

# Die sechziger Jahre als kulturelle Umbruchszeit der Bundesrepublik Deutschland

von Benjamin Ziemann

Der Beitrag diskutiert den Wandel von Einstellungen bei Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er-Jahren. Dabei werden drei Themen fokussiert: Einstellungen zur Sexualität, die Pluralisierung von Debatten unter katholischen Studierenden und das zunehmende Interesse an einer soziologischen Beobachtung der sozialen „Wirklichkeit“. Zumindest in den beiden letzten Feldern zeichnete sich eine zunehmende Bereitschaft ab, die inhärente „Eigengesetzlichkeit“ säkularer Felder in der Gesellschaft anzuerkennen. Das lässt sich in einen Zusammenhang mit der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums stellen, welche die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ angesprochen hat.

Es ist beinahe ein Gemeinplatz der zeithistorischen Forschung geworden, die sechziger Jahre nicht von ihrem Ende her zu sehen, sondern von ihrem Beginn. Damit einher geht die These, dass die Revolte der 1968er alles andere als einen folgenreichen Aufbruch zu einer offeneren Gesellschaft und damit eine wichtige Zäsur in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland markiert. Nicht jeder Zeithistoriker würde das mit solcher Emphase formulieren, wie dies Hans-Ulrich Wehler im abschließenden Band seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte“ getan hat. Gewiss kein Freund neomarxistischer Ideen und romantischer Lebensreformexperimente, spricht Wehler hier mit scharfen Worten vom „Debakel“ und politischen Scheitern der 68er, die nicht zuletzt, so seine Meinung, mit ihrem unscharfen Gewaltverständnis das Abgleiten von Splittergruppen in den Terrorismus der RAF erleichtert hätten (Wehler 2008, 310–321). Im Gegensatz dazu erscheint die Dekade *vor* 1968 für Wehler umso mehr als eine der „folgenreichsten Erneuerungsperioden“ in der neueren deutschen Geschichte, in der Öffentlichkeit und Sozialkultur auf breiter Front „wach und in Bewegung“ waren und in der vielfältige Reformanstöße und Liberalisierungstendenzen „1968“ gewissermaßen vorarbeiteten, ja dessen Reformimpuls quasi von vornherein überflüssig machten (ebd., 311).

Selbst wenn viele Zeithistoriker differenzierter über die Bilanz von „1968“ urteilen, so stimmen doch die meisten von ihnen weitgehend darin überein, die Jahre von ca. 1958 bis 1973 insgesamt als „dynamische Zeiten“ zu interpretieren, als eine Phase des soziokulturellen Umbruchs, in der sich bereits in den fünfziger Jahren begonnene Modernisierungsprozesse beschleunigten und auf breiter Front durchsetzten (Schildt; Siegfried; Lammers 2000). Dieses Bild der sechziger Jahre als einer eminenten soziokulturellen Umbruchszeit macht sich an vielen Einzelbeobachtungen fest. Für die Herausbildung einer kritischen Öffentlichkeit etwa, die tradierte Normen in Frage stellte und staatliches Handeln einer Kontrolle von außen unterwarf, lässt sich auf die Kontroverse um das Buch des Hamburger Historikers Fritz Fischer „Griff nach der Weltmacht“ von 1961 verweisen, das traditionelle Geschichtsbilder hinterfragte. Ein anderes, oft genanntes Bei-

spiel ist die Spiegel-Affäre der Jahre 1962/63, in deren Gefolge eine wachsende Zahl von Medien und Beobachtern den obrigkeitlichen Stil der Polizeiaktion gegen das Hamburger Magazin kritisierte. Im Bereich der Jugendkultur lässt sich auf das Vordringen von neuen Formen der Popmusik und Freizeitgestaltung verweisen, die sich mit dem Import von Twist, Rock und Beat-Rhythmen aus den USA und Großbritannien vollzog. Unterstützt von speziellen Jugend- und Musikzeitschriften, gaben diese Elemente der Popkultur einem nonkonformistischen Lebensstil Raum, den im Zuge seiner massenkulturellen Verbreitung schließlich auch viele Angehörige älterer Generationen mehr oder minder widerwillig zu akzeptieren lernten (vgl. *Siegfried* 2006).

Vor dem Hintergrund dieser Befunde ist es mir hier vor allem darum zu tun, den Blick auf die Katholiken in der Bundesrepublik zu richten und zu fragen, ob und in welcher Form diese an solchen gesellschaftlichen Aufbrüchen in den sechziger Jahren teilgenommen haben. Dabei geht es nicht darum, die im Kern theologischen und kirchlichen Diskussionen des Zweiten Vatikanums kurzschlüssig auf den kulturellen Kontext in der Bundesrepublik zurückzuführen. Vielmehr hoffe ich, mit dem Blick auf einige ausgewählte Debatten einen möglichen Resonanzraum des Konzils unter den deutschen Katholiken zu erhellen. Auf drei Themen will ich dabei in knapper Form eingehen: auf Fragen der Sexualität, auf die katholischen Studenten und schließlich auf das soziologische Wissen um und über soziale Sachverhalte und die „Gesellschaft“ schlechthin.

## 1. Debatten um die sexuelle Revolution

Debatten über die Entwicklung der Sexualität in den sechziger Jahren werden gerne unter dem Rubrum der „sexuellen Revolution“ geführt. Das kann vieles heißen, etwa eine größere Permissivität im sexuellen Verhalten oder eine liberalere Einstellung zu sexuellen Bindungen außerhalb ehelicher Paarbeziehungen. „Sexuelle Revolution“ war auch ein Quellenbegriff der Zeit, denn im Jahr 1966 erschien die Neuauflage eines erstmals 1936 publizierten Buches von Wilhelm Reich unter diesem Titel. In diesem Text argumentierte der neomarxistische Theoretiker, dass die bürgerliche Gesellschaft auf der Unterdrückung sexueller Bedürfnisse basiere. Die Befreiung der Sexualität rückte damit in eine zentrale Position für die progressive Emanzipation der Individuen überhaupt, und mit dieser Schlussfolgerung avancierte der bis dahin weithin vergessene Wilhelm Reich zu einem der Kulturoren der antiautoritären Linken der sechziger und siebziger Jahre (vgl. *Schulz* 2003). Sozialhistoriker verweisen zumeist auf die Einführung der sogenannten Anti-Baby-Pille als wichtige Zäsur in der Geschichte der Sexualität. Diese habe im Zuge ihrer weiten Verbreitung zu einer tiefgreifenden Entkoppelung von Sexualität und Fortpflanzung geführt und es damit vielen Frauen erstmals ermöglicht, eigene Verantwortung nur für tatsächlich gewollte Schwangerschaften zu übernehmen (*Schildt* 2006, 36–38). Die Firma Schering brachte das Produkt unter dem Namen „Anovlar“ am 1. Juni 1961 auf den westdeutschen Markt. Der Vorstand der Firma hatte mit der Einführung des Medikaments gezögert, da nicht klar war, ob ein solches Präparat überhaupt Akzeptanz in der Öffentlichkeit finden würde. Als Schering die Pille auf den Markt brachte, wurde die kontrazeptive Wirkung nur am Rande erwähnt und das Präparat als ein Mittel zur Be-

hebung von Menstruationsstörungen verkauft. Ohnehin verschrieben die Ärzte es zunächst nur zur Anwendung durch verheiratete Frauen mit zwei oder mehr Kindern. Erst gegen Ende der sechziger Jahre signalisierten die Absatzzahlen eine weite Verbreitung, und wiesen Umfragen auf eine hohe Bekanntheit und weitreichende Akzeptanz des Präparats hin (Sieg 1996, 138–143).

Manches spricht also dafür, 1961 als eine wichtige Zäsur in der Liberalisierung des Umgangs mit Sexualität zu interpretieren, zumal im Lichte der Kontroversen um die Enzyklika „*Humane Vitae*“ von 1968 und die anschließende „Königsteiner Erklärung“ der deutschen Bischöfe vom August 1968. Zu bedenken ist allerdings auch, dass vor der Einführung der Pille bereits andere Kontrazeptiva und Verhütungsmethoden im Gebrauch waren, auch und gerade unter Katholikinnen und Katholiken. In der langen Dauer erweist sich der sogenannte „Pillenknicke“ ohnehin nur als weiterer Schritt im säkularen Rückgang der Geburtenrate, der bereits 1900 einsetzte und sich in den sechziger Jahren nur etwas beschleunigte (Wehler 2008, 35–38). So scheint es plausibel, dass die in Wien lehrende Zeithistorikerin Sybille Steinbacher eine Zäsur eher im Jahre 1953 bzw. 1954 ansetzt und davon spricht, dass sich hier eine „Zeitenwende im Umgang mit Sexualität“ angebahnt habe (Steinbacher 2011, 148). Was war geschehen? Diese „Zeitenwende“ verbindet sich mit dem Namen Alfred C. Kinsey, und im Jahr 1953 erschien der zweite Band seiner umfassenden Untersuchung des Sexualverhaltens der Amerikaner, „*Sexual Behavior in the Human Female*“, 1954 gefolgt von einer deutschen Übersetzung. Alfred C. Kinsey war von Haus aus eigentlich ein Zoologe, der sich vor allem mit taxonomischen Studien über Gallwespen beschäftigte. Seit 1938 hatte er eine groß angelegte Erhebung über das Sexualverhalten von Männern und Frauen durchgeführt, deren erster, die Männer betreffender Band in den USA bereits 1948 erschien. Kinseys Team hatte rund 12.000 Personen einer detaillierten Befragung unterzogen, die sich auf ein sehr breites Spektrum sexueller Praktiken bezog. Kinsey erfasste und quantifizierte nicht nur die Häufigkeit des vor-, außer- und ehelichen Geschlechtsverkehrs bei seinen Probanden, sondern auch Praktiken der Selbstbefriedigung, den Verkehr mit Prostituierten und mit gleichgeschlechtlichen Partnern. Das mit vielen Tabellen gespickte Werk erhob den selbstbewussten Anspruch, Fragen der Sexualerziehung erstmalig auf eine solide Faktenbasis zu stellen und deren Erörterung von normativen Fragen gänzlich abzukoppeln (Steinbacher 2011, 135–147).

Die epochale Wirkung von Kinsey in der Bundesrepublik basierte zum einen auf dem gewaltigen medialen Echo, das vor allem von diversen Illustrierten getragen wurde, die den Ergebnissen des Reports breiten Raum gaben. Viele dieser Berichte verbanden auf eigentümliche Weise die Wiedergabe der statistischen Daten in Tabellen mit Bildern nackter Haut, die direkt auf den Voyeurismus des kaufenden Publikums zielten. Mit dem Kinsey-Report war Sex zu einem Thema geworden, das die Massenpresse relativ unbefangen im Detail diskutieren konnte. Durch die populäre Darstellung von Kinseys Befunden zog, so hat Steinbacher eindrücklich formuliert, „die kulturelle Moderne unaufhaltsam in den öffentlichen Umgang mit Sexualität“ ein (Steinbacher 2011, 165–176, hier: 165).

Charakteristisch und wichtig für die epochale Bedeutung war – zweitens – die tiefgreifende Debatte über das Verhältnis von Norm und Realität und über das Verhältnis von Bindung und Bindungslosigkeit des Individuums, die im Gefolge von Kinsey am Beispiel der Sexualität einsetzte. Dass diese Debatte in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre eine antimoderne Stoßrichtung erhielt, in der Kinsey als Symbol einer kulturell defizienten amerikanischen Moderne erschien, ist das eine (Steinbacher 2011, 179–190). Wichtiger scheint mir, dass gerade die katholische Diskussion des Kinsey-Reports in der Bundesrepublik auch Elemente einer Modernitätskritik aufwies, die nicht mit pauschaler Ablehnung der Moderne gleichzusetzen ist und auf Ambivalenzen der im Gefolge Kinseys geführten Debatte um Sexualität aufmerksam machte. Gewiss, Georg Schückler zum Beispiel, der den 1927 gegründeten „Volkswartbund“ vertrat, der sich auch nach 1945 der „Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit“ widmete, verdammt den Bericht pauschal als eine sensationslüsterne Indiskretion. Ein Sample von katholischen Frauen, bei dem die Hälfte keine „Reue“ über ihren vorehelichen Verkehr empfand, konnte, so Schückler, schlichtweg nicht als „fromm katholisch“ gelten (Ziemann 2007, 144). Andere katholische Kritiker verwiesen auf das mechanistisch-biologistische Menschenbild von Kinsey, der alle verschiedenen Formen sexueller Aktivität auf das Ziel der Steigerung von Lust reduzierte und diese dann als „total sexual outlet“ in der Manier eines Buchhalters bilanzierte. Doch eine dritte Stoßrichtung der katholischen Kritik wies über solche Fragen hinaus. Sie kritisierte nicht nur die Tatsache, dass Kinsey wissenschaftliche Fakten gegen religiöse Normen ausspielte und jene zur Befreiung des Individuums von diesen benutzen wollte. Sie erkannte vielmehr scharfsichtig, dass Kinsey die Fakten selbst zu einer Norm erhob und seine auf statistischen Methoden basierende Darstellung damit ein Beispiel für „Szientismus“ war. Mit dieser szientistischen Grundhaltung trug Kinsey demnach nicht zu einer sexuellen Befreiung bei, sondern vertiefte vielmehr die Unterwerfung der Individuen unter die Macht einer mechanistisch konzipierten Wissenschaft, die sich die Klassifizierung selbst noch ihrer intimsten Verhaltensweisen anmaßte (Ziemann 2007, 142–146). Die Debatte um den Kinsey-Report ist also ein Beispiel für die Zurückhaltung der Katholiken gegenüber den Liberalisierungstendenzen in der Kultur der späten fünfziger und frühen sechziger Jahre, aber auch ein Beispiel dafür, dass Katholiken die Ambivalenzen einer solchen Liberalisierung frühzeitig thematisierten.

## 2. Umbrüche unter katholischen Studierenden

Als ein zweites Beispiel für soziokulturelle Veränderungen in den sechziger Jahren dienen hier Umbrüche und Erneuerungen im Bereich der katholischen Studierenden. Die lokal in den Studentengemeinden versammelten Studenten hatten sich bekanntlich 1947 zur Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE) zusammengeschlossen. Ein Ziel dieser Gründung war auch, die bisherige Zersplitterung in verschiedene Verbände wie CV und KV und damit zentrifugale Tendenzen zu vermeiden. Diese Verbände konstituierten sich über die Altakademiker allerdings dann doch bald wieder, und wurden nach einigen Querelen über die Form fortan als „Gemeinschaften“ auf lokaler Ebene auch in den Unterbau der KDSE berücksichtigt (Schmidtman 2006, 148–190). Auch in der KDSE er-

wies sich seit Ende der fünfziger Jahre – und nicht etwa erst seit „1968“ –, dass Katholiken in den kulturellen Umbruch der Zeit aktiv einbezogen waren. In schlaglichtartiger Zuspitzung zeigte sich dies im November 1960, als das erste Heft der neu aufgemachten Zeitschrift der KDSE erschien. Nicht nur der neue Name – „Initiative“ anstelle des bisherigen Titels „Einigung“ – war symptomatisch. Auch im Layout orientierte man sich nun deutlich an der linken Hamburger Studentenzeitung „konkret“, und anstelle bischöflicher Verlautbarungen wurden nun Themen wie die „Rassentrennung in den USA“ angegangen und die Stipendienpraxis des Cusanuswerks unter dem Titel „Glaube jetzt käuflich“ einer ätzenden Kritik unterzogen. Dass man „viel Kritik üben müsse“ und dabei auch das moralische Engagement nichtkatholischer Gruppen ernst nehmen solle, war auch eine der Kernthesen des Editorials (*Schmidtman* 2006, 192–202, hier: 199). Ich kann hier nicht im Detail auf die als „Fall Initiative“ bekannt gewordenen Konflikte im Gefolge dieses Editorials eingehen, die zur Absetzung der Redaktion durch Generalsekretär und Vorsitzenden der KDSE und zur Einsetzung von Rudolf Hammerschmidt als neuem Redakteur führten (vgl. ebd., 208–210).

Wichtiger als dieser in den Hochschulgemeinden noch geraume Zeit Wellen schlagende Konflikt sind die intellektuellen und kulturellen Umbrüche, die sich in seinem Gefolge unter katholischen Studenten sukzessive durchsetzten. Auf der einen Seite fanden Streit, Auseinandersetzung und Diskussion als offene Austragungsformen von Kontroversen und Konflikten innerhalb der katholischen Studentenschaft eine Anerkennung, die sie vorher so nicht gehabt hatten. Auf der anderen Seite setzte sich „Offenheit“ unter den Studenten als Schlüsselbegriff zur Selbstbeschreibung eines neuen, eben nicht mehr geschlossenen Katholizismus durch (*Schmidtman* 2006, 212). Das war, gerade 1960/1961, auch eine direkte Replik auf die Rede von Bernhard Hanssler, dem Geistlichen Direktor des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, auf einer Arbeitstagung in Ettal 1960. Hanssler hatte dort „Einheit“ und „Geschlossenheit“ als vorderste Aufgabe der Katholiken bezeichnet, wobei er diese „Einheit“ als eine aus der Offenbarung abgeleitete Forderung verstand (*Großmann* 1991, 157–169). Gegen diese Betonung des Blockdenkens setzten die Studenten ab 1960 auf einen Pluralismus, der eine rein theologische Wahrnehmung der Wirklichkeit überwinden wollte und vielmehr die „Sachgerechtigkeit“ bestimmter Positionen zum zentralen Maßstab erhob. „Sachgerechtigkeit“: mit diesem Begriff wurde die Differenz von säkularen Systemen wie Politik, Erziehung und Wissenschaft gegenüber der Religion als leitend anerkannt (*Schmidtman* 2006, 213f.). Nicht mehr jede gesellschaftspolitische Stellungnahme musste deshalb automatisch an der Messlatte einer als einheitlich verstandenen religiös-katholischen Position gemessen werden.

Gegenüber diesem seit 1960 schrittweise eingeführten Verständnis von Pluralismus bahnte sich dann allerdings eine neuerliche Wende im Gefolge der Studentenbewegung an, die im Würzburger „Schwerpunktprogramm“ der KDSE von 1971 ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluss fand. Denn dort war programmatisch angesprochen, dass „gesellschaftliche Veränderung als Verwirklichung christlichen Glaubens“ gesehen wurde. Und damit war auch das zunehmend radikale, vom Neomarxismus inspirierte politische Handeln der Studenten- und Hochschulgemeinden unmittelbar als eine Realisierung der

christlichen Heilsbotschaft konzipiert (*Schmidtman* 2006, 353–367, hier: 357). Das war eine Rethologisierung politischen Handelns im Zeichen einer emanzipatorischen Relektüre des Evangeliums, die den in den sechziger Jahren entstandenen Pluralismus im Zeichen einer radikalen Gesellschaftskritik überwinden wollte (vgl. *Ziemann* 2004, 371–376). Entdifferenzierung unter politisch progressiven Vorzeichen zur Beförderung sozialer und politischer Emanzipation war also das Ziel. Wie der Vorsitzende der KDSE, Klaus Lang, 1972 im Rückblick festhielt, verstanden die Mitarbeiter der KDSE dieses Ziel durchaus als Umsetzung der Konzilsbeschlüsse in einer für die Wohlstandsgesellschaft der Bundesrepublik angemessenen Form (zit. in: *Ziemann* 2004, 378f.).

### 3. Soziologie und das Wissen um das „Soziale“

Ich komme zum dritten Thema, dem Wissen um das Soziale und um „die“ Gesellschaft schlechthin. In den letzten zehn Jahren ist unter Historikern mehr und mehr deutlich geworden, welche große Rolle die Durchsetzung der Fachsoziologie und insbesondere der empirischen Sozialforschung in den fünfziger und sechziger Jahren für kulturelle Veränderungen im Selbstbild und der Selbstbeschreibung der westdeutschen Gesellschaft gehabt haben. Damit wurde vor allem eine bis dahin dominante Tradition pessimistischer Kulturkritik und utopischer Gemeinschaftshoffnungen seit den späten fünfziger Jahren nahezu schlagartig durch eine nüchterne Anerkennung der sozialen Realitäten der Industriegesellschaft abgelöst. Sozialromantisch-konservative Termini wie ‚Volk‘ und ‚Gemeinschaft‘ wurden nun durch den Begriff der ‚Gesellschaft‘ ersetzt, der das Versprechen der Einheit des Sozialen trug und beglaubigte (*Nolte* 2000, 208–234 und 318–350).

In den pastoralen und gesellschaftspolitischen Diskursen der Katholiken zeigt sich eine ganz ähnliche Hinwendung zu einem ebenso nüchternen wie differenzierten Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, das diese als Realität *sui generis* ernst nimmt. Diese Suche nach der sozialen Wirklichkeit begann bereits in den Jahren seit 1945, wie auf ebenso emphatische wie heute leicht erheiternde Weise ein „Testbogen zur Soziographie des Dorfes“ zum Ausdruck bringt, den die Arbeitsgemeinschaft für katholisches Landleben in den nordwestdeutschen Diözesen 1950 in Auftrag gab:

„Wir dürfen darum nicht stecken bleiben in gefühlsbetonter und deshalb romantischer Folkloristik, sondern müssen die gesamte Umwelt des Dorfmenschen nüchtern und wirklichkeitsgehorsam erheben, durchforschen – und dann erst deuten und beurteilen, um aus dem uns im Gewissen aufgegebenen Ziel des ‚omnia instaurare in Christo‘ zu einem brauchbaren Ansatz unserer Landvolkarbeit zu kommen. Nur was wirklich ist, ist wirksam. Wer Wirklichkeiten leugnet, leugnet Gott“ (zit. in: *Ziemann* 2003: 409).

Zu diesem Zeitpunkt, 1950, war das Programm einer Suche nach der Wirklichkeit noch ganz deutlich durch die Rechristianisierungshoffnungen der unmittelbaren Nachkriegszeit geprägt, wie der Verweis auf das von Papst Pius X. (1903–1914) geprägte Motto des „*omnia instaurare in Christo*“ andeutet. Doch recht bald schliffen sich solche Rechristianisierungshoffnungen ab, und im Kern blieb das Programm einer nüchternen

Durchleuchtung sozialer Strukturen als externer Grundlage pastoralen Handelns übrig. Dieses Programm verfolgte Joseph Höffner an seinem Münsteraner „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“ ebenso wie Norbert Greinacher als Leiter des 1958 zusammen mit dem neuen Bistum Essen gegründeten „Pastoralsoziologischen Instituts“ der Bistümer Paderborn und Essen. Doch nicht nur professionelle Pastoralsoziologen stellten sich die Aufgabe, die Eigenwertigkeit säkularer sozialer Strukturen unbefangen zu untersuchen. Ein solcher soziologisch informierter „Tatsachenblick“ auf die soziale Wirklichkeit setzte sich bald auch in den Seelsorgeämtern der Diözesen und bei vielen Seelsorgern durch, ohnehin bei den Orden, allen voran den Redemptoristen, und schließlich bei der KDSE und ihrer Zeitung, der „Initiative“ (Ziemann 2007, 87–130). Eher unausgesprochen blieb dabei zumeist, dass diese Hinwendung zur empirischen Sozialwissenschaft auch eine Abwendung von der neoscholastischen Naturrechtslehre und ihrer Kompetenz zur Deutung des Sozialen implizierte. Mit gewisser rhetorischer Übertreibung klagte der bekannte Vertreter der katholischen Soziallehre Gustav Gundlach SJ allerdings bereits 1961 in einem Brief an Heinrich Tenhumberg, den späteren Bischof von Münster, „die Soziallehre der Kirche stehe vor den Trümmern ihrer praktischen Geltung“, weil bei vielen Katholiken der „Wert der Soziallehre der Kirche zu Gunsten einer rein pastoralen Behandlung der Probleme gesellschaftlichen Lebens erschüttert“ worden sei (zit. in: Ziemann 2007, 84). Mit Papst Johannes XXIII. (1958–1963) und dem von ihm angekündigten Konzil sah Gundlach nun das Ende der ‚pianischen‘, mit großer Entschiedenheit auf dem übernatürlich-normativen Charakter der Verkündigung beharrenden Soziallehre gekommen.

Solche Fragen traten im Gefolge des Konzils dann weitgehend in den Hintergrund. Vielmehr galt es nun umso mehr, bei der Suche nach der Wirklichkeit auch die Einstellungen, Erwartungen und Hoffnungen der Gläubigen selbst in das Kalkül einzu beziehen, und zwar gerade dann, wenn es um die Frage der angemessenen Umsetzung der Konzilsdokumente in der deutschen Kirche ging. Dies war bekanntlich die Aufgabe der „Gemeinsamen Synode der Diözesen in der Bundesrepublik“, welche die Deutsche Bischofskonferenz im Februar 1969 ankündigte und die dann seit 1972 im Würzburger Kiliansdom tagte. Es entsprach nicht nur der im Gefolge des Konzils so zentralen Semantik des „Dialoges“, sondern auch und gerade der seit den fünfziger Jahren so intensiv betriebenen soziologischen „Suche nach der Wirklichkeit“, dass am Beginn und im Zentrum der Synodenvorbereitung eine Erhebung durch die empirische Sozialforschung stand: die sogenannte „Synodenumfrage“, eine Totalbefragung aller deutschen Katholiken über 16 Jahren mit einem maßgeblich vom Allensbacher Institut für Demoskopie entworfenen Fragebogen, die von einer demoskopischen Stichprobe und einer Umfrage unter Priestern begleitet wurde. Die empirische Erforschung der Erwartungen unter den Laien und Priestern war somit ein wichtiger Teil der Aneignung und Umsetzung des Konzils (Ziemann 2007, 151–186).

#### 4. Schluss

Dieser kurze Durchgang durch einige relevante Themen hat die These der neueren zeit-historischen Forschung bestätigt, dass „1968“ nicht am Anfang, sondern eher am Ende einer Dekade intensiven soziokulturellen Umbruchs stand, in der sich die westdeutsche

Gesellschaft hin zu einer offeneren und pluralistischen Form der Öffentlichkeit entwickelte. Mehr noch, und in unserem Zusammenhang gewiss wichtiger: Es zeigt sich, dass die westdeutschen Katholiken nicht nur passive Beobachter der sechziger Jahre als soziokultureller Umbruchszeit waren, sondern den damit einhergehenden Wandel auf wichtigen Feldern aktiv vorantrieben und sich auf die damit verbundenen Kontroversen inhaltlich einließen, unter den Studierenden der KDSE wie in der soziologisch informierten Suche nach der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Einen modernitätskritischen Akzent gab es dagegen in den öffentlichen Debatten über die Deutung der Sexualität.

Weitaus schwieriger ist es, einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen diesen soziokulturellen Umbrüchen und den Texten und dem Geist des Konzils herzustellen. Dies nicht zuletzt deshalb, weil jede Stellungnahme in dieser Richtung bereits ein Teil der komplexen Deutungs- und Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanums ist. Dennoch will ich zumindest einen Aspekt hervorheben, in welchem Aussagen des Konzils auf einen Resonanzraum unter westdeutschen Katholiken gerade deshalb treffen konnten, weil ähnliche Themen – wenn auch zumeist in anderer Terminologie – dort bereits seit Beginn der sechziger Jahre verhandelt wurden. Ich meine die Betonung der inhärenten „Sachgerechtigkeit“ von bestimmten Positionen unter den Studierenden der KDSE. Diese Position findet sich in ähnlicher Form auch in den Debatten der katholischen Sozialwissenschaftler und Pastoralsoziologen seit den späten fünfziger Jahren, wenn diese die „Eigengesetzlichkeit des Gesellschaftlichen“ – so der Pastoraltheologe Werner Schöllgen – als eine unhintergehbare Voraussetzung pastoralen Handelns reflektierten (zit. in: Ziemann 2007, 83; vgl. Breuer 2012). Darin zeigte sich eine Reflexion auf soziale Differenzierung als Bedingung der Inkulturierung des Glaubens, die in anderer Form auch die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ dort angesprochen hat, wo sie die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) als einen Aspekt der Schöpfungsordnung thematisiert. Die Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“ hat damit die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, also die immanente Eigengesetzlichkeit von Massenmedien, Sport, Politik, Erziehung und Wissenschaft etc. als eine fundamentale Bedingung und Herausforderung für die Chiffrierung und Tradierung des Glaubens erkannt und anerkannt (Klinger 1996). Westdeutsche Katholiken hatten für die Anerkennung dieser Herausforderung bereits vor und während des Konzils einen Resonanzraum geschaffen, indem sie sich von der Idee einer in sich geschlossenen katholischen Position zu allen Fragen des gesellschaftlichen Lebens verabschiedeten. Es war nur die radikale katholische Linke, die diesen Abschied im Gefolge von 1968 dann revidieren wollte.

Mehr noch als im Begriff der Pluralisierung und im Abbau hierarchischer Strukturen in der Kirche, so meine These, zeigt sich in der Anerkennung von funktionaler Differenzierung eine Verbindungslinie zwischen den soziokulturellen Umbrüchen unter den Katholiken der sechziger Jahre und dem Aufbruch des Zweiten Vatikanums zu einer Kirche, welche die „Fremdperspektiven“ der modernen Gesellschaft ernst nimmt (Klinger 1996, 184). Auf einem anderen Blatt steht die Frage, ob Kirche und Theologie in der Bundesrepublik diese vom Konzil selbst zentral gestellte Herausforderung der Inkulturierung des Glaubens durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft seit dem Ende des



Zweiten Vatikanums mit der gebotenen Offenheit und Intensität angenommen haben. Hier bleibt Skepsis geboten, eine Skepsis, die bereits im Zuge der Implementierung der Konzilsbeschlüsse in der westdeutschen Kirche Ende der sechziger Jahre zum Zuge kam. Im Kontext der Diskussion der Meinungsumfragen im Vorfeld der Würzburger Synode warnte Karl Lehmann 1969 – zu diesem Zeitpunkt Professor in Mainz – davor, dass man „trotz der dauernden Rede vom ‚Volk Gottes‘“ den „Willen der Gläubigen nicht genügend ernst“ nehme (zit. in: *Ziemann 2007*, 183). Dass war eine deutliche Warnung davor, dass selbst eine zentrale theologische Figur des Konzils bereits wenige Jahre nach dessen Ende zu einer Leerformel zu degradiert werden drohte.

## Literatur

- Breuer, M.* (2012): Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus, Wiesbaden.
- Fischer, F.* (1961): Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf.
- Großmann, T.* (1991): Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945–1970 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 56), Mainz.
- Kinsey, A. C.* (1953): Sexual Behavior in the Human Female, Philadelphia.
- Kinsey, A. C.* (1954): Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin u. a.
- Klinger, E.* (1996): Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: F.-X. Kaufmann; A. Zingerle (Hg.), Vaticanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn, 171–187.
- Nolte, P.* (2000): Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert, München.
- Reich, W.* (1966): Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen, Frankfurt am Main.
- Schildt, A.* (2006): Die Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland bis 1989/90 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 80), München.
- Schildt, A.; D. Siegfried; K. Lammers (Hg.)* (2000): Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 37), Hamburg.
- Schmidtman, C.* (2006): Katholische Studierende 1945–1973. Ein Beitrag zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, 102), Paderborn.
- Schulz, K.* (2003): 1968: Lesarten der „sexuellen Revolution“, in: M. Frese; J. Paulus; K. Teppe (Hg.), Demokratisierung und gesellschaftlicher Aufbruch. Die sechziger Jahre als Wendezeit der Bundesrepublik (Forschungen zur Regionalgeschichte 44), Paderborn, 121–133.
- Sieg, S.* (1996): „Anovlar“ – die erste europäische Pille. Zur Geschichte eines Medikaments, in: G. Staube; L. Vieth (Hg.), Die Pille. Von der Lust und von der Liebe, Reinbek, 131–144.
- Siegfried, D.* (2006): Time is on my Side. Konsum und Politik in der westdeutschen Jugendkultur der 60er Jahre (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 41), Göttingen.
- Steinbacher, S.* (2011): Wie der Sex nach Deutschland kam. Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik, München.
- Wehler, H.-U.* (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5: Bundesrepublik und DDR 1949–1990, München

- Ziemann, B.* (2003): Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Soziographie und soziale Schichtung im deutschen Katholizismus 1945–1970, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29, 409–440.
- Ziemann, B.* (2004): Zwischen sozialer Bewegung und Dienstleistung am Individuum. Katholiken und katholische Kirche im therapeutischen Jahrzehnt, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 44, 357–393.
- Ziemann, B.* (2007): *Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 175)*, Göttingen.

The article discusses changing attitudes among West German Catholics during the 1960s and their contribution towards a more pluralistic society. The focus is on three examples: attitudes towards sexuality, the pluralisation of debates among Catholic students and the increasing interest in sociological observations of social “reality”. At least in the two latter fields, we find an increasing readiness to acknowledge the inherent autonomy of secular fields of society. This can be interpreted in conjunction with the Pastoral Constitution of the Second Vatican Council and its acknowledgement of the “autonomy of secular realities”.