleichsetzten, haben sie das Frausein der Frau ganz im biblischen Sinn als Leibsein verstanden, das stets in ‚Treue‘ der Erde verhaftet bleibt, da von ihr „die Substanz unseres Fleisches stammt“ (s. o.). Diese unverlierbar irdische Herkunft des Leibes bleibt auch dann noch wirksam, wenn er in der leibhaften Auferstehung, dem ‚Auszug aus dem Höhlengrab‘, und der alles verneuenenden Verklärung verherrlicht und verhimmlicht wird zu einem ‚himmlisch durchlichteten Leib‘ (vgl. Mt 6, 22f = Lk 11, 34f), wenn die Erde „jenseits ihrer selbst zum Leib dessen geworden ist, der ist und der kommt“ (Teilhard de Chardin), insofern ja dieser Leib ein *von der Erde* erhöht ist (vgl. Jo 12, 32), dessen ‚Erdhaftigkeit‘ in die überirdische Herrlichkeit des Himmels bleibend mit eingeht und es also für den leibhaften Menschen tatsächlich einzig einen ‚Himmel auf Erden‘ geben kann, und dies nicht bedauerlicherweise wegen, sondern dank der Frau.

So ist es die Frau, die als Leib des Mannes diesen davor bewahrt, in seinem Streben nach dem Licht des Himmels (und zumal im Zeitalter der Raumfahrt) der Erde ‚untreu‘ zu werden und sich nicht mehr in tiefer ‚Erdfrömmigkeit‘ zu üben; und es ist der Mann, der als Haupt der Frau dazu aufgerufen bleibt, immer wieder offen und frei das unverhüllte Antlitz zum Himmel zu erheben und – gezogen vom himmlischen Vater (Jo 6, 44. 65) – die ‚Anziehung‘ der Erd-Mutter zu überwinden, nicht, um die Erde himmelfahrend zu verlassen, sondern um das große Mysterium der Wiedervereinigung von Himmel und Erde unter das eine Haupt (vgl. Eph 1, 10) zu feiern, das Mysterium, welches das lichte Himmelreich im

⁵ *Die Hochzeit zu Kana aus den Predigten über das Evangelium nach Johannes* (Zeugen des Wortes 30). Freiburg i. Br. 1941, 68.

dunklen Erdreich aufstrahlen läßt, wie es in der byzantinischen Liturgie in der achten Ode zum Orthros⁶ des 26. Dezember heißt:

„Ein wunderbares und unerwartetes Geheimnis schaue ich:
Zum Himmel wird die Höhle,
zum Cherubinenthron die Jungfrau,
die Krippe wird zum Ort, in den gelegt wird
Christus Gott, den kein Ort zu fassen vermag.“

2. Mannsein als Hauptsein

Aus den vorstehenden Überlegungen vermag aber nun deutlich zu werden, daß das Mannsein des Mannes – recht verstanden – in einer Be-hauptung des menschlichen Lebens gegenüber seiner Verfallenheit an die Erde und damit an den Tod besteht, welche Be-hauptung dadurch gelingt, daß der Mann (als ‚Bauer‘) die Erde bebaut und der vom Schöpfer ‚gebauten‘ Frau (vgl. Gn 2, 22) beiwohnt und so Erde wie Frau zu jener Fruchtbarkeit befähigt, die das alternde und dem Tod geweihte Leben immer wieder verjüngt und verneut und somit letztlich den Tod besiegt, wobei von Bedeutung ist, daß das Bauen wesentlich in das Wohnen gehört, denn „nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen“⁷. In diesem Sinne erweist sich das Mannsein des Mannes endgültig als *Einheitsprinzip*, das als solches die Vielfalt der Leibesglieder (oder auch der ‚Leibesfrüchte‘ – vgl. die Polygynie der Patriarchen) zurückbindet unter das eine Oberhaupt und den einen Namen. Die durch Haupt und Namen gewonnene Einheit ermöglicht dabei dem Bau des Leibes das Bleiben und Bestehen als jene ‚Beständigkeit‘ und ‚Unvergänglichkeit‘, die allem bloß Zusammengesetzten aus sich heraus nicht zugänglich ist.

Dient so das Hauptsein des Mannes der Behauptung von Leib und Leben gegen den Tod durch Unfruchtbarkeit und durch Zerfall der Einheit, so kommt ihm doch auch die Aufgabe zu, dem allgemeinen, der Gattung zugehörnden Leib die besondere, ihn unterscheidbar und erkennbar machende Identität zu verleihen, und zwar nicht nur durch den Namen, sondern auch und mehr noch durch das Angesicht. Denn das Angesicht und Ansehen des Hauptes ist es ja, welche eine Identifizierung des Menschen als diese je einmalige und unverwechselbare Person erlaubt, wohingegen der Leib ohne das Haupt nicht eindeutig und unverwechselbar identifiziert werden kann. In dieser Sicht wird aber offenbar, warum die Einmaligkeit und Einzigkeit überhaupt als ein wesentlicher Aspekt des Hauptseins und damit des Mannseins angesehen wird, während sich das Frausein als Leibsein viel zutreffender unter dem Aspekt der gattungshaft-anonymen Allgemeinheit und All-Gemeinschaft fassen läßt. Von daher wird schließlich auch tiefer einsichtig, warum die Kirche als allgemeiner Leib Christi, als universales Heilsvolk (mit einer gemeinsamen Muttersprache des Glaubens) sowie als Gemeinschaft

⁶ Zitiert nach E. Benz, *Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlichen orthodoxen Kirche*, in: *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt. Gesammelte Eranos-Beiträge*. Leiden 1974, 1–68: 39 und 52.

⁷ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in: *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen ³1967, 19–36: 35 (Zitat dort in Kursivdruck).

der Getauften von Anfang an unter dem Bild der (Jung-)Frau und Mutter erschien, obgleich doch die Leiter und Hirten der Kirche seit jeher Männer sind.

3. Das Mannsein des Priesters

Wenn der Priester im Dienst der Christus-Haupt-Bildlichkeit steht und als Mann das Haupt Christus vergegenwärtigt, nicht aber – oder doch nicht einfachhin – seinen allgemeinen Leib, die Mutter Kirche; und wenn Christus als Haupt nur Mann sein kann, da das Hauptsein das Mannsein ebenso impliziert wie das Frau-sein das Leibsein, dann ist unmittelbar der Ansatz einer theologisch-anthropologischen Begründung dafür gegeben, daß die Frau nach wie vor nicht zum Priesteramt zugelassen wird.

Dieser Ausschluß vom besonderen Priesteramt bedeutet indes keinen Ausschluß vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, im Gegenteil: gerade in der Taufe als dem Sakrament der Eingliederung in den gemeinsamen Leib Christi ergeht ja die Berufung an alle (d. h. an die Gemeinde als solche, nicht jedoch unmittelbar an den einzelnen), ihren Leib – ahd. lib = Leben – als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen (vgl. Röm 12, 1). Das von Gott gegebene Leben Gott zurückgeben aber heißt, in der mystischen Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi zu sterben, um mit ihm in der Herrlichkeitsgestalt seines durchlichteten Auferstehungsleibes neu, will sagen: in ‚himmlischer‘ Fülle zu leben (vgl. Röm 6, 3–11; Phil 3, 21; Eph 2, 5f; Jo 10, 10). Und eben dieses gemeinsame Leibes- und Lebensopfer der Gemeinde in der Taufe ruft der Priester wieder in Erinnerung, wenn er in der Eucharistiefeier als Haupt den allgemeinen Leib Christi, d. h. sein Leben opfert, hingibt, austeilt an die Vielen, wodurch die Gemeinde ihre „mystische Identität mit Christus“ verwirklicht⁸ und also selbst ausgeteilt, geopfert, hingegeben wird, „auch sich selbst ganz als Opfer darbringt“ (s. o.) und damit zugleich sich, d. h. ihr gemeinsames Leben in Christus (vgl. Gal 2, 20) neu und in Fülle aus der Hand Gottes empfängt. Denn immer ist es der gemeinsame Leib (das gemeinsame Leben, das gemeinsame Blut der „Blutsverwandten“ im Herrn), der geopfert wird, und das eine Haupt, das opfert („Das ist mein *Leib* . . .“), nicht aber opfert der Leib das Haupt! Weil indes der Christus totus Haupt und Leib in einem ist, deshalb kann er sowohl opfern als auch geopfert werden, deshalb kann sowohl das allgemeine als auch das besondere Priestertum auf ihm gründen, deshalb besteht trotz oder gerade wegen des Wesensunterschiedes zwischen Priester und Gemeinde, zwischen Haupt und Leib, eine fundamentale Einheit, die nicht aufgelöst werden darf, weil nur die Einheit von Haupt und Leib, Bewußtsein und Unter-bewußtsein Christus als Christus da sein läßt, er nur in dieser vollendeten Ganzheit der neue Adam, das einende Stammeshaupt der vielen Völker sein kann: „der eine Mensch Haupt und Leib, der eine Mensch Christus und Kirche, der vollkommene Mensch, Bräutigam und Braut“⁹.

⁸ Vgl. Y. Congar, *Die Eucharistie und die Kirche des Neuen Bundes*, in: *Wege des lebendigen Gottes*. Freiburg u. a. 1964, 161–183; 167 ff.

⁹ Augustinus, aaO, 68.

Beschluß

So zeigt sich denn am Ende, inwiefern Christus als der stammbaumlose Priesterkönig (vgl. Hebr. 7, 3) bei seinem Opfer am Kreuz, diesem Stammbaum des neuen Lebens, zum „Urbild des Mannes“ (*Lumen Gentium* n. 7) ward. Dabei hörte er nicht auf, in seinem allgemeinmenschlichen Leib, den ihm seine das ganze Volk Israel sowie das *eine* Geschlecht der Menschen repräsentierende jungfräuliche Mutter bereitet und den er am Kreuz hochzeitlich hingegeben hat, Urbild der (fruchtbringenden) Frau zu sein. Und eben dadurch veranschaulicht Christus das Urbild des einen und ganzen Menschen, den es nur als Mann und Frau, als Individuum und Person sowie als Gattungs- und Geschlechtswesen gibt, und der nur in dieser „androgynen“ Differenz-Einheit, in diesem Ein-Fleisch-Sein Bild des unsichtbaren Gottes ist (vgl. Gn 1, 27; 2, 21–24; 5, 2; Jo 19, 34).

Wenn ungeachtet dieses „großen Mysteriums“ (Eph 5, 32) gleichwohl die Frau heute danach trachtet, in persona Christi der eucharistischen Hochzeitsmahlfeier vorzustehen und selbst am höchsten Amt in der Kirche zu partizipieren¹⁰, so wird man mit Hans Urs von Balthasar abschließend sagen müssen, daß dieser „Drang der Frau nach dem kirchlichen Amt nur aus einer Verkennung ihrer eigentlichen Würdestellung innerhalb der Kirche (*als Kirche*) erfolgen kann, einer Verkennung, die das Geschlechtergeheimnis nivellierend aufhebt, statt es zu einer offenen und vollendeten Spannung und Fruchtbarkeit auszutragen“¹¹.

Klaus W. Hälbig

¹⁰ Vgl. Irene Willig, *Zur Partizipation der Frau am Amt in der Kirche*, in: *Signum* 3 (1973) 65–69: 69: „In der Zukunft muß für die Frau, wenn sie qualifiziert ist durch den Geist Gottes selber und die notwendigen Gaben für eine solche Aufgabe besitzt, auch das Bischofsamt offenstehen.“

¹¹ *Die marianische Prägung der Kirche*, in: W. Beinert (Hg.), *Maria heute ehren*. Freiburg u. a. 1977, 263–279: 276. Vgl. ders., *Das marianische Prinzip*, in: *Klarstellungen* (Herderbücherei 393), 65–72.