

› ‚Elternrecht‘ und ‚Ehenot‘. Familienbilder und Wertewandel im westdeutschen Katholizismus der 1950er und 1960er Jahre

Klaus Große Kracht

 2018.18

Preprints and Working
Papers of the Center for
Religion and Modernity
Münster 2018.18

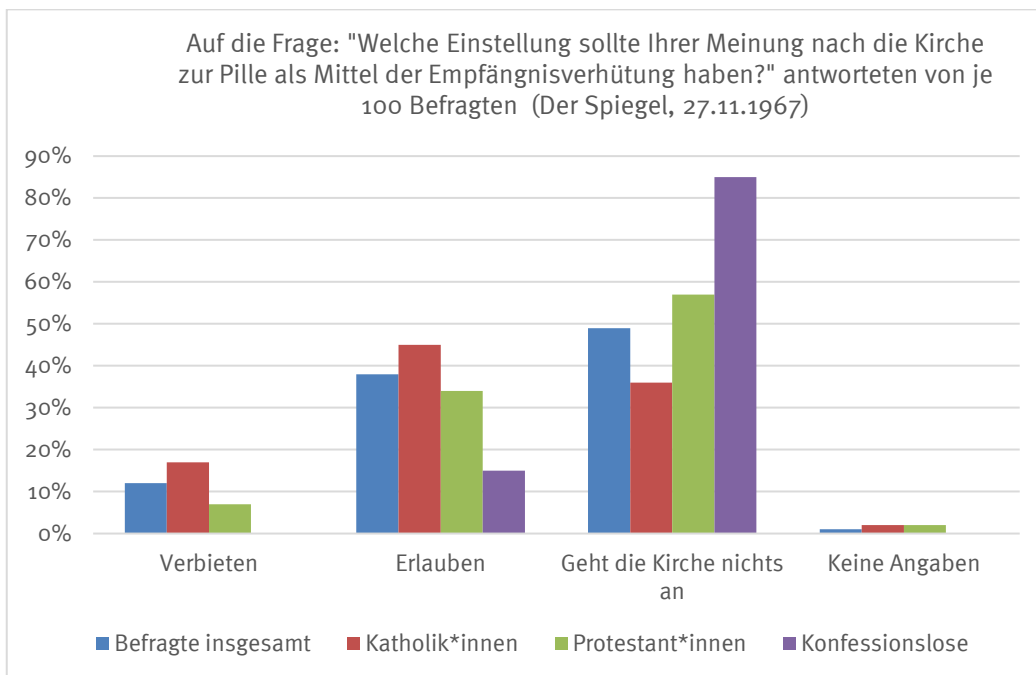
› **„Elternrecht“ und „Ehenot“. Familienbilder und Wertewandel im westdeutschen Katholizismus der 1950er und 1960er Jahre**

Klaus Große Kracht

Erscheint in: Birgit Aschmann/Wilhelm Damberg (Hg.), *Liebe und tu, was du willst? Die „Pillenzyklika“ Humanae Vitae von 1968 und ihre Folgen* (Arbeitstitel), Paderborn u.a.: Schöningh (in Arbeit).

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors und der Herausgeber.

Am 27.11.1967, knapp acht Monate vor Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae Vitae*, mit der Papst Paul VI. sämtliche Formen der künstlichen Empfängnisverhütung verurteilte, veröffentlichte das Wochenmagazin *Der Spiegel* die Ergebnisse einer Umfrage zum Thema Kirche und Geburtenkontrolle.¹ Auf die Frage „Welche Einstellung sollte Ihrer Meinung nach die Kirche zur Pille als Mittel der Empfängnisverhütung haben?“ antworteten 12% der Befragten „Verbieten“, 38% „Erlauben“ und 49% „Geht die Kirche nichts an“. Schaut man auf die Antworten der Katholikinnen und Katholiken unter den Befragten, dann folgen diese zwar dem allgemeinen Trend, allerdings zeigen sich auch bemerkenswerte Abweichungen: Denn sowohl hinsichtlich des Verbots als auch der Freigabe liegen die Prozentzahlen der katholischen Gläubigen jeweils ein paar Punkte oberhalb des Meinungsbildes der Gesamtbevölkerung: 17% der Katholikinnen und Katholiken waren für ein kirchliches Verbot, zugleich aber 45% für eine kirchliche Erlaubnis. Zudem überrascht die Tatsache, dass lediglich 36% der Gläubigen der Meinung waren, die Frage der Empfängnisverhütung ginge die Kirche nichts an, während dies immerhin fast die Hälfte der Befragten insgesamt meinte.



¹ Der Spiegel 49/1967 (27.11.1967), 54.

Glaubt man diesen Zahlen, dann waren also immerhin fast zwei Drittel (62%) der deutschen Katholikinnen und Katholiken im Jahr 1967 der Meinung, die Kirche habe ein Wort in Fragen der Familienplanung mitzusprechen, wobei unter diesen wiederum eine klare Mehrheit für eine Freigabe der Pille war.

Als die Enzyklika im Juli 1968 veröffentlicht wurde, war also abzusehen, dass die Enttäuschung unter den Katholikinnen und Katholiken groß sein würde, zumal über den innerkurialen Diskussionsprozess im Vorfeld der Veröffentlichungen in der Presse ausführlich berichtet wurde.² Da sich die Mehrheit der noch von Johannes XXIII. eingesetzten Theologen- und Expertenkommission zu Fragen der Bevölkerungspolitik und Empfängnisverhütung in einem Memorandum 1966 für eine behutsame Zulassung der künstlichen Empfängnisverhütung ausgesprochen hatte, waren die Erwartungen groß, dass sich das *aggiornamento* der Kirche, welches sich im Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert hatte, nicht nur auf das Verhältnis von Kirche und Welt, sondern auch auf das Verhältnis der Kirche zu Fragen der Ehe, Familie und Sexualität beziehen würde. Umso größer war daher die Frustration, als Paul VI. mit seiner Enzyklika diese Hoffnungen zunichtemachte.

Der Aufruhr unter deutschen Katholikinnen und Katholiken ist bekannt: angefangen bei empörten Artikeln und Leserbriefen in der konfessionellen sowie überkonfessionellen Presse über die *Königsteiner Erklärung*, mit welcher die deutschen Bischöfe auf die Letztverantwortlichkeit des persönlichen Gewissens in Fragen der Empfängnisverhütung hinwiesen, bis hin zur großen Protestveranstaltung auf dem Essener Katholikentag 1968 und den Diskussionen über die Enzyklika auf der Würzburger Synode.³ Nach einem Bericht der Wochenzeitung *Die Zeit* von Anfang August 1968 gaben bereits unmittelbar nach der Veröffentlichung von *Humanae Vitae* 45% der deutschen Katholikinnen und Katholiken an, den Vorgaben der Enzyklika nicht fol-

² Siehe beispielsweise: *N.M.*, Dokumente der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung, in: Herder-Korrespondenz 21, 1967, 422–433; oder auch den Kurzbericht „Papst und Pille“ sowie das Interview mit dem katholischen Moralthologen Franz Böckle in: Der Spiegel 49/1967 (27.11.1967), 52–60.

³ *Norbert Lüdecke*, *Humanae Vitae*, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf unter Mitarbeit von Barbara Schüler (Hrsg.), Erinnerungsorte des Christentums. München 2010, 534–546; *Eva-Maria Sillies*, Familienplanung und Bevölkerungswachstum als religiöse Herausforderung: die katholische Kirche und die Debatte um die Pille in den 1960er Jahren, in: Historical Social Research 32, 2007, H. 2, 187–207; *dies.*, Selbst verantwortete Lebensführung: Der Streit um die Pille im katholischen Milieu, in: Habbo Knoch (Hrsg.), Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren. Göttingen 2007, 205–204; *dies.*, Wider die natürliche Ordnung: Die katholische Kirche und die Debatte um Empfängnisverhütung seit den 1960er Jahren, in: Peter-Paul Bänziger/Magdalena Beljan/Franz X. Eder/Pascal Eitler (Hrsg.), Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren. Bielefeld 2015, 153–179; *Florian Bock*, Zwischen "Pillen-Paul" und "Publik": die katholische Kirche und die deutsche Presse um 1968, in: Historisches Jahrbuch 130, 2010, 387–420; *Florian Heinritz*, In Frage gestellte kirchliche Autorität: der Essener Katholikentag 1968, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 104, 2010, 51–77; *Katharina Ebner/Maria Mesner*, Attempted Disobedience: *Humanae Vitae* in West Germany und Austria, in: Alana Harris (Hrsg.), The Schism of '68. Catholicism, Contraception and *Humanae Vitae* in Europe, 1945-1975. Cham 2018, 121–158.

gen zu wollen.⁴ Oder, wie *Der Spiegel*, wenige Tage später schrieb: „Der große Ungehorsam hat begonnen“.⁵

Dabei war der Text von *Humanae Vitae* alles andere als spektakulär, sondern bekräftigte im Wesentlichen die bis dahin geltende Lehre, so wie sie von Pius XI. in der Enzyklika *Casti Connubii* aus dem Jahr 1930 niedergelegt und von seinem Nachfolger Pius XII. 1951 und 1958 bekräftigt worden war.⁶ Demnach galten sämtliche, nicht auf schlichte Enthaltensamkeit aufbauende Methoden (wie die sogenannte Kalendermethode nach Knaus-Ogino) als Verstoß gegen die natürliche Zweckbestimmung der Sexualität: „Empfängnisverhütung ohne Schuldbewußtsein sollte unter Katholiken in Zukunft nicht mehr möglich sein“.⁷

Ein vergleichbarer Protest wie 1968 war aber auf die Verlautbarungen der beiden Pius-Päpste zu Fragen der Empfängnisverhütung ausgeblieben. Erst im Verlauf der 1960er Jahre scheint sich die Einstellung der Katholikinnen und Katholiken zu Fragen der Ehe, Familie und Sexualität in Westdeutschland – aber auch im Katholizismus weltweit⁸ – so stark geändert zu haben, dass katholische Männer und Frauen gegen die römischen Vorgaben in Sachen Empfängnisverhütung und Sexualität lautstark Protest vorbrachten und sich die kirchliche ‚Pillen‘-Frage zu einer veritablen Autoritätskrise des Papsttums auswuchs.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, welche gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen diesen Umbruch in der kirchlich-katholischen Mentalität der 1960er Jahre Vorschub geleistet haben und im Jahr 1968 in den Protest gegen *Humanae Vitae* kulminierten. Im Wesentlichen werden dabei zwei fundamentale Wandlungsprozesse in den Blick geraten, die sich sowohl gesamtgesellschaftlich manifestierten als auch im katholischen Bevölkerungssegment deutliche Spuren hinterließen. Zum einen ist dies ein grundsätzlicher Wandel des (katholischen) Familien- und Ehebildes in der frühen Bundesrepublik, das einerseits zwar den Wert der Familie und der partnerschaftlichen Liebe zunehmend betonte, andererseits aber nicht mehr mit der gelebten Sexualität der Gläubigen in Einklang zu bringen war (1). Zum anderen handelt es sich um Veränderungen im gesellschaftlichen Diskussionsverhalten, das auch im Katholizismus zur Infragestellung von bloßer Tradition und Autorität im kirchlichen Leben allgemein sowie im Hinblick auf Fragen der Empfängnisverhü-

⁴ Hans Gresmann, Der Pillen-Bann: Die päpstliche Enzyklika: ein Zeugnis starrer Glaubensgewißheit, in: Die Zeit, 2.8.1968, 31.

⁵ N.N., Last und Lust, in: Der Spiegel 32/1968 (5.8.1968), 82-90, hier: 90.

⁶ John T. Noonan Jr., Empfängnisverhütung: Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht. Mainz 1969, 577–580.

⁷ Lukas Rölli-Alkemper, Familie im Wiederaufbau: Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965. Paderborn 2000, 44.

⁸ Leslie Woodcock Tentler, Catholics and contraception: An American history. Ithaca, NY, 2004; Harris, Schism (wie Anm. 3).

tung im Besonderen führte (2.). Der sich daraus ergebende Einstellungswandel in den katholischen Denk- und Lebenswelten der 1950er und 1960er Jahre sollte aber nicht nur als eine Art nachholender Adaptionsprozess an gesamtgesellschaftliche Veränderungen gedeutet werden, sondern vielmehr als das Ergebnis eines multiplen Wirkungszusammenhanges, in dem sich konfessionsspezifische und allgemeingesellschaftliche Tendenzen überlagerten.

1. Vom ‚kleinfamiliären Gruppenegoismus‘ zur ‚verantworteten Elternschaft‘. Zum Wandel von Familienbild und Ehe in Kirche und Gesellschaft während der 1950er und 1960er Jahre

Die 1950er Jahre gelten gemeinhin als das „Golden Age of Marriage“.⁹ Das zu Beginn des Jahrzehnts einsetzende Wirtschaftswachstum mit seinen neuen Konsummöglichkeiten, der angekurbelte Wohnungsbau und eine familienfreundliche Sozialpolitik ließen die kleinbürgerliche Idylle von ‚Vater – Mutter – Kind‘ zum zentralen gesellschaftlichen Leitbild aufsteigen. Nach den Zerrüttungen familiärer Strukturen und bürgerlicher Sexualnormen im Nationalsozialismus und in der frühen Nachkriegszeit war insbesondere die zweite Hälfte der 1950er Jahre von einer Rückkehr traditioneller Familienwerte gekennzeichnet.¹⁰ Die Heiratsquote der 30jährigen Frauen stieg bis Anfang der 1960er Jahre auf über 90% an; der Baby-Boom führte zu einem deutlichen Anstieg der Fertilitätsrate und die Zahl der außerehelichen Kinder lag 1960 mit 5% aller Geburten auf dem niedrigsten Stand seit 1871.¹¹ Der Typus der „privatisierten intimen Kernfamilie“¹² avancierte zum Standardmodell des intergenerationalen Zusammenlebens. Politiker und Kirchenvertreter feierten die moderne Kleinfamilie als „Grundform“ und „Keimzelle“ der Gesellschaft.¹³

Die damals florierende Familiensoziologie war an der allgemeinen Wertschätzung der Familie nicht unbeteiligt. So hatte insbesondere der konservative Zeitdiagnostiker und Soziologe Helmut Schelsky in einer einflussreichen Veröffentlichung aus dem Jahr 1953 die moderne Kleinfamilie als zentralen „Stabilitätsrest“ in den sozialen

⁹ *Christiane Kuller*, Einführung: Krisendebatten um Ehe und Familie in den 1960er Jahren, in: Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hrsg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*. Göttingen 2016, 205–211.

¹⁰ *Dagmar Herzog*, *Die Politisierung der Lust: Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts*. München 2005, hier insb. 146–157.

¹¹ *Christopher Neumaier*, Der Niedergang der christlichen Familien? Das Wechselspiel zwischen zeitgenössischen Wahrnehmungen und Praktiken der Lebensführung, in: Lepp/Oelke/ Pollack, *Religion (wie Anm. 9)*, 213–236, hier: 223; *Hans-Ulrich Wehler*, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 5: Bundesrepublik und DDR 1949–1990. München 2008, 38.

¹² *Andreas Gestrich*, *Geschichte der Familie im 19. und 20. Jahrhundert*. 3., um einen Nachtr. erw. Aufl., München 2013, 73.

¹³ *Neumaier*, *Niedergang* (wie Anm. 11), S. 214–216.

Krisenerscheinungen der Gegenwart ausgewiesen.¹⁴ Laut Schelsky hatte sich die moderne Kleinfamilie vor allem in der Umbruchsituation von 1945 bewährt, als es darum ging, „die Folgen eines plötzlichen und völligen Zusammenbruchs der staatlichen und wirtschaftlichen Ordnung, wie er in Deutschland stattfand“ abzufangen.¹⁵ Gerade der „kleinfamiliäre Gruppenegoismus“, so Schelskys Begriffsbildung – gemeint ist die Ausrichtung des eigenen Handelns an den Bedürfnissen der engsten Familienangehörigen –, habe den Menschen in der damaligen Krisenzeit „Daseins- und Verhaltenssicherheit“ gegeben.¹⁶

In katholischen Kreisen musste Schelskys Wertschätzung der Familie wie eine Bestätigung der traditionellen kirchlichen Sicht wirken, zumal der renommierte Soziologe seine Ergebnisse auch in der konfessionellen Presse publizierte.¹⁷ Entsprechend klang es geradezu wie ein Echo auf Schelskys Thesen, als Kardinal Frings in seinem Fastenhirtenbrief des Jahres 1955 ausführte: „Bei der Auflösung aller Ordnungen bewährte sich in diesen Zeiten die Familie als die allein feststehende Vergesellschaftung der Menschen [...]“ – woran der Kölner Erzbischof sogleich die kirchlich-naturrechtliche Sicht der Familie anschloss: Diese sei „die ursprünglichste, heiligste, von Gott selbst begründete menschliche Gemeinschaft, die allem staatlichen Leben an Ursprung und an Adel voraufgeht.“¹⁸

Zur Durchsetzung der kultur- und gesellschaftspolitischen Ziele der katholischen Kirche in Westdeutschland setzte der Episkopat daher ganz auf das Leitbild der Familie, deren naturrechtlich verbürgten Schutzrechte der Staat uneingeschränkt zu wahren habe. Besonders deutlich wird dies zur Zeit der entstehenden Bundesrepublik in den Auseinandersetzungen um den Fortbestand bzw. die Wiedereinrichtung sogenannter Konfessionsschulen, d.h. homogen katholischer Primarschulen. Diese hatten bereits zur Zeit der Weimarer Republik bestanden, waren dann im Dritten Reich stark in Bedrängnis geraten und sollten nun nach dem Willen von Papst und Episkopat erneut zur Regelschule in Westdeutschland werden.¹⁹ Gegenüber den Besatzungsmächten sowie später den Länderregierungen und dem Parlamentarischen Rat in Bonn pochten die Bischöfe daher vor allem auf das sogenannte ‚Elternrecht‘. Ge-

¹⁴ *Helmut Schelsky*, *Wandlungen der deutschen Familie der Gegenwart*. 3. Aufl. Stuttgart 1955 (zuerst 1953), 13.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 161.

¹⁷ Siehe Schelskys fünfteilige Serie zur „Bestandsaufnahme der Familie in Westdeutschland“ in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (8, 1953, 21–28; 201–209; 343–350; 485–492; 663–672) sowie die ausführliche Berichterstattung über die Ergebnisse der neueren westdeutschen Familiensoziologie in der „Herder-Korrespondenz“ 10, 1955, 472–479.

¹⁸ *Josef Kardinal Frings*, Fastenhirtenbrief vom 25. Januar 1955, in: *Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln* (1955), 29–39, hier: 32; siehe dazu auch *Röllli-Alkemper*, *Familie* (wie Anm. 7), 86f.

¹⁹ Siehe *Joachim Kuropka*, *Das katholische Schulwesen im Wiederaufbau 1945–1960*, in: Rainer Ilgner (Hrsg.), *Handbuch der katholischen Schule*. Bd. III: *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*, bearbeitet von Christoph Kronabel. Köln 1992, 250–303.

meint war damit das Recht der Eltern, über die passende Schulform ihrer Kinder zu entscheiden. Bis zur Verabschiedung des Grundgesetzes, aber auch darüber hinaus, war die Frage der Anerkennung des ‚Elternrechts‘ der entscheidende Zankapfel zwischen der katholischen Kirche einerseits und anderen weltanschaulichen Gruppen sowie staatlichen Stellen andererseits.²⁰ Die kirchlichen Amtsträger setzten dabei vor allem auf die politische Mobilisierung der Eltern selbst, die mit Mitteln des öffentlichen Protests für die Beibehaltung der Konfessionsschule eintreten sollten. Die kirchlichen Aktionen hatten durchaus Erfolg: Bei einer von der britischen Militärregierung durchgeführten Elternbefragung stimmten allein im Regierungsbezirk Düsseldorf immerhin 73% aller Eltern für die Beibehaltung der Konfessionsschule, im Regierungsbezirk Münster waren es 95% der katholischen und 66% der evangelischen.²¹

Der Begriff der ‚Elternschaft‘ erfuhr durch diese Kampagnen eine enorme politische und binnenkirchliche Aufladung. Das Generalvikariat Osnabrück ließ 1946 eine Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz veröffentlichen, in der davon gesprochen wurde, dass die „katholischen Eltern [...] ein Recht auf die bekennnismäßige Volksschule“ hätten.²² Für den Bischof von Hildesheim handelte es sich hierbei um „ein natürliches unveräußerliches Recht“; der Bischof von Speyer sprach von einem Recht, das „in der Natur begründet“ sei.²³ Die deutschen Bischöfe erklärten daher, dass sie das Grundgesetz nur als ein „vorläufiges“ betrachten könnten, da das „Elternrecht“ – das sogar in Artikel 26 der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen niedergelegt sei – vom Verfassungstext nicht vollumfänglich gewährt würde.²⁴ „Die Eltern“, so hatten die Bischöfe bereits zuvor einmütig verlautbaren lassen, „sind die von Gott berufenen und vor Gott verantwortlichen Erzieher ihrer Kinder und müssen deshalb die Möglichkeit und das Recht haben, ihre Kinder nicht nur in der Familie, sondern in den öffentlichen Schulen entsprechend dieser Verantwortung zu erziehen beziehungsweise erziehen zu lassen.“²⁵

In den Debatten um die Konfessionsschule argumentierten die kirchlichen Amtsträger nur selten mit dem eigenen kirchlichen Erziehungsauftrag, dem „Mutterrecht“ der

²⁰ *Kristian Buchna*, Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre. Baden-Baden 2014.

²¹ *Kurovka*, Schulwesen (wie Anm. 19), 270.

²² *Bischöfliches Generalvikariat Osnabrück*, Erklärung über ‚Katholische Grundsätze über Erziehung und Schulwesen‘ der Fuldaer Bischofskonferenz, 13. Dezember 1946, in: Wolfgang Löhr (Hrsg.), Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik 1945–1949. Würzburg 1985, 132–134, hier: 133.

²³ *Joseph Godehard Machens*, Fastenhirtenbrief über die Gottvergessenheit, 6. Januar 1947, in: ebd., 136–151, hier: 147; *Joseph Wendel*, Hirtenbrief über das Elternrecht, 27. Februar 1949, in: ebd., 305–310, hier: 308.

²⁴ *Die deutschen Bischöfe*, Erklärung nach Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, 23. Mai 1949, in: ebd., 311–316, hier: 313, 315.

²⁵ *Die deutschen Bischöfe*, Erklärung zum geplanten Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, 11. Februar 1949, in: ebd., 289f.

Kirche am getauften Kind.²⁶ Viel häufiger präsentierten sie sich als Anwälte der Eltern und ihrer Eigenrechte im Hinblick auf die schulische Bildung der Kinder. Der explizite Verweis auf die UN-Menschenrechtscharta zeigt zudem, dass die Bischöfe, sofern geboten, durchaus die Sprache der modernen Menschenrechte sprechen konnten, wenn es um den Schutz der Familien ging. Diesen wurde somit zumindest nach außen zugestanden, Träger eigener Rechte, Rechtssubjekte, zu sein, was zusammen mit der wiederholten Betonung, die Familie sei die Urzelle der Gesellschaft sowohl das öffentliche Bild der Familie aufwertete als auch das Selbstbewusstsein katholischer Familienväter und -mütter stärkte. Für Michael Keller, Bischof von Münster, nahmen die Familienväter und -mütter dementsprechend „einen besonders verantwortlichen und ehrenhaften Platz in der christlichen Gemeinschaft“ ein.²⁷ Denn anders als andere Laienvereinigungen, die ihren Auftrag letztlich von der Kirche erhielten, sei die Familie „von Gott, von Christus, dem Stifter der Kirche, selbst gerufen und gesandt; sie bedarf nicht einer eigenen Ermächtigung durch die Kirche. Diese Ermächtigung ist gegeben mit der im Angesichte der Kirche abgeschlossenen Ehe.“²⁸

Die neue Wertschätzung der Eltern bezog sich insofern nicht nur auf ihre Rolle als Erziehungsberechtigte, sondern durchaus auch auf ihr Leben im Ehestand. In den Gründungsjahrzehnten der Bundesrepublik blieb das katholische Eheverständnis zwar weiterhin von einer klaren patriarchalischen Rollenaufteilung und einer pruden Sexualmoral geprägt,²⁹ zugleich zeigten sich jedoch auch Tendenzen, die sogenannte ‚Gattenliebe‘ – d.h. die eheliche Sexualität – im Lichte des Naturrechts neu zu würdigen und ein partnerschaftliches Eheverständnis zu fördern. So war in einem bereits in den späten 1930er Jahren verfassten und bis in die 1950er Jahre viel benutzten Handbuch für die priesterliche Ehebegleitung zu lesen: „Wir erziehen Brautleute, keine Eunuchen“. Gegenüber aller „Schrulligkeit und Griesgrämigkeit“ sollte die kirchliche Ehevorbereitung das „Brautpaar das Geschlechtliche in der Ordnung Gottes sehen und hochschätzen“ lehren.³⁰ Entsprechend hieß es dann zu Beginn der 1950er Jahre, dass die „geschlechtliche Hingabe“ der Eheleute dazu beitragen solle, „der gegenseitigen Liebe der beiden geschlechtlich verschiedenen Persönlichkeiten Ausdruck, Förderung und Vollendung zu geben“. ³¹ Das erste und höchste Ziel des ehelichen Verkehrs, darin waren sich die Pastoraltheologen einig, sei selbstverständlich das Kind, deren Zeugung nicht mit widernatürlichen Mitteln verhindert werden

²⁶ *Bischöfliches Generalvikariat Osnabrück*, Erklärung (wie Anm. 22), 132.

²⁷ *Michael Keller*, Fastenhirtenschreiben über die Familie, 11.1.1948, in: ebd., 217–224, hier: 221.

²⁸ Ebd.

²⁹ Siehe etwa die zeitgenössische Untersuchung von *Christa Rohde-Dachser*, *Die Sexualerziehung Jugendlicher in katholischen Kleinschriften: Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft*. (Diss. München) München 1967.

³⁰ *Klaus Mund*, *Vinculum*. Werkbuch christlicher Eheerziehung. Freiburg 1939, 69f.

³¹ *Hermann Muckermann*, *Der Sinn der Ehe. Biologisch – Ethisch – Übernatürlich*. Dritte, zum Teil neugestaltete Auflage. Berlin 1952, 130.

dürfe. Gleichwohl galt eine erfüllte Sexualität im Rahmen einer kirchlich getrauten heterosexuellen Partnerschaft durchaus als gottgefällig.

Anzeichen eines gewandelten Ehe- und Familienverständnisses im westdeutschen Katholizismus zeigten sich zudem in der öffentlich geführten Debatte um die anstehende Eherechtsreform und insbesondere den sogenannten väterlichen Stichtentscheid – gemeint war das gesetzliche Recht des Vaters auf Letztentscheidung im Hinblick auf die Kindererziehung.³² Während die Bischöfe die väterliche Autorität weiterhin hochhielten,³³ waren innerhalb des katholischen Raumes auch Stimmen zu hören, die vor einer Überbetonung des Autoritätsprinzips warnten und hofften, dass zukünftig etwas mehr vom „Geist der guten Demokratie“ in das Familienleben Einzug halte.³⁴ Immer mehr wurde das partnerschaftliche Miteinander der Ehegatten und die gemeinsame Verantwortung für die Nachkommenschaft zu einer Maxime auch der katholischen Ehemoral. Bereits Mitte der 1960er Jahre konnte Friedrich Freiherr von Gagern, Laie, Arzt und einer der führenden katholischen Publizisten zu Fragen von Ehe, Sexualität und Familie, resümieren: „Während früher von echter Partnerschaft zwischen Mann und Frau nur in seltenen Ausnahmefällen gesprochen werden konnte, beobachten wir heute, daß der *Gedanke der Partnerschaft* als des ersten Sinnes der Ehe bei all denen eine wesentliche Rolle spielt, die ihre Ehe tiefer auffassen und mehr aus ihr machen wollen als nur eine Zweck- und Interessengemeinschaft.“³⁵

Dieser Einstellungswandel zeigte sich ebenfalls in der Praxis der Ehepastoral der 1950er und frühen 1960er Jahre. Die traditionellen Formen der kirchlichen Ehevorbereitung wie das sogenannte Brautexamen wurden in dieser Zeit durch neue ergänzt, wenn nicht gar ersetzt. In Einkehrtagen und Tageskursen wurden die zukünftigen Ehegatten nicht nur über Rechte und Pflichten des ehelichen Lebens unterrichtet, sondern Ärzte und Pädagogen standen als Ansprechpartner bereit und eröffneten neue Räume für das Gespräch über Sexualität und Familiengründung.³⁶ Insbesondere das bereits 1952 auf Initiative von Kardinal Frings und Vertreterinnen der katholischen Frauenverbände gegründete ‚Katholische Zentralinstitut für Ehe und Familienfragen‘ entwickelte unter der Leitung des Mainzer Arztes Bernhard Korte eigene, von Laien getragene Strukturen der Eheberatung, die in mancherlei Hinsicht

³² Siehe *Till van Rahden*, Demokratie und väterliche Autorität. Das Karlsruher ‚Stichtentscheid‘-Urteil von 1959 in der politischen Kultur der frühen Bundesrepublik, in: *Zeithistorische Forschungen* 2, 2005, 160–179.

³³ Siehe dazu nur das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur geplanten Eherechtsreform 1953, in: *Herder-Korrespondenz* 6, 1952/53, 289f.; sowie: Die kirchliche Stellungnahme zur Familienrechtsreform in der Bundesrepublik, in: *ebd.*, 276–282.

³⁴ So in der Zeitschrift „Männer-Seelsorger“ im Jahr 1952, zit. n. *van Rahden*, Demokratie (wie Anm. 32), 173.

³⁵ *Friedrich E. Freiherr von Gagern*, Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. 7. stark erweiterte Aufl., München 1966, 127 [Herv. i. O.].

³⁶ *Röllli-Alkemper*, Familie (wie Anm. 7), 282–329.

eine Alternative zur amtskirchlichen Ehepastoral darstellten. Bis Mitte der 1960er Jahre hatte das ‚Zentralinstitut‘ etwa 70 Beratungsstellen flächendeckend aufgebaut, in denen vor allem Frauen – nach einer entsprechenden Schulung – als ehrenamtliche Eheberaterinnen tätig waren.³⁷ Schon zeitgenössisch wurde von Vertretern der katholischen Erwachsenenbildung der große Vorteil dieser neuen, nicht zuletzt von den Eheleuten selbst getragenen Vermittlungsformen darin gesehen, dass so „viele Menschen angesprochen“ würden, „die den Priester und die Kirchen in diesen Fragen nicht für zuständig“ hielten.³⁸ In der Heranziehung von Laienexperten und gestandenen Familienvätern und -müttern zeigten sich somit bereits in dieser Zeit deutliche Anzeichen dafür, dass katholische Brautpaare im Zweifel lieber auf den praktischen Rat erfahrener Laien hörten, als den häufig religiös-spirituell verklausulierten Botschaften über die ‚Sakramentalität der Ehe‘, vorgetragen von zölibatär lebenden Junggesellen, zu lauschen.³⁹

Tatsächlich forderten die Laien die Anerkennung ihrer Eigenverantwortung als Väter und Mütter zunehmend deutlicher ein, so bereits im Jahr 1952, als auf dem Katholikentag in Berlin gefordert wurde, „Ehe und Familie“ nicht nur als ein „Objekt“ zu sehen, dem von Staat und Kirche Hilfe anzugedeiht sei, sondern zugleich die „Mittelpunkt- und Subjektstellung“ der Ehe anzuerkennen und diese als „Träger selbständiger und selbstbewusster Verantwortung“ ernst zu nehmen.⁴⁰ Zwei Jahre später verglich Walter Dirks dann auf dem Katholikentag in Fulda das eheliche Treueversprechen mit den Gelübden des Priesters und der Ordensangehörigen. Gegenüber diesen sei die Ehe jedoch „das einzige Gelübde, das mit solcher Unbedingtheit einem Menschen geweiht ist [...]. Bereits hier und nicht erst in der Sicherung der Nachkommenschaft liegt der Rang und die soziale Bedeutung der unauflöslchen Ehe.“⁴¹

³⁷ Ebd., 363–367; siehe dazu auch die Selbstdarstellung: *Günter Struck* in Zusammenarbeit mit *Paul Adenauer* und *Werner Harth*, *Ehenot – Ehehilfe. Geschichte und Gestalt katholischer Eheberatung in Deutschland*. (Der Mensch als Partner. Partnerschaft in Ehe, Familie und Gesellschaft, hrsg. vom Katholischen Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen e.v. Köln, Bd. 1) Limburg 1966.

³⁸ *Bernhard Schomakers*, „Eheseminare“ (1957), zit. n. *Röllli-Alkemper*, *Familie* (wie Anm. 7), 316. So gab beispielsweise das Kölner Generalvikariat 1964 in einer Materialreihe für Ehevorbereitungseminare neben einem „Wort des Priesters“ auch ein „Wort des Vaters und der Mutter“ heraus: *Hans und Henny Schroer*, *Das Wort des Vaters und der Mutter im Brautleuteseminar*, hrsg. v. Bischöflichen Generalsekretariat Essen 1964; *Propst Hans Kalmund*, *Wort des Priesters im Brautleuteseminar* / *Dechant Walter Germann*, *Ein Wort im Brautunterricht*, hrsg. vom Bischöflichen Generalsekretariat Essen. Essen 1964.

³⁹ So auch die treffende Einschätzung von Lukas Röllli-Alkemper: „Der Erfolg der Eheberatung war im Grunde genommen ein Eingeständnis, daß die traditionelle Seelsorge des Pfarrklerus angesichts der modernen Eheprobleme versagte. Überspitzt gesagt: Nicht mehr die Seelenführung in der Beichte und die Gnadenwirkung der kirchlichen Sakramente, sondern das beratende Gespräch mit erfahrenen Laien wurden als wirksamstes Mittel gegen die Gefährdungen der modernen Ehe angesehen“ (*Röllli-Alkemper*, *Familie* (wie Anm. 7), 366f.).

⁴⁰ Gott lebt. Der 75. Deutsche Katholikentag vom 19. bis zum 24. August 1952 in Berlin. Paderborn 1952, 104.

⁴¹ Ihr sollt Mir Zeugen sein. Der 76. Deutsche Katholikentag vom 31. August bis zum 5. September 1954 in Fulda. Paderborn 1954, 56f.

Die Stärkung des gesellschaftlichen und kirchlichen Selbstbewusstseins katholischer Ehegatten und Familien erfuhr schließlich durch das Zweite Vatikanische Konzil einen weiteren, erheblichen Schub. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* hielt zum Thema ‚Ehe und Familie‘ fest, dass die Aufgabe der Eltern, „menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen“, als „die nur ihnen zukommende Sendung zu betrachten“ sei. Dieser Aufgabe müssten die Eheleute in „menschlicher und christlicher Verantwortung“ nachkommen. Dies setze aber voraus, dass sie sich „durch gemeinsame Überlegung“ ein „sachgerechtes Urteil“ bildeten, auch im Hinblick auf „ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden“. ⁴² Dieses Urteil, so hielt der Konzilstext fest, müssten „im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen“, zumal diese sich oftmals in einer Lage befänden, „in der die Zahl der Kinder – mindestens zeitweise – nicht vermehrt werden“ könne. ⁴³

Die Konzilsväter folgten damit mehrheitlich dem Leitbild der „verantworteten Elternschaft“, so wie es bereits in den Jahren zuvor von einer Anzahl international renommierter Moralthologen vertreten worden war – in Deutschland etwa von Bernhard Häring oder Alfons Auer. ⁴⁴ Demnach sollte den Eltern nach Prüfung aller Umstände, der kirchlichen Weisung sowie ihres Gewissens die Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder überlassen werden (wobei damit noch nicht der Gebrauch künstlicher Verhütungsmittel freigegeben war). Der Begriff der elterlichen ‚Verantwortung‘ ging in den Konzilstexten jedoch weit über die Frage der Kinderzahl hinaus und meinte letztlich die Mitarbeit der Eltern an den apostolischen Aufgaben der Kirche ganz allgemein. Das „Ehe- und Familienleben“, so heißt es beispielsweise in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, sei eine hervorragende „Übung und Schule des Laienapostolates“. ⁴⁵ Gerade hier zeige sich die „eigene Berufung“ der Eheleute, durch „Beispiel und Zeugnis“ für das Reich Gottes einzustehen. ⁴⁶ Das „Apostolat der Eheleute und Familien“, so war dann im Dekret über das Apostolat der Laien zu lesen, habe eine „einzigartige Bedeutung für die Kirche wie für die menschlichen Gesellschaft“. ⁴⁷

In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg erfreuten sich die Familie und der Begriff der Elternschaft somit höchster Wertschätzung im deutschen

⁴² Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*), in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Freiburg 1966, 449–552, hier: 501.

⁴³ Ebd., 502. Wobei sogleich einschränkend erklärt wurde, dass es „den Kindern der Kirche nicht erlaubt“ sei, „in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft“, und des Weiteren auf die noch ausstehenden Ergebnisse der päpstlichen Kommission zu Fragen des Bevölkerungswachstums und der Geburtenkontrolle verwiesen wurde (ebd., 503).

⁴⁴ Röllli-Alkemper, Familie (wie Anm. 7), 128f.; Silies, Ordnung (wie Anm. 3), 159.

⁴⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*), in: Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium (wie Anm. 42), 105-197, 165.

⁴⁶ Ebd., 166.

⁴⁷ Dekret über das Apostolat der Laien, in: ebd., 389–421, hier: 401.

Katholizismus. Herrschte anfänglich noch ein stark patriarchalisches und restauratives Familienverständnis vor, so gewann seit den späten 1950er Jahren ein zunehmend offeneres Verständnis von Elternschaft und Familie an Raum, das die Selbstverantwortung der Eltern für das Familienleben – auch im Hinblick auf die eigene Kinderzahl – hervorhob. Gleichwohl wurde weiterhin an den großen päpstlichen Leitlinien seit *Casti Connubii* festgehalten und damit die künstliche Empfängnisverhütung als angeblicher ‚Ehemissbrauch‘ abgelehnt.⁴⁸ Innerhalb der katholischen Bevölkerung musste dies schlussendlich zu einer praktisch-kognitiven Dissonanz führen, da das Konzept der ‚verantworteten Elternschaft‘ und die Anerkennung der ehelichen Sexualität einerseits und die strikte Ablehnung künstlicher Methoden der Empfängnisverhütung andererseits im Alltag kaum miteinander in Einklang zu bringen waren.

In der Tat scheint bereits in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten ein großer Teil der katholischen Ehepaare in Westdeutschland den strengen Moralvorschriften der Kirche nicht mehr voll entsprochen zu haben. Eine im Jahr 1949 von Ludwig von Friedeburg in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführte Befragung brachte den Erweis, dass schon damals die überwiegende Mehrheit der Deutschen, immerhin 71% der befragten Frauen und Männer, intime Beziehungen zwischen Unverheirateten billigten.⁴⁹ Unter den katholischen Kirchgängern und Kirchgängerinnen (regelmäßigen wie unregelmäßigen) waren es zwar deutlich weniger, aber mit immerhin 56% der Befragten doch ein klares Anzeichen dafür, dass die kirchliche Sexualmoral bei großen Teilen der Gläubigen schon damals nicht mehr auf Akzeptanz stieß – wobei leider unklar bleibt, was die Befragten genau unter „intime Beziehungen“ verstanden.⁵⁰ 81% der Männer und 53% der Frauen in der Kategorie der regelmäßigen Kirchgänger (Katholiken und Protestanten) gaben zudem an, bereits vor der bzw. ohne Ehe solche, wie auch immer gearteten Intimkontakte unterhalten zu haben.⁵¹

Im Verlauf der 1950er Jahre wurde die Freizügigkeit der ersten Nachkriegsjahre – nicht zuletzt aufgrund des weitreichenden sexualpädagogischen Engagements der

⁴⁸ Eine katholische Informationsbroschüre aus dem Jahr 1956 hielt dazu fest, dass das „Naturgesetz nicht die möglichst große Zahl von Kindern“ verlange. Nur dürfe die Kinderzahl „nicht begrenzt werden durch Ehemissbrauch, nämlich dadurch, daß man in naturwidriger Weise zwar die geschlechtliche Lust sucht, ihr natürliches Ziel aber, die Möglichkeit der Zeugung neuen Lebens, verhindert. Der Weg dazu führt vielmehr über die Beherrschung des sexuellen Begehrens“ (*Dr. Josef Binder*, Ich will heiraten. Linz 1956, 11).

⁴⁹ *Ludwig von Friedeburg*, Die Umfrage in der Intimsphäre, Stuttgart 1953, 81; siehe dazu auch Claudia Lepp, Die Kirchen als sexualmoralische Anstalt? Fremdwahrnehmung und Selbstverständnis zwischen Verbotsethik und Beratung, in: Lepp/Oelke/Pollack, Religion (wie Anm. 9), 287–313, hier: 303.

⁵⁰ *Von Friedeburg*, Umfrage (wie Anm. 49), 51.

⁵¹ Ebd., 47.

Kirchen – zunächst wieder in die Bahnen der bürgerlichen Ehe zurückgeleitet.⁵² Die relativ hohe Zahl der unehelich geborenen Kinder von 9,7% im Jahr 1950 ging im Verlauf der nächsten eineinhalb Jahrzehnte auf 4,7% zurück.⁵³ Da aber gleichzeitig die Zahl der sogenannten ‚Mussehen‘ – also von Paaren, die bereits vor Eheschließung ein Kind erwarteten – zwischen Mitte der 1950er und Mitte der 1960er Jahre stabil bei ungefähr 30-40% aller Eheschließungen lag,⁵⁴ wird man kaum davon ausgehen können, dass die Kirchen in ihrem Ansinnen, sexuelle Kontakte zwischen Mann und Frau auf die Ehe zu beschränken, großen Erfolg gehabt haben dürften. 1963 hielten es jedenfalls nur noch 29% der kirchennahen katholischen Ehefrauen für unerlässlich, dass „die Frau unberührt in die Ehe“ gehe.⁵⁵ Vergleicht man schließlich die Fertilitätsraten katholischer Ehen mit nichtkatholischen, so stellt man fest, dass sich im Hinblick auf die Kinderzahl die Katholiken in den 1950er und 1960er Jahren jedenfalls kaum von ihrem nichtkatholischen Umfeld unterschieden.⁵⁶ Laut einer Umfrage der Illustrierten *Stern* aus dem Jahr 1963 gaben selbst unter den regelmäßigen katholischen Kirchgängern lediglich 24% der Männer an, der kirchlich akzeptierten ‚Kalendermethode‘ Folge zu leisten, während 28% entweder „Präparate“ (8%) nutzten oder schlicht „Vorsicht“ (20%) übten.⁵⁷ Insofern wird man Lukas Rölli-Alkemper zustimmen müssen, der in seiner Untersuchung über die katholische Familie in Westdeutschland zwischen 1945 bis 1965 zum Urteil gelangt, dass sich bereits „lange vor den 1960er Jahren eine ‚sexuelle Revolution‘ im Stillen vollzogen“ habe. Auch in Fragen der Geburtenregelung „entsprachen große Teile selbst der kirchentreuen Katholiken nicht mehr den Idealen ihrer Kirche“.⁵⁸

Während die zölibatäre Priesterkirche und mancher Vorzeigekatholik weiterhin an den kirchlichen Eheidealen festhielten, sah die gelebte Sexualität der Katholikinnen und Katholiken also erheblich anders aus. Hinter der gewandelten Einstellung zu Fragen der Sexualität und des Ehelebens lagen tiefgreifende gesellschaftliche Verschiebungen, die gemeinhin auf die Formel des Niedergangs des ‚katholischen Mili-

⁵² Herzog, Politisierung (wie Anm. 10), 91.

⁵³ Rölli-Alkemper, Familie (wie Anm. 7), 207.

⁵⁴ Ebd., 209.

⁵⁵ Ebd., 212.

⁵⁶ Ebd., 195.

⁵⁷ N.N., Das Intime: Ergebnis und Umfrage über Liebe und Ehe, in: Stern, 24.11.1963, 42-42, 143-147. Zu dieser Zeit war die empfängnisverhütende ‚Pille‘ allerdings erst seit kurzem auf dem Markt und setzte sich auch nur langsam durch. Noch im Jahr 1966 lag der Anteil der westdeutschen Frauen insgesamt, die die Pille benutzten, bei etwa 5 % (siehe: *Eva-Maria Silies*, Liebe, Lust und Last. Die Pille als weibliche Generationserfahrung in der Bundesrepublik 1960–1980. Göttingen 2010, 103). Laut einer Umfrage aus dem Jahr 1968 gaben 13% der befragten katholischen Kirchgängerinnen und Kirchgänger an, auch nach dem Erscheinen von *Humanae Vitae* die ‚Pille‘ benutzt zu haben; 24% gaben an, weiterhin andere ‚künstliche Verhütungsmittel‘ zu benutzen; die Zahl derjenigen, die weder vor der Veröffentlichung der Enzyklika noch danach irgendeine ‚künstlichen Verhütungsmittel‘ eingenommen hatten, lag hingegen immer noch recht hoch bei 55% (wobei in dieser Zahl auch jene eingeschlossen sind, die entweder die Kalendermethode benutzten oder schlicht durch ‚Vorsicht‘ verhüteten (ebd., 112)).

⁵⁸ Rölli-Alkemper, Familie (wie Anm. 7), 215.

eus‘ gebracht werden.⁵⁹ Dass die großen Bevölkerungsverschiebungen der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit, der Erfolg der interkonfessionellen Christdemokratie sowie das einsetzende Wirtschaftswachstum einschließlich des kleinfamiliären *consumerism* der 1950er Jahre (samt der neuen von Automobil und Fernsehgerät bereitgestellten Freizeitmöglichkeiten) zum langsamen ‚Abschied vom Milieu‘ geführt haben, ist bekannt und muss hier nicht weiter ausgeführt werden.⁶⁰ Zu den wirtschaftlich-sozialen Modernisierungsschüben während der ersten Nachkriegsjahrzehnte gesellte sich in den ‚langen 1960er Jahren‘ zudem ein normativer Einstellungswandel, der sich nicht zuletzt in einem veränderten diskursiven Verhalten der westdeutschen Bevölkerung – einschließlich des katholischen Segments – kenntlich machte. Dieser Wandel der Mentalität war keineswegs nur ein Epiphänomen des sozialstrukturellen Transformationsprozesses, sondern selbst eine wichtige Ursache dafür, dass große Teile des westdeutschen Katholizismus nach der Veröffentlichung von *Humanae Vitae* dem Papst die Gefolgschaft verweigerten.

2. ‚Ehenot‘ und ‚Autoritätskrise‘. Zum Wandel des Diskussionsverhaltens im westdeutschen Katholizismus der 1950er und 1960er Jahre

Die Geschichte der ersten Jahrzehnte der Bundesrepublik werden gemeinhin als Erfolgsgeschichte geschrieben. Dies gilt nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht, sondern ganz grundsätzlich im Hinblick auf die „Liberalisierung“ und „Westernisierung“ der Gesellschaft und der politischen Kultur in Westdeutschland von den 1950er bis in die 1970er Jahre.⁶¹ Ein wichtiger Bestandteil der fundamentalpolitischen Wandlungsprozesse, die den „langen Weg nach Westen“⁶² begleiteten, war die Ausbildung einer kritischen Öffentlichkeit, die sich zunehmend vom konfliktscheuen Konsensjournalismus der frühen Jahre befreite und die Medien als kritische Instanz und vierte Gewalt in der politischen Kultur der Bundesrepublik verankerte.⁶³ „Schon in den frühen

⁵⁹ Zu den vielgestaltigen Debatten zum ‚katholischen Milieu‘ in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert siehe: *Andreas Henkelmann*, Vom Milieu zur geteilten Geschichte? Thesen zur aktuellen Geschichtsschreibung des religiösen Feldes in Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts, in: *Historisches Jahrbuch* 138, 2018, 420–448.

⁶⁰ Siehe *Wilhelm Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980. Paderborn 1997; *Thomas Großbölting*, Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

⁶¹ *Ulrich Herbert*, Liberalisierung als Lernprozeß. Die Bundesrepublik Deutschland in der deutschen Geschichte – eine Skizze, in: ders., (Hrsg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980*. Göttingen 2002, 7–49; *Anselm Doering-Manteuffel*, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*. Göttingen 1999.

⁶² *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*, 2 Bde. München 2000.

⁶³ *Christina von Hodenberg*, *Konsens und Krise. Eine Geschichte der westdeutschen Medienöffentlichkeit, 1945 bis 1973*. Göttingen 2006. Im Hinblick auf die Berichterstattung über die Kirchen siehe: *Nicolai Hannig*, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*. Göttingen 2010.

50er Jahren“, so urteilen Axel Schildt und Detlef Siegfried, „begann die Wandlung der westdeutschen Gesellschaft zu einer diskutierenden Öffentlichkeit“, angefangen bei entsprechenden Reeducation-Programmen U.S.-amerikanischer Prägung über neue Rundfunk- und Fernsehformate – man denke nur an den legendären „Internationalen Frühschoppen“ Werner Höfers – bis hin zur späteren philosophischen Diskursethik eines Jürgen Habermas.⁶⁴

Die neue ‚Diskussionslust‘ der Deutschen machte auch vor der Intimsphäre nicht halt. Als Mitte der 1950er Jahre die deutschen Übersetzungen der beiden Bände des sogenannten Kinsey-Reports erschienen, in denen der Sexualforscher Alfred C. Kinsey seine Untersuchungsergebnisse über das Sexualverhalten der U.S.-amerikanischen Bevölkerung darlegte, griffen die deutschen Zeitungen und Illustrierten das Thema begierig auf.⁶⁵ Da Kinsey über Homo- und Bisexualität, Masturbation und Orgasmen schrieb, gerieten auf einmal Themen und Begriffe in die mediale Öffentlichkeit, über die man zuvor lieber geschwiegen hatte: Die *Bild-Zeitung* und das *Hamburger Abendblatt*, *Quick* und *Stern*, aber auch der *Spiegel* und die *Süddeutsche Zeitung* berichteten ausführlich über Kinseys Ergebnisse, denn schon damals galt: ‚Sex sells‘, ganz zu schweigen vom Bemühen der zeitgenössischen Ratgeberliteratur, das Thema zwischen kleinbürgerlicher Schlüpfrigkeit und sachgemäßer Aufklärung zum Gespräch zwischen Jugendlichen und Eheleuten zu machen.⁶⁶ Der ‚ausdiskutierte Orgasmus‘ der sexuellen Revolution der späten 1960er und 1970er Jahre war insofern nicht erst ein Produkt langer studentischer WG-Abende, sondern auch das Ergebnis eines langwierigen, die diskursiven Grenzen verschiebenden Vorlaufs in Medien, Ratgeber- und Expertenliteratur, der bereits in den 1950er Jahren eingesetzt hatte.⁶⁷

Von kirchlich-konservativer Seite bemühte man sich freilich, die neue sprachliche Freizügigkeit und die wertneutrale Haltung der empirischen Sexualforschung einzu-

⁶⁴ Axel Schildt/Detlef Siegfried, *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik – 1945 bis zur Gegenwart*. München 2009, 151; Nina Verheyen, *Diskussionslust. Eine Kulturgeschichte des „besseren Arguments“ in Westdeutschland*. Göttingen 2010.

⁶⁵ Alfred C. Kinsey u.a., *Das sexuelle Verhalten der Frau*. Berlin/Frankfurt a.M. 1954; ders. u.a., *Das sexuelle Verhalten des Mannes*. Berlin/Frankfurt a. M. 1955; vgl. dazu Sybille Steinbacher, *Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik*. München 2011, 166–190.

⁶⁶ Aus der populären Ratgeberliteratur siehe nur die mehrbändige Reihe *Weltmacht Sex-Appeal*, deren erster Band ein Liebes-, Lehr- und Lesebuch für schwache Stunden war: Alexander Barrantay, *Lieben – aber wie?* München 1957. Das Buch verkaufte sich bis 1962 über eine halbe Million Mal und belegte damit den Platz drei der Sachbuch-Bestsellerliste der Adenauer-Ära (Was wird gelesen?, in: *Der Spiegel*, 18.4.1962, 86); siehe Jörg Magentau, *Bestseller. Bücher, die wir liebten – und was sie über uns verraten*. Hamburg 2018, 115.

⁶⁷ Nina Verheyen, *Der ausdiskutierte Orgasmus. Beziehungsgespräche als kommunikative Praxis in der Geschichte des Intimen seit den 1960er Jahren*, in: Peter-Paul Bänziger/Magdalena Beljan/Franz X. Eder/ Pascal Eitler (Hrsg.), *Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*. Bielefeld 2015, 181–197.

dämmen. Kein geringerer als Helmut Schelsky war hier erneut an vorderster Front tätig und schrieb gegen Kinseys Ergebnisse an. Seine Wertschätzung der Familie als Stabilitätsrest in einer sich wandelnden Gesellschaft war insofern auch ein Beitrag zur konservativen Abwehrstrategie gegen eine angeblich allzu permissive Moderne.⁶⁸ Auch die *Herder-Korrespondenz*, die noch vor der Veröffentlichung der deutschen Übersetzungen einen langen Bericht über Kinseys Methoden und Ergebnisse brachte, kam zu dem Schluss, dass hinter dem Werk das Bild einer „säkularisierten und enthumanisierten Welt“ aufscheine, das Buch also symptomatisch für einen voranschreitenden Prozess der „Auflösung“ sei.⁶⁹

Sexualität war aber sicherlich nicht das Thema Nummer 1 im binnenkatholischen Diskurs der 1950er und 1960er Jahre. Im Gegenteil: Vieles wurde, gerade in den Familien, aber auch in katholischen Eheratgebern totgeschwiegen oder spirituell vernebelt kommuniziert. Auf anderen Gebieten zeigte sich hingegen auch im katholischen Milieu seit den späten 1950er Jahren eine neue Aufgeschlossenheit für das Gespräch und die Diskussion. Die Katholikentage waren schon vor dem Zweiten Weltkrieg Orte der Begegnung und der Diskussion des deutschen Laienkatholizismus gewesen und diese Tradition wurde auch nach 1945 fortgesetzt.⁷⁰ Neu hinzu kamen die mehr als zwanzig katholischen Akademien, die zwischen 1945 und 1975 in Westdeutschland gegründet wurden und den Dialog, das Gespräch, die Begegnung von Kirche und Welt zur Maxime ihrer Bildungsarbeit erhoben.⁷¹ Von offiziöser Seite wurde das nicht immer nur positiv gesehen und moniert, dass die Akademien in Gefahr ständen, zur bloßen „Meinungsbörse“ zu werden oder zu Foren, auf denen das „unverbindliche Zerreden“ die Glaubenswahrheiten schwäche anstatt zu stärken.⁷² Dennoch: Die kritische Sicht auf eine mögliche Überbewertung des dialogischen Prinzips zeigte

⁶⁸ *Steinbacher*, *Sex* (wie Anm. 65), 221–229; siehe nur: *Helmut Schelsky*, Die Moral der Kinsey-Reporte. Mit einigen Nachbemerkenungen von Albert Mirgeler, in: *Wort und Wahrheit*. Monatsschrift für Religion und Kultur 9, 1954, 421–435.

⁶⁹ *N.N.*, Der Kinsey-Bericht, in: *Herder-Korrespondenz* 8, 1953/54, 475–482, hier: 482. Dabei war der Artikel erstaunlich nüchtern verfasst, Kinseys Verdienste als Wissenschaftler wurden anerkannt und man war durchaus bereit, sich auf eine sachliche Kritik seiner Ergebnisse einzulassen. Was das katholische Nachrichtenblatt störte, war allerdings nicht nur das voyeuristische Interesse, was durch die Sexualforschung angeblich bedient wurde, sondern auch und vor allem Kinseys relativistische Sicht auf den Orgasmus, ganz gleich ob dieser durch Masturbation oder im ehelichen Verkehr erreicht wurde. Dieses funktional-biologistische Verständnis von Sexualität war mit dem personalistischen Eheverständnis selbst reformorientierter Katholiken der damaligen Zeit kaum in Übereinstimmung zu bringen. Was katholische Ehefachleute als ‚Gattenliebe‘ predigten, ließ sich nicht auf Orgasmustechnik reduzieren.

⁷⁰ *Christoph Kösters/Hans Maier/Frank Kleinhagenbrock* (Hrsg.), *Profil und Prägung. Historische Perspektiven auf 100 deutsche Katholikentage*. Paderborn 2017.

⁷¹ Siehe *Oliver Schütz*, *Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975*. Paderborn 2004; *Thomas Mittmann*, *Moderne Formen der Kommunikation zwischen „Kirche“ und „Welt“*. Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesrepublik in evangelischen und katholischen Akademien, in: *Frank Bösch/Lucian Hölscher* (Hrsg.), *Kirchen – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945*. Göttingen 2009, 216–246.

⁷² Zit. n. *Schütz*, *Begegnung* (wie Anm. 71), 577.

letztlich nur dessen Erfolg: Ob es um die Atombewaffnung der Bundeswehr,⁷³ das neue Grundsatzprogramm der SPD⁷⁴ oder – einige Jahre später – um die Rolle der katholischen Kirche im Dritten Reich⁷⁵ ging: Die Katholiken hatten inzwischen das Fragen und Diskutieren gelernt.⁷⁶

Dass es überhaupt zu dieser Hinwendung zur argumentativen Praxis innerhalb des deutschen Laienkatholizismus kam, hatte wiederum viel mit der fundamentalpolitischen Mobilisierung der katholischen Bevölkerung im Schulkampf der ersten Nachkriegsjahre zu tun. Schon damals war den kirchlichen Akteuren klar, dass nur dann Aussicht auf Erfolg für die eigene Position bestand, wenn die Gläubigen sich diese zu eigen machten und für diese argumentativ einzutreten in der Lage waren: In einem internen Mitteilungsblatt des Diözesankomitees der Katholikenausschüsse in der Erzdiözese Köln war beispielsweise bereits 1948 zu lesen, dass die schulpolitischen Leitsätze der deutschen Bischöfe „von allen Mitgliedern klar erkannt, in ihrer Begründung gesehen und mutig vertreten werden“ müssten.⁷⁷ Die Gläubigen, so hieß es dann an gleicher Stelle im Jahr darauf, müssten „lernen, zu diskutieren, ihren Standpunkt zu verteidigen, auf Einwürfe zu antworten. [...] Wenn wir das öffentliche Leben beeinflussen wollen, dann nicht nur durch Forderungen und Verhandlungen, sondern wir müssen an der Gestaltung des öffentlichen Lebens selbst teilnehmen, uns einschalten [...]“⁷⁸

In ihrem Kampf ums ‚Elternrecht‘ hatten die Bischöfe die Eltern gewissermaßen ‚empowert‘, ihren Standpunkt gegenüber Parteien und öffentlichen Behörden diskursiv zu verteidigen. Womit sie damals sicherlich nicht gerechnet hatten, war die Tatsache, dass zunehmend auch ‚Elternrechte‘ in der Kirche beziehungsweise gegenüber den kirchlichen Autoritäten eingefordert wurden. So richtete der Katholische Deutsche Frauenbund bereits im Oktober 1949 ohne Absprache mit den Bischöfen einen eigenen Arbeitskreis zu Fragen der anstehenden Ehe- und Familienrechtsreform ein, der sich mit dem väterlichen Stichtentscheid durchaus kritisch auseinandersetzte

⁷³ Daniel Gerster, *Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*. Frankfurt a. M. 2012, 56–76.

⁷⁴ Klaus Große Kracht, *Die Stunde der Laien?, Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1969*. Paderborn 2016, 376–380.

⁷⁵ Mark Edward Ruff, *The Battle for the Catholic Past in Germany 1945–1980*. Cambridge 2018, 86–120, 153–192.

⁷⁶ Thomas Großbölting, *Als Laien und Genossen das Fragen lernten. Neue Formen institutioneller Öffentlichkeit im Katholizismus und in der Arbeiterbewegung der sechziger Jahre*, in: Matthias Frese/Julia Paulus/Karl Teppe (Hrsg.), *Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch: Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik*. Paderborn 2003, 14–179, hier bes.: 158f.

⁷⁷ Wilhelm Böhler, *Zur Arbeit der Schulausschüsse innerhalb der Katholikenausschüsse*, in: *Mitteilungen des Diözesankomitees der Erzdiözese Köln*, H. 2, März 1948, 1f.

⁷⁸ *Katholikenausschüsse und Verbände*, in: ebd., H. 6, Juni 1949, 3f. Zum Kontext dieser fundamentalpolitischen Mobilisierungsstrategien siehe *Große Kracht, Stunde* (wie Anm. 74), 311–326.

und sich und für eine Gleichberechtigung von Vater und Mutter aussprach.⁷⁹ Aber auch außerhalb des Frauenbundes, im lokalen Kontext der Pfarreien, organisierten sich katholische Frauen und begannen, miteinander über ihre Rolle in Familie, Beruf und Gesellschaft ins Gespräch zu kommen, so vor allem innerhalb der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften, die sich 1951 zu einem Zentralverband und 1968 schließlich zur Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands zusammenschlossen.⁸⁰ Die Wirkung der Gesprächskreise – oder wie sie damals genannt wurden: ‚Heimabende‘ – der Frauen vor Ort sollte nicht unterschätzt werden, denn diese dienten nicht nur der frommen Erbauung und dem geselligen Zusammensein, sondern bildeten auch einen Ort zur Artikulation persönlicher Erfahrungen und Wünsche in Familie, Nachbarschaft und Gemeinde.⁸¹ Das Verbandsorgan – die bis heute erscheinende Zeitschrift *Frau und Mutter* – bemühte sich zumindest, das Ethos des Dialogs und der Offenheit zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, aber auch der Frauen untereinander zu fördern: „Ein Gespräch, das diesen Namen wirklich verdient, ist mehr als leeres Gerede: Es geht darin um eine bestimmte Sache, jeder kommt zu Wort, und es steuert auf ein vernünftiges Ergebnis hin, zu dem beide beitragen und hinter dem beide stehen“, so war beispielsweise 1960 in der Zeitschrift zu lesen.⁸² Für Marianne Dirks, die Präsidentin des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften und Ehefrau des bekannten (links-)katholischen Publizisten Walter Dirks, bestand die Bildungsaufgabe der Frauen- und Müttergemeinschaften daher auch nicht zuletzt darin, „unseren Frauen Hilfen zu geben, mündige, innerlich freie, christliche Frauen zu werden, was natürlich nicht von heute auf morgen zu leisten ist, aber Schritt für Schritt, im liebevollen Hinführen im Gespräch, all-

⁷⁹ Aufgrund geschickten Taktierens konservativer und amtskirchlicher Kräfte konnte sich diese Haltung zur damaligen Zeit allerdings nicht als Gesamtlinie des Verbandes durchsetzen; siehe: *Rölli-Alkemper*, Familie (wie Anm. 7), 539–545; *Regina Illemann*, Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund. Paderborn 2016, 157–163.

⁸⁰ Zur nicht immer einfachen Beziehung von Frauenbund und Zentralverband siehe *Illemann*, Frauenbewegung (wie Anm. 79), 95–110; des Weiteren: *Andreas Henkelmann*, „Die christlichen Frauen müßten jetzt ihre Aufgabe im politischen Leben erkennen“ – Konfession, politische Partizipation und Geschlecht am Beispiel des Katholischen Deutschen Frauenbundes in Münster, in: *Westfälische Forschungen* 60, 2010, 455–490, hier bes.: 472–476.

⁸¹ In der Zeitschrift für die Leiterinnen der Frauen- und Müttergemeinschaften wurde auf Werkmappen der Verbandsleitung mit Anregungen für die Abhaltung der Gemeinschaftstreffen hingewiesen, darunter auch eine „Handreichung“ zu „Methoden der Gruppenarbeit“, mit folgendem Kommentar: „Das Bildungsziel einer Gemeinschaft kann nur erreicht werden durch eine rege geistige Mitarbeit der Mitglieder. Man eignet sich nur wirklich an, was man selbst mit erarbeitet hat. Hier werden Wege gezeigt, wie das geschehen kann: Lehrgespräch, Rundgespräch, Referat mit Diskussion, Diskussion in kleinen Gruppen, Erinnerungsgespräch usw.“ (*N.N.*, Eine Hilfe für die Mitarbeiterinnen: „Lebendige Frauengemeinschaft“, in: *Die Mitarbeiterin. Werkheft für die Frauenseelsorge* 11, 1959, 128).

⁸² *N.N.*, Gespräch in der Ehe, in: *Frau und Mutter* 43, H. 1, 1960, 4f.; siehe auch: *Walter Dirks*, Das Gespräch. Eine Gabe der Gemeinschaft, eine Aufgabe der Bildung, in: *Die Mitarbeiterin. Werkheft für die Frauenseelsorge* 15, 1963/64, 12–14.

mählich erreicht werden kann“.⁸³ Für Dirks bedeutete das aber auch, „alle Fragen und Probleme aufzugreifen, die eine Frau in ihrem Aufgabenbereich als Ehefrau und Mutter oder als berufstätige Frau beschäftigen“, und dies beinhaltete für sie auch „Fragen der praktischen Wirtschaftspolitik, die Verpflichtung zur politischen Information und Mitverantwortung“, wie sie 1954 in einer Rede darlegte.⁸⁴

Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht, dass *Frau und Mutter* bereits sehr früh über das angekündigte Zweite Vatikanische Konzil berichtete und ihre Leserinnen aufforderte, Vorschläge und Wünsche zu unterbreiten, was ihrer Meinung nach auf dem Konzil diskutiert werden sollte.⁸⁵ Unter den möglichen Themen, die Marianne Dirks und die Schriftleiterin der Zeitschrift, Anneliese Lissner, in ihren Artikeln ansprachen, fand sich auch die „Ehenot unserer Tage“, verbunden mit der Bitte, „viele Frauen von unnötiger Gewissensbelastung“ zu befreien.⁸⁶ Dahinter verbarg sich nichts anderes als der Wunsch, die Kirche möge die Verurteilung künstlicher Empfängnisverhütung aufheben oder zumindest diese nicht mehr zum Gegenstand des Beichtgesprächs machen, zumal kein Geringerer als der Moraltheologe Bernhard Häring im gleichen Heft von *Frau und Mutter* für die Idee der ‚verantworteten Elternschaft‘ warb, also letztlich dafür, den Eltern die Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder zu überlassen.⁸⁷ Auch in den daraufhin bei der Zeitschrift eingehenden Zuschriften firmierte das Thema ‚Ehenot‘ neben Fragen der Liturgie und der kirchlichen Disziplin an durchaus prominenter Stelle: „Die furchtbare Gewissensnot vieler Ehen, die unnatürlichen und sündhaften Praktiken der Empfängnisverhütung, das dadurch Ausgeschlossenheit von den hl. Sakramenten sind tausendfach das Los der Verheirateten“, so klagte beispielsweise eine Leserin in ihrer Zuschrift und fuhr fort: „Die Geburtenregelung nach ‚Knaus-Ogino‘ zeigt sich nach dem Urteil erfahrener Gynäkologen (und nach eigenen Erfahrungen) immer weniger geeignet zur Lösung dieses

⁸³ *Marianne Dirks*, Die Bildungsarbeit in unseren Frauengemeinschaften, in: Die Mitarbeiterin. Werkheft für die Frauenseelsorge 11, 1959, 168–174, hier 170; zu Marianne Dirks siehe: *Katrin Großmann*, Zwischen den Fronten. Zum 100. Geburtstag von Marianne Dirks, in: *Stimmen der Zeit* 233, 2013, 511–530.

⁸⁴ Zit. nach *Henkelmann*, Frauen (wie Anm. 80), 472f. In diesem Sinne rühmte sich *Frau und Mutter* in einem Rückblick auf die ersten 10 Jahrgänge, ihre Leserinnen nicht nur Informationen zu Fragen der Erziehung und des kirchlichen Lebens geboten zu haben, sondern u.a. auch zu den Themen „Ostzone“, „Rentenreform“ sowie „Atomenergie und Technik“ (*Idamarie Stollmann*, 10 Jahre Frau und Mutter, in: *Frau und Mutter* 41, H.10, 1958, 146–148).

⁸⁵ *Marianne Dirks*, Große Dinge erwarten wir von diesem Konzil, in: *Frau und Mutter* 44, H. 4, 1961, 79–80; *Marianne Dirks/Anneliese Lissner*, Große Dinge erwarten wird von diesem Konzil II, in: *Frau und Mutter* 44, H. 5, 1961, 115; hierzu und zum Folgenden siehe *Regina Heyder*, „Erneuerung des christlichen Lebens“ – Vorschläge des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften Deutschlands (Mai 1961), in: *Regina Heyder/Gisela Muschiol* (Hrsg.), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil. Petitionen, Berichte, Fotografien*. Münster 2018, 76–90.

⁸⁶ *Dirks/Lissner*, Große Dinge II (wie Anm. 85), 115.

⁸⁷ *Bernhard Häring*, Verantwortete Elternschaft (Der Christ und die Ehe, V. Folge), in: *Frau und Mutter* 44, H. 5, 1961, 106f.; siehe auch ders., Wie viele Kinder kann man verantworten (Der Christ und die Ehe, VI. Folge), in: ebd., H. 6, 128f.

Problems [...]. – Wir hoffen auf ein wegweisendes Wort aus Rom“.⁸⁸ Eine andere Leserin schrieb: „Wir wünschen uns ein klares Wort über die natürliche und erlaubte Geburtenregelung und die Empfängnisverhütung. (Spricht man oft nicht zuviel von Todsünde?)“.⁸⁹ Und in wieder einer anderen Zuschrift bedankte sich eine Leserin, dass die Redaktion die Frage der Empfängnisverhütung offen angesprochen habe: „Ich kenne zahlreiche Ehepaare in meinem Bekanntenkreis, die ebenso aufatmeten, das Problem wenigstens genannt zu hören.“⁹⁰

In der Tat, die Umfrageaktion von *Frau und Mutter* gab ihren Leserinnen die Möglichkeit zur Artikulation ihrer eigenen emotional-seelischen Belastung angesichts einer autoritär von oben gesetzten repressiven Sexualmoral der kirchlichen Hierarchie. Dass der Weg zur „Kommunionbank“, so war in einer weiteren Zuschrift zu lesen, „letzten Endes nur über den Beichtstuhl führt“, gemeint war damit die Offenlegung ehelicher Sexualpraktiken vor dem Priester, sei eine „Konsequenz, die vor einer Heirat in ihrem Ausmaß nicht erkannt werden kann und das religiöse Leben einer Frau und Mutter in ihren besten, aktivsten Jahren überschattet und hemmt [...]“.⁹¹ Auch in der offiziellen, allerdings unveröffentlicht gebliebenen Eingabe des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften, die über Kardinal Frings an die Zentralkommission des Konzils weiter geleitet wurde, tauchte das Motiv der „Ehenot“ erneut auf, verbunden mit der „dringende[n] Bitte“, „viele Eheleute von unnötiger Gewissensbelastung zu befreien“.⁹² Denn, so heißt es hier, es sei „ein schweres Hindernis für ein Leben aus dem frohen Bewusstsein der Gotteskindschaft, wenn christliche Eheleute erfahren müssen, dass ihr Ringen und Mühen um den rechten, dem Willen Gottes für ihre Situation entsprechenden Weg in den Problemen der *ehelichen Moral* nicht mit den Forderungen und Erwartung mancher Seelsorger und mit deren Urteil im Beichtstuhl in Einklang zu bringen ist“.⁹³

In den Zuschriften der Leserinnen von *Frau und Mutter* und der Konzilseingabe der Frauen- und Müttergemeinschaften zeigt sich somit ein sowohl emotionen- wie religionsgeschichtlich bedeutsamer Befund: Kirchenverbundene katholische Frauen fanden Worte, um ihr Unbehagen an einer Beichtpraxis, die sie zur Offenlegung ihres sexuellen Verhaltens in der Ehe nötigte, auszudrücken. Das klerikal aufoktroierte bzw. kirchlich ansozialisierte Sündenbewusstsein, so scheint es, zeigte erste Risse: Worunter die Frauen litten, war anscheinend weniger das schlechte Gewissen, verbo-

⁸⁸ Marianne Dirks/Anneliese Lissner, Wünsche katholischer Frauen, Mütter und Ehepaare an das Ökumenische Konzil, in: Victor Schurr u.a., Konkrete Wünsche an das Konzil. Kevelaer 1961, 57–93, hier 83.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., 84.

⁹² Eingabe des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften für das Zweite Vatikanische Konzil, in: Heyder/Muschiol, Katholikinnen (wie Anm. 85), 101–109, hier: 107.

⁹³ Ebd., 106 [Herv. i. O.].

tene Mittel der Empfängnisverhütung benutzt zu haben, als vielmehr dieses gegenüber den Priestern einräumen zu müssen und dafür mit Schuldvorwürfen konfrontiert zu werden. Insofern war die seit den 1950er Jahren zunehmend zutage tretende ‚Beichtkrise‘, d.h. der Rückgang in der Inanspruchnahme des Bußsakraments, auch ein Zeichen des Mündigwerdens katholischer Laien – Männer wie Frauen – in Fragen der Sexualmoral.⁹⁴

Der Zentralverband der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften war nicht die einzige katholische Frauenorganisation in Deutschland, die sich im Vorfeld des Konzils mit einer eigenen Eingabe zu Wort meldete. Auch der Katholische Deutsche Frauenbund brachte Vorschläge zur Konzilsvorbereitung ein, die allerdings in Fragen der Ehemoral nicht ganz so deutlich ausfielen wie die Petition der Frauen- und Müttergemeinschaften.⁹⁵ Sehr klar kam das Unbehagen katholischer Frauen und Männer an der kirchlichen Haltung zu Fragen der Empfängnisverhütung hingegen in einer Umfrage zum Ausdruck, welche die Katholische Aktion in Bayern 1960/61 zum Thema „Was erwarten wir Laien vom Konzil[?]“ durchführte. Zum Themenbereich ‚Ehe und Familie‘ hieß es hier, dass 58% der befragten Katholikinnen und Katholiken mit der Praxis der Verkündigung und der Seelsorge im Hinblick auf die „eheliche Hingabe“ nicht zufrieden seien. In den Antworten auf diese Umfrage war zu lesen: „Die Eheprobleme werden in der Verkündigung stereotyp behandelt. Die Priester haben kaum Zugang zu den drängenden Problemen“. Eine weitere Antwort lautete: „Beim Sakrament der Ehe sind die Gatten kompetenter als der Priester, da die Gatten das Sakrament leben.“ Oder deutlicher ausgedrückt: „Wenige Geistliche bemühen sich, die meisten verschweigen[!] oder verkünden puren Unsinn, weil sie es nicht besser wissen.“⁹⁶

Unterstützung fanden die Anliegen der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften zudem bei der Katholischen Ärztarbeit Deutschlands, die sich im März 1965 an die Konzilsväter wandte und diese aufforderte, die traditionelle kirchliche Meinung zum Thema Empfängnisverhütung zu überdenken und zu revidieren. Denn die amtliche kirchliche Lehre erscheine für „viele treue und gewissenhafte Katholiken“ gegenwärtig nicht mehr „glaubhaft“, da sie nicht mit den Ergebnissen der modernen medizinischen und anthropologischen Forschung in Übereinstimmung zu bringen sei.⁹⁷ Eine bloße „Wiederholung der herrschenden Lehre“ würde „nicht de-

⁹⁴ Zur Beichtkrise seit Ende der 1950er Jahre siehe: *Alfons Fischer*, *Pastoral in Deutschland nach 1945*, Bd. 1: Die „Missionarische Bewegung“ 1945-1962, Würzburg 1985, 274–277.

⁹⁵ Konzilseingabe des Katholischen Deutschen Frauenbundes, in: Heyder/Muschiol, *Katholikinnen* (wie Anm. 85), 147–149. Hingegen wird das Motiv der „Ehenot“ sehr deutlich in einer eigenen Konzilseingabe des Bayerischen Landesverbandes des Katholischen Deutschen Frauenbundes (ebd., S. 168–171).

⁹⁶ Die Ergebnisse der Umfrage: „Was erwarten wir Laien vom Konzil“, bearb. und dargestellt von Hans Wagner, in: *Die Lebendige Zelle. Weg und Ziel katholischer Laienarbeit*, 1961, H. 5/6, 39f.

⁹⁷ Adresse der Katholischen Ärztarbeit Deutschlands im Katholischen Akademikerverband an die hochwürdigsten Konzilsväter des deutschen Sprachgebietes in der Frage der Geburtenregelung (März

ren Überzeugungskraft steigern, sondern eher die Gefahr eines weiteren Schwindens der kirchlichen Autorität nach sich ziehen“.⁹⁸ Da ihre Warnungen ungehört blieben, schrieben die katholischen Ärzte im Jahr darauf erneut nach Rom, diesmal an die Adresse der inzwischen eingesetzten päpstlichen Kommission zu Problemen der Bevölkerung und Empfängnisverhütung. Bezugnehmend auf das auch vom Konzil anerkannte Motiv der ‚verantworteten Elternschaft‘ monierten die Ärzte, dass eine solche mit den bisherigen, kirchlich erlaubten Methoden der Empfängnisverhütung nicht zu realisieren sei, sondern im Gegenteil geradezu eine „ausgesprochene Konzeptionsangst“ der Frauen zur Folge habe, „die sich im höchsten Grade negativ auf das eheliche Zusammenleben“ auswirke.⁹⁹ Die Schwierigkeiten „bei Aufrechterhaltung der überkommenen Interpretationen des moralischen Naturgesetzes“ würden zudem verschärft durch „das verständliche Unvermögen der Gläubigen, sich eine Auffassung der Ehe zu eigen zu machen“, welche die „Tatsachen moderner Biologie, Psychologie und Anthropologie“ ignoriere.¹⁰⁰

Die in der katholischen Ärztearbeit Deutschlands vereinigten Medizinerinnen und Mediziner sprachen damit sehr deutlich aus, worin das eigentliche Problem der traditionellen kirchlichen Haltung in Fragen der Empfängnisverhütung bestand: eine anachronistische naturrechtliche Argumentation, welche den in den 1960er Jahren etablierten Standards rationaler Diskursivität nicht mehr genügte. Abgelehnt wurde daher nicht nur die kirchliche Ehemoral, sondern der gesamte dahinter liegende Begründungszusammenhang, so dass es in der Kritik an der kirchliche Lehre auf diesem Gebiet tatsächlich um nichts weniger ging als um die ethisch-moralische Autorität des Papsttums schlechthin: „Die Unmöglichkeit für den modernen Laien, die herkömmliche Beweisführung einzusehen – nicht etwa bloß mangelnde Einsichtsbereitschaft –, begründet die gegenwärtige praktische Autoritätskrise des römischen Lehramtes in dieser Frage.“¹⁰¹

In der Tat hatte sich seit den späten 1950er Jahren nicht nur in Westdeutschland, sondern auch in anderen westlichen Gesellschaften ein grundsätzlicher Wandel im Hinblick auf die Akzeptanz von ‚Autorität‘ und ‚Tradition‘ vollzogen – ein Prozess, der gemeinhin auf den Begriff des ‚Wertewandels‘ gebracht wird. Nach den Untersuchungen des Soziologen Helmut Klages und anderer zeichnete sich dieser im Wesentlichen durch eine Verschiebung grundlegender Normen der Lebensführung aus:

1995), in: Franz Böckle/Carl Hohlenstein (Hrsg.), Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu „*Humanae vitae*“. Zürich 1968, 163–166, hier: 163.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Adresse der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands im Katholischen Akademikerverband an die Mitglieder der päpstlichen Kommission zum Studium der Probleme der Bevölkerung, der Familie und der Geburten (Mai 1966), in: ebd., 166–172, hier: 169.

¹⁰⁰ Ebd., 170.

¹⁰¹ Ebd., 171.

von „Pflicht- und Akzeptanzwerten“ hin zu „Selbstentfaltungswerten“.¹⁰² Mit anderen Worten: An die Stelle der stillen Hinnahme von gegebenen Autoritäten, denen zuvor noch mit Gehorsam und Unterordnung begegnet worden war, trat nun zunehmend die Betonung von ‚Selbstständigkeit‘ und ‚freier Wille‘ als normative Basiswerte. An diesem grundsätzlichen Wandel der ethisch-moralischen Einstellung partizipierte auch die katholische Bevölkerung: Nach einer von den deutschen Bischöfen zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in Auftrag gegebenen Untersuchung aus dem Jahr 1970 gaben auf die Frage, was für sie „wichtig“ sei, zwar 33% der befragten Katholikinnen und Katholiken „Sitte und Ordnung“ an, aber immerhin 22% nannten auch „überflüssige Autoritäten abbauen“; 45% waren zudem der Ansicht, dass es wichtig sei, „genug Selbstvertrauen“ zu besitzen und immerhin 42% sahen es für ihr Leben als wichtig an, dass „man sich als freier Mensch fühlen“ könne.¹⁰³

Mit den gewachsenen kirchlichen Autoritätsformen ließ sich der gegen Ende der 1960er Jahre deutlich wahrnehmbare Wertewandel nicht mehr in Übereinstimmung bringen. Auf die Frage „Auf welchen Gebieten haben Sie Schwierigkeiten mit den Auffassungen der (katholischen) Kirche?“ nannten die Katholikinnen und Katholiken in Westdeutschland im Rahmen einer Befragung durch das Allensbacher Institut für Demoskopie im Winter 1970/71 an erster Stelle „Empfängnisverhütung“ (45%), an zweiter Stelle die „Autorität des Papstes“ (33%) sowie an dritter Stelle „Sexualität“ (30%), wobei die Prozentangaben bei den 16-29 Jährigen zum Teil sogar um etwa 20% Prozentpunkte höher lagen. „Glaubensfragen“ und selbst die „Mitwirkung der Laien“ lagen demgegenüber weit abgeschlagen bei lediglich 19% bzw. 9%. Wer also auf Selbstbestimmung Wert legte – und damit war auch die Intimsphäre berührt –, musste mit den kirchlichen Führungsansprüchen in Fragen der Sexualmoral und Empfängnisverhütung in Konflikt geraten.¹⁰⁴ Ethisch-moralische Ansprüche an die Lebensführung des Einzelnen waren nunmehr begründungspflichtig und mussten für die Betroffenen nachvollziehbar sein; ein Verweis auf Tradition, Naturrecht und kirchliche Amtsautorität reichte in den 1960er Jahren jedenfalls nicht mehr aus, um die Gläubigen von der Richtigkeit der kirchlichen Lehre zu überzeugen. ‚Kritik‘ und ‚Selbstbestimmung‘ waren nunmehr die neuen Zauberwörter, mit denen nicht nur den politischen, sondern auch kirchlichen Autoritäten Einhalt geboten wurde.

¹⁰² *Helmut Klages*, Wertorientierung im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen. Frankfurt a. M. 1984; *Ronald Inglehart*, The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics. Princeton 1977; zur Wertewandel-Forschung in historischer Perspektive siehe: *Isabel Heinemann*, Wertewandel, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012, URL: <http://docupedia.de/zg/Wertewandel?oldid=125455>; *Bernhard Dietz/Christopher Neumaier/Andreas Rödder* (Hrsg.), Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren. München 2014.

¹⁰³ *Gerhard Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Freiburg 1972, 58f.

¹⁰⁴ Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1968–1973, hrsg. v. Elisabeth Noelle und Erich Peter Neumann, Institut für Demoskopie Allensbach. Allensbach 1974, 100.

3. Fazit: Zwischen ‚voice‘ und ‚exit‘. *Humanae Vitae* und die ‚religious crisis‘ der 1960er Jahre

Der öffentliche Protest, der allenthalben in der katholischen Welt nach der Veröffentlichung von *Humanae Vitae* zu vernehmen war, war also – zumindest in Westdeutschland – vorhersehbar und alles andere als eine Überraschung. Der katholische Aufruhr des Sommers 1968 war auch keineswegs nur ein konfessioneller Abklatsch des allgemeinen Protestklimas dieses Jahres. Vielmehr kulminierten in ihm zwei langfristige Transformationsprozesse der 1950er und 1960er Jahre: zum einen ein auch unter Katholiken gewandeltes Ehe- und Familienverständnis, das sich sowohl semantisch als auch praktisch – einschließlich der gelebten Sexualität – von der traditionellen kirchlichen Lehre immer mehr entfernt hatte, sowie zum anderen eine neue Diskursivität, die es ermöglichte, die eigenen Anliegen im Hinblick auf die kirchliche Ehemoral auch entsprechend zu artikulieren.

Beeindruckend ist dabei überhaupt die Bereitschaft – etwa der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften oder der katholischen Ärztarbeit Deutschlands – auf die kirchlichen Entscheidungsträger in Sachen lehramtlicher Moralverkündung zuzugehen, diesen mit eigenen Vorschlägen zu begegnen und sich damit letztlich ungefragt am innerkirchlichen Meinungsbildungsprozess zu beteiligen. Das *commitment* der deutschen Katholikinnen und Katholiken in dieser Angelegenheit war also relativ groß, wie die eingangs zitierte *Spiegel*-Umfrage von Ende 1967 belegt.¹⁰⁵ Die Gläubigen hofften auf ein befreiendes Wort ihrer Kirche und erkannten grundsätzlich an, dass Fragen der Empfängnisverhütung Gegenstand kirchlicher Meinungsbildung sein sollten. Deswegen mischten sie sich ein und umso größer war ihre Enttäuschung, als ihre Wünsche nicht berücksichtigt wurden.

Diese Enttäuschung mag auf katholischer Seite zur allgemeinen ‚religious crisis‘ der späten 1960er Jahre beigetragen haben, als viele Gläubige ihre Kirchen verließen.¹⁰⁶ Allein in Westdeutschland sanken zwischen 1968 und 1973 die Zahlen der regelmäßigen katholischen Gottesdienstbesucher um knapp ein Drittel.¹⁰⁷ Die Wende von den 1960er zu den 1970er Jahren stellte für den westdeutschen Katholizismus insofern eine entscheidende Schwellensituation dar, in der die Gläubigen im Grunde zwischen zwei Formen des Protestes wählten: *voice* oder *exit* – Widerspruch oder Abwanderung. Nach Albert O. Hirschman sind dies die beiden Grundtypen des Pro-

¹⁰⁵ Siehe oben, Anm. 1.

¹⁰⁶ *Hugh McLeod*, *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford 2007.

¹⁰⁷ *Karl Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg 1992, 53.

testverhaltens in Organisationen.¹⁰⁸ In den Auseinandersetzungen um *Humanae Vitae* scheint zunächst die *voice*-Strategie dominiert zu haben; als langfristiger Trend hat sich hingegen die *exit*-Option durchgesetzt, nicht nur, aber auch, weil die *voice* nicht gehört wurde.

¹⁰⁸ *Albert O. Hirschman*, *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmen, Organisationen und Staaten*. Tübingen 1974.