



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Die unreine Lust ist ein mörderisches Feuer ...“
Sexualität im katholischen Belehrungsdiskurs der 1870er
– 1930er Jahre im deutschsprachigen Raum

verfasst von / submitted by

Paul Horntrich

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium, UF Deutsch, UF Geschichte

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Franz X. Eder

Danksagung

Allen voran möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken, die mir das Studium ermöglicht und mich bei all meinen Interessen unterstützt und gefördert haben. Ohne Euch wäre diese Arbeit niemals zustande gekommen.

Besonderer Dank gebührt Herrn Univ. Prof. Dr. Franz X. Eder, der mich für das Forschungsfeld der Sexualitätsgeschichte begeistert und beim Verfassen dieser Arbeit unterstützt hat.

Danken möchte ich weiters meinem Studienkollegen und Freund Nikola Supukovic, für die vielen anregenden Gespräche über Geschichte, Philosophie, Gott und die Welt.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Historische Voraussetzungen	4
2.1. Die römisch-katholische Kirche im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert	4
2.2. Religions- und sozialgeschichtliche Aspekte	9
2.2.1. Zum Phänomen der Säkularisierung	9
2.2.2. Geschlechterverhältnisse	13
2.2.3. Zur These der Feminisierung der Religion	19
2.3. Ehe und Sexualität.....	22
2.3.1. Die Institution der Ehe	22
2.3.2. Die Sexualmoral des Katholizismus	26
2.4. Krise der Ehe	29
3. Diskursanalyse als Methode der Geschichtswissenschaft.....	35
3.1. Theoretische Grundlagen	35
3.2. Methodische Vorgehensweise	39
4. Die Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses	47
4.1. Allgemeines zum Quellenkorpus	47
4.2. „Wache, bete, fliehe“: Die Diskursivierung von Jungfräulichkeit und Keuschheit.....	49
4.2.1. Die Jungfrau als Subjekttyp	57
4.3. „Schweigen, Leiden, Lieben“: Die Ehe als Ort erlaubter Sexualität.....	61
4.3.1. Die Mutter als Subjekttyp	71
4.4. „Ein fiebriger, nimmersatter, von der Leidenschaft geschürter Tod ...“: Geburtenrückgang, Pronatalismus, Prostitution und Geschlechtskrankheiten.....	73
4.5. „Aufklärung muß immer Verklärung sein“: Katholische Positionen zur Sexualaufklärung.....	86
4.5.1. Die Frau als Vermittlerin von Sexualwissen.....	93
5. Zusammenfassung.....	95
6. Literatur- und Quellenverzeichnis.....	103
6.1. Literaturverzeichnis.....	103
6.2. Quellenverzeichnis	109
7. Anhang	111
8. Abstract	117

1. Einleitung

In den letzten Jahrzehnten hat sich eine reichhaltige Historiographie zur abendländischen Sexualitätsgeschichte entwickelt. Ein Meilenstein auf diesem Gebiet stellte Michel Foucaults erster Band zur Geschichte der Sexualität dar, der die sexualitätsgeschichtliche Forschung nachhaltig beeinflusste.¹ Seither hat sich die sexualitätsgeschichtliche Forschung ausdifferenziert und die verschiedensten Themen wurden bearbeitet. Besonders für das späte 19. und das 20. Jahrhundert liegt eine breite Palette an Untersuchungen vor. So wurden Themen wie Prostitution, Geschlechtskrankheiten, Homosexualität, der rechtliche Umgang mit Sexualität, die weibliche (sexuelle) Emanzipation oder das Aufkommen der Sexualwissenschaften beforscht.² Vor allem die für die westlichen Gesellschaften typische Verwissenschaftlichung des Umgangs mit der Sexualität war dabei stark von den Forschungen Michel Foucaults beeinflusst. Dies führte dazu, dass man gerade in den Wissenschaften den Urheber für unser modernes Verständnis von Sexualität erblickte. Der Stellenwert der Wissenschaften ist in diesem Zusammenhang zweifellos von großer Bedeutung. Der Fokus auf die letztlich elitären und fernab der Mehrheitsbevölkerung angesiedelten Diskurse der Wissenschaften verstellte jedoch den Blick auf jene Instanz, welche Sexualität schon lange vor dem Aufkommen der Sexualwissenschaften zum Thema gemacht hatte: Die Religion. Interessanterweise mangelt es gerade in diesem Bereich an Untersuchungen.³ Die vorliegende Arbeit soll daher ein erster Versuch sein, diese Lücke zu schließen.

Die Untersuchung will dem römisch-katholischen Umgang mit Sexualität mit den Mitteln der kritischen Diskursanalyse nachgehen. Diskursanalytische Untersuchungen erlauben neben Aussagen über die Wissensordnungen auch Fragen nach Subjektivierungsprozessen. In diesem Sinn soll auch die Untersuchung in zweierlei Hinsicht angelegt sein. So soll einerseits die Ordnung des katholischen Sexualwissens ergründet, andererseits soll auch die Frage gestellt

* Das kursivgesetzte Zitat im Titel der Arbeit stammt aus: ZWERGER, Johannes: Die schönste Tugend und das häßlichste Laster, 2. verb. Aufl., Graz: Selbstverlag des kathol. Preßvereins 1876, S. 90.

¹ Vgl. FOUCAULT, Michel: *Sexualität und Wahrheit. 1. Der Wille zum Wissen*, 18. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010. Die Französische Erstauflage erschien 1976.

² Einen guten Überblick über die bisherige sexualitätsgeschichtliche Forschung zum 19. und 20. Jahrhundert bieten BECCALOSS, Chiara und Ivan CROZIER: „Introduction: The Cultural History of Sexuality in the Nineteenth Century“, in: BECCALOSS, Chiara und Ivan CROZIER (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Age of Empire*, Oxford/New York: Berg 2011, S. 1–25; HEKMA, Gert: „Introduction“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Modern Age*, Oxford/New York: Berg 2011, S. 1–26.

³ Franz X. Eder und Matti Bunzl weisen explizit darauf hin, dass Forschungen zum Verhältnis von Sexualität und Religion im Allgemeinen und zum Katholizismus im Speziellen ein Desiderat der Forschung darstellen. Vgl. EDER, Franz X.: *Kultur der Begierde: eine Geschichte der Sexualität*, 2. erw. Aufl., München: Beck 2009, S. 26f.; BUNZL, Matti: „Desiderata for a History of Austrian Sexualities“, in: *Austrian History Yearbook* 38 (2007), S. 48–57, hier S. 53f.

werden, welche potentiellen Subjektpositionen sich davon ableiten ließen. Der Fokus auf den Zeitraum zwischen den 1870er und 1930er Jahren ist so gewählt, dass er den oben angesprochenen ersten Höhepunkt in der Verwissenschaftlichung im Umgang mit Sexualität umfasst. Die grundlegende Frage lautet also: Welches religiöse Wissen über Sexualität und welche religiösen sexuellen Subjekttypen existierten in jenem Zeitraum, von dem man bisher annahm, die Sexualwissenschaften seien die tonangebende Instanz in dieser Hinsicht gewesen? Wie versprachlichte der Katholizismus in derselben Zeit sein Wissen über Sexualität und distribuierte es an die Gläubigen? Um diese Fragen beantworten zu können, werden populäre und stark rezipierte Texte analysiert, die der Belehrung der Gläubigen in sexueller Hinsicht dienen sollten. Auch wenn die analysierten Texte durchaus heterogen sind, zeichnen sie sich doch durch ihren belehrenden Tonfall aus. Deshalb ist in weiterer Folge auch vom „katholischen Belehrungsdiskurs“ die Rede, der den Gegenstand der Analyse bilden soll. Geographisch ist die Untersuchung auf den deutschsprachigen Raum beschränkt.

Folgende Fragen und Thesen werden die Untersuchung dabei leiten: Welches Wissen über Sexualität gab es im katholischen Belehrungsdiskurs? Diese Frage geht mit einer These einher: Es existierte ein umfangreicher Wissensbestand über Sexualität, auch wenn er primär ‚negativ‘, d. h. als Verbot oder Tabu behandelt, anderweitig diskreditiert oder in den Bereich des ‚Unsagbaren‘ verschoben wurde. Die zweite forschungsleitende Frage lautet: Welche Identifikationsangebote bzw. Subjektpositionen gab es im Diskurs? Meine These hierzu lautet: Es bestanden einige genau definierte, favorisierte Identitätstypen, die als legitim bzw. hegemonial galten. Diese wurden in Abgrenzung zu anderen, ‚verbotenen‘ Identitätstypen konstruiert. Neben diesen zentralen forschungsleitenden Fragen und Thesen sollen noch weitere Fragen beantwortet und Thesen untersucht werden: Welche Wirkung hat die Sexualität laut Diskurs auf das Individuum und die Gesellschaft? Meine These hierzu besagt, dass sie als eine gefährliche Kraft angesehen wurde, die strikter Kontrolle bedürfe. Welchen Stellenwert darf Sexualität laut Diskurs im Leben des Einzelnen spielen? Welche Sexualität wird im Diskurs Männern, welche Frauen zugeschrieben? In Bezug auf diesen Sachverhalt sollen folgende Thesen überprüft werden: a) Weibliche Sexualität stellt im katholischen Belehrungsdiskurs ein größeres Problem dar als männliche Sexualität. Dies liegt wesentlich an der religiösen Überlieferung, gemäß derer die Sünde durch die Frau in die Welt gekommen sei und im Zuge der Fortpflanzung als Erbsünde von der Frau an die Nachkommen weitergegeben würde. b) Frauen werden in sexueller Hinsicht wesentlich über ihre Rolle als Mütter wahrgenommen und problematisiert. c) Sexualität ist für die Festlegung des Standes der Frau konstitutiv und problematisch: Sexualität vermittelt zwischen den beiden Idealtypen ‚Jungfrau‘ und ‚Mutter‘.

„Falsche“ Sexualität gefährdet die soziokulturelle Existenz der Frau daher wesentlich und mehr als die der Männer. Darüber hinaus soll danach gefragt werden, wie Geschlechterhierarchien mit Aussagen über Sexualität im Diskurs konstruiert und legitimiert wurden. Weiters werden Fragen in Bezug auf den Stellenwert des Körpers gestellt: Welche Rolle spielt der Körper laut Diskurs in der Sexualität? Meine These hierzu lautet: Die katholische Sexualmoral verlangt starke Körper- und Affektkontrolle und problematisiert dadurch den Körper. Ebenso soll danach gefragt werden, was laut Diskurs in Formen unerlaubter Sexualität mit dem Körper passiert? Die zwei letzten Fragen zielen auf die qualitative Gestaltung der Belehrungstexte ab. Mit welchen rhetorischen Strategien wurde das Sexualwissen vermittelt? Mit welchen Argumentationsmustern arbeitete der Diskurs?

Die Arbeit ist folgendermaßen gegliedert: Zunächst werden die historischen Voraussetzungen für den katholischen Belehrungsdiskurs diskutiert (Kapitel 2). Dabei wird auf die römisch-katholische Kirche im 19. Jahrhundert, auf religions- und sozialgeschichtliche Aspekte des Untersuchungszeitraumes, die Sexualmoral des Katholizismus und die sogenannte Krise der Ehe eingegangen. Danach wird die Methode der kritischen Diskursanalyse vorgestellt und für die Untersuchung adaptiert (Kapitel 3). Kapitel 4 ist der Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses gewidmet. Zum Schluss folgt eine Zusammenfassung der Analyseergebnisse und die Beantwortung und Diskussion der Forschungsfragen und Thesen (Kapitel 5), bevor die Arbeit mit dem Quellen- und Literaturverzeichnis schließt (Kapitel 6). Zur besseren Nachvollziehbarkeit der Analyse sind im Anhang einige Auszüge des Quellenmaterials enthalten (Kapitel 7).

2. Historische Voraussetzungen

2.1. Die römisch-katholische Kirche im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert

Seit der Aufklärung und der Französischen Revolution sah sich die römisch-katholische Kirche neuen Herausforderungen ausgesetzt, die sie das ganze 19. Jahrhundert hindurch begleiten sollten. Neue Ideologien wie Liberalismus, Rationalismus und Atheismus begannen, das bis dato geordnete Weltbild der Kirche massiv unter Druck zu setzen. Neben diesen neuen Weltanschauungen waren es vor allem auch die Folgen der zunehmenden Säkularisierung, welche die Kirche zwangen, Stellung zu beziehen. Der in zahlreichen Ländern Europas um sich greifende Nationalismus wurde ihr dabei ebenso zum Problem, wie die mancherorts bereits begonnene Trennung von Kirche und Staat. Gerade die Beziehung zu den Nationalstaaten, die sich im Laufe der Zeit mehr und mehr vom Einfluss der Kirche zu emanzipieren versuchten, avancierte zum Spielfeld, auf dem die Auseinandersetzung mit der Moderne ausgetragen wurde. Eine das Althergebrachte bewahrende, werte-konservative Politik der Kirche war dabei die Antwort auf eine sich schnell und massiv verändernde Welt, welche die eigene Weltdeutung und Ordnung zu überholen drohte. Einige dieser Entwicklungen werden im Folgenden skizziert.

Die politischen Umwälzungen im Ausgang der Französischen Revolution führten zunächst zu einer neuen politischen und rechtlichen Situation für die Kirche. Die Konfiskation zahlreicher Kirchengüter und die Abschaffung des Zehnten in den meisten europäischen Ländern machten die Kirche finanziell weitgehend abhängig vom Staat. Auch in rechtlicher Hinsicht wurde der Klerus Schritt für Schritt der staatlichen Gesetzgebung unterworfen.⁴

Neben diesen Veränderungen waren es bis zur Mitte des Jahrhunderts vor allem die europäischen Revolutionen von 1830 und 1848, die mit ihrem liberalen Impetus den Gegensatz zwischen katholischem und modernem Weltbild deutlich werden ließen. Vertreter des Liberalismus attackierten die Kirche jedoch nicht nur in Fragen der Weltanschauung, sondern richteten ihre Kritik auch auf den real existierenden Kirchenstaat unter der Herrschaft des Papstes. Für den Katholizismus setzte sich somit eine zweifache Entwicklung in Gang: Die von Rom aus gesteuerte supranationale Kirche verlor zwar zunehmend ihren realpolitischen Einfluss, parallel dazu konnte der Papst aber seine innerkirchliche Wirkkraft ausbauen. Dies führte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer immer weiter um sich greifenden Zentralisierungstendenz, die Rom massiv aufwertete und die nationalen Katholizismen immer näher zusammenrücken ließ.⁵

⁴ Vgl. BIHLMAYER, Karl: *Kirchengeschichte*, Bd. 3, 19., unveränd. Aufl., Paderborn: Schöningh 1987, S. 359.

⁵ Vgl. LILL, Rudolf: „Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet 1998, S. 76–94, hier S. 76.

Der zur zentralen Autorität aufgewertete Papst konnte in Ausübung seines Lehramtes somit zum Taktgeber des kirchlichen Antimodernismus werden, der die kirchenpolitische Entwicklung nach der Revolution von 1848 bestimmen sollte. Diese Entwicklung kann besonders gut anhand einiger Enzykliken und offizieller Schreiben verfolgt werden, mit Hilfe derer die offizielle Lehrmeinung zu den Fragen der Zeit kommuniziert wurde.

Als ein erster Schritt hin zu einem aufgewerteten Papsttum gilt die Bulle *Ineffabilis Deus* aus dem Jahr 1854, mit der das Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias verkündet wurde. Die Proklamation des Dogmas wirkte in zweifacher Hinsicht: Einerseits wurde es rasch rezipiert und führte zu einer neuen Welle marianischer Frömmigkeit, die für ein gesteigertes Gemeinschaftsgefühl unter den Katholiken verschiedenster Länder sorgte. Andererseits gilt die vom Papst ex cathedra vorgenommene Dogmatisierung als wichtige Etappe hin zu einer Stärkung des Papsttums, die schließlich 1870 in der Proklamation der Unfehlbarkeit des Papstes mündete.⁶

Exakt zehn Jahre danach, am Jahrestag des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis, wurde die Enzyklika *Quanta Cura* veröffentlicht, die als Paradebeispiel für den katholischen Antimodernismus zu gelten hat. Der Text schließt direkt an die ältere Enzyklika *Mirari Vos* an, in der Papst Gregor XVI. schon 1832 jegliche Form von Gewissens- und Religionsfreiheit vehement abgelehnt hatte.⁷ Mit *Quanta Cura* weitete Papst Pius IX. 1864 seine Anklage gegen die Moderne dann noch einmal erheblich aus. In der Enzyklika erfolgte eine deutliche Absage an moderne Weltanschauungen wie Liberalismus, Atheismus, Naturalismus und Sozialismus, die als Irrlehren verworfen wurden. Daneben wurden auch konkrete politische Entwicklungen verurteilt, wie beispielsweise die Trennung von Kirche und Staat, das Verbot kirchlicher Schulaufsicht oder die Zurückdrängung des Einflusses der Kirche auf Familie und Ehe. Besonders zurückgewiesen wurden einmal mehr Gewissens-, Meinungs- und auch Pressefreiheit. Für besondere Brisanz hatte weiters der der Enzyklika beigegebene sogenannte *Syllabus Errorum* gesorgt. Dabei handelte es sich um eine Liste, welche die modernen Irrtümer in achtzig einfachen Sätzen zusammenfasste und verurteilte. Die Enzyklika mitsamt dem Syllabus stellte daher, kurzum, eine Verurteilung der gesamten Moderne und ihrer leitenden Prinzipien dar. Unmissverständlich wurde auf die Inkompatibilität von Katholizismus und moderner Kultur hingewiesen.⁸

⁶ HORST, Ulrich: „Das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854)“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet 1998, S. 95–114, hier S. 111; LILL: *Ultramontanismus*, S. 90.

⁷ Vgl. LILL: *Ultramontanismus*, S. 91.

⁸ Vgl. WOLF, Hubert: „Der ‚Syllabus errorum‘ (1864) oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet 1998, S. 115–139; JEDIN, Hubert (Hrsg.): *Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart. Erster Halbband: Die Kirche zwischen*

Die Reaktionen darauf folgten prompt und fielen vernichtend aus. Demokraten, Liberale und alle anderen, die sich selbst als Teil der Moderne sahen, fühlten sich in ihren antikirchlichen Aversionen bestätigt. Aber auch in katholischen Kreisen lief die Rezeption nicht konfliktfrei ab. Vor allem liberale Katholiken, die eine Eingliederung der Kirche in die moderne Gesellschaft befürworteten, fühlten sich falsch verstanden und im Stich gelassen. Dadurch führte die innerkatholische Rezeption zu einer weiteren Homogenisierung der Gläubigen und Ausrichtung auf das römische Kirchenoberhaupt. Als guter Katholik war man fortan aufgerufen, die Prinzipien der Moderne abzulehnen; und dies tat man aus einer Papst- und Romtreue heraus, die Halt in unsicher gewordenen Zeiten versprach.⁹ Somit stellt die Enzyklika einen wichtigen Entwicklungsschritt hin zu einer dezidiert antimodern ausgerichteten katholischen Identität dar.

Eine weitere wichtige Etappe hin zu einer zentralisierten und römischen Kirche markiert das Jahr 1870. Nach einer drei Jahrhunderte langen Unterbrechung seit dem Tridentinum veranstaltete Pius IX. Ende 1869 erstmals wieder ein ökumenisches Konzil, das später als 1. Vatikanum bezeichnet wurde.¹⁰ Die innerkirchlich gesehen wichtigste Verlautbarung des Konzils war jene der Infallibilität, oder Unfehlbarkeit, des Papstes. Dies bedeutet, dass der Papst in seiner Funktion als Lehrer aller Christen eine Glaubens- oder Sittenfrage endgültig entscheiden kann. Unabhängig von theologischen Details hatte das Konzil weitreichende politische Symbolkraft. Es kann als Versuch der Kirche begriffen werden, den eigenen Platz in einer nachrevolutionären und zunehmend säkularen Gesellschaft zu finden. Nachdem Aufklärung und Revolution den alten Bezugspunkt eines von Gott geschaffenen Kosmos ebenso in Frage gestellt hatten, wie die Kohärenz der christlichen Gesellschaft, lautete die Antwort Rückbezug der Kirche auf sich selbst. Nur eine in sich geschlossene und sicher auftretende Kirche könne den nötigen Rückhalt in Zeiten demokratischer und liberaler Unwägbarkeit bieten, so der Tenor der katholischen Vordenker. In diesem Zusammenhang wird auch das Infallibilitätsdogma verständlich: Das kirchliche Lehramt müsse mit absoluter Sicherheit entscheiden können, ansonsten würde es sich nicht von den stets nur relativ gültigen Ideologien der Moderne unterscheiden.¹¹ In diesem Sinn wurden die Bestimmungen des Konzils bereits von einigen Zeitgenossen wahrgenommen und als wichtiger Schritt für die Gesunderhaltung der „Mutter Kirche“ verstanden. Die Unfehlbarkeit des Papstes mitsamt ihren Sicherheitsversprechen wurde daher von manchen geradezu als Gegendogma gegen 1789, das

Revolution und Restauration, Bd. VI/1, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985, S. 750–756; LILL: *Ultramontanismus*, S. 91; BIHLMAYER: *Kirchengeschichte*, S. 391.

⁹ Vgl. WOLF: *Syllabus Errorum*, S. 128–133.

¹⁰ Vgl. BIHLMAYER: *Kirchengeschichte*, S. 391–397; JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte VI/1*, S. 774–791.

¹¹ Vgl. SCHATZ, Klaus: „Das Erste Vatikanum“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet 1998, S. 140–162, hier S. 160.

als Chiffre der Moderne schlechthin zu gelten hatte, begrüßt.¹² Die reaktionäre Gesamtausrichtung der katholischen Kirche in dieser Phase ihrer Geschichte wird auch daran ersichtlich, dass das Unfehlbarkeitsdogma ideengeschichtlich von Joseph de Maistre, dem Meisterdenker der Gegenaufklärung, herrührt.¹³

Mit den Bestimmungen, die am 1. Vatikanum getroffen wurden, war eine Weichenstellung vorgenommen worden, welche die Position der Kirche zu Fragen der Zeit bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmen sollte. So kann die bewusst antimodern ausgerichtete Position der Kirche zumindest bis in die 1910er Jahre verfolgt werden. Unter dem Stichwort des „Modernismus“ bekämpfte sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts diverse Strömungen innerhalb der Theologie, die verdächtigt wurden, modernen Weltauffassungen wie dem Rationalismus, bisweilen auch der Evolutionstheorie, gefährlich nahe zu stehen. Um einer weiteren Ausbreitung dieser als moderner Irrlehren verworfenen Ideologien vorzubauen, erschien 1910 ein Schreiben des Papstes. Dieses sah die Ablegung eines so genannten „Antimodernisten-Eides“ vor, den alle Priesteramtskandidaten sowie im Unterricht tätige Geistliche schwören mussten. Damit verpflichteten sie sich, die schon im *Syllabus Errorum* verurteilten und verworfenen Irrlehren abzulehnen, womit sie sich bewusst in offenen Widerspruch zu zentralen Prinzipien der modernen Gesellschaft brachten. Die Ablehnung der katholischen Kirche allen modernen geistigen Strömungen gegenüber war somit ein weiteres Mal offensiv zum Ausdruck gebracht worden.¹⁴

Innerhalb der Gläubigen führten die skizzierten lehramtlichen Bestimmungen Schritt für Schritt zur Herausbildung einer neuen katholischen Identität, die unter dem Begriff des Ultramontanismus zusammengefasst wird. Der Wortbedeutung nach meint Ultramontanismus ein politisches Gebaren des Katholizismus, vor allem in den deutschsprachigen Ländern, das sich auf Weisungen des Papstes stützt, der sich von diesen Regionen aus gesehen *ultra montes*, also jenseits der Alpen, befindet. Das ultramontane Milieu, das sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu entwickeln begann, baute somit auf Papsttreue und band sich an Bestimmungen aus Rom. Sozialgeschichtlich gesehen, stellt der Ultramontanismus ein äußerst vielschichtiges Phänomen dar, das hier nur kurz dargestellt werden soll.

Entgegen aller Säkularisierungstendenzen kann schon in den frühen und mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts ein neues religiöses Erwachen beobachtet werden, wovon auch der Katholizismus profitierte. Neu war, dass in dieser Entwicklung erstmals auch Laien eine

¹² Vgl. Ebd., S. 152.

¹³ Vgl. FITSCHEN, Klaus: *Der Katholizismus von 1648 bis 1870*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/8, hrsg. v. Ulrich GÄBLER, Gert HAENDLER und Joachim ROGGE), S. 172–174; LILL: *Ultramontanismus*, S. 79–82.

¹⁴ Vgl. BIHLMEYER: *Kirchengeschichte*, S. 456f.

größere Rolle spielten. Zusammen mit einem zunehmend romtreuen Klerus kam es somit zu einer massiven Expansion des Glaubenslebens. Seinen Ausdruck fand dies in zahlreichen Gründungen frommer Gemeinschaften, der Ausweitung religiöser Orden oder gestiegenen Teilnehmerzahlen bei Wallfahrten.¹⁵ Gerade in den deutschen Ländern zeigte sich die neue Bewegung in Form der Katholikentage, die von vielen tausenden Gläubigen besucht wurden, in besonders geschlossener und öffentlichkeitswirksamer Art und Weise.¹⁶ Der Katholizismus erreichte somit durch seine ultramontane Ausprägung trotz aller Säkularisierungstendenzen weite Bevölkerungsteile und konnte sich vereinzelt sogar tiefer festsetzen als zuvor.¹⁷

Dabei schafften es die regionalen Kirchenleitungen im Lauf der Zeit auch zunehmend, den Massen der Gläubigen ihre, von Rom vorgegebenen Vorstellungen, einzuprägen. War in früheren Zeiten noch das Ausleben der eigenen inneren Spiritualität und das Einhalten allgemein christlicher Tugenden betont worden, so wurde nun das sich sichtbar von anderen Konfessionen abhebende äußere Glaubensleben angeregt und die strenge Befolgung kirchlicher Gebote eingemahnt.¹⁸

Da die weltanschaulichen Prinzipien der gläubigen Katholiken jedoch mit denen einer immer liberaleren Öffentlichkeit kollidierten, bekam die neue Bewegung unweigerlich auch ein politisches Antlitz. Mehr und mehr versuchten gläubige Katholiken, ihre religiösen Überzeugungen in der Politik geltend zu machen. Zu diesem Zweck wurden die liberalen Grundfreiheiten in den Dienst der eigenen Sache gestellt. Neben den bereits zahlreich vorhandenen Vereinen entstand so ein umfassendes katholisches Pressewesen, dem die ersten Parteigründungen folgten.¹⁹ Dies führte letztlich zu einer Auseinandersetzung zwischen dem politischen Katholizismus und den Vertretern anderer politischer Richtungen, allen voran den Liberalen, die vor allem während der 1870er Jahre im so genannten „Kulturkampf“ kulminierte. Seine stärkste Ausprägung fand der Kulturkampf in Preußen, wo in einigen Phasen sogar rechtlich und polizeilich gegen Angehörige der römisch-katholischen Kirche vorgegangen wurde.²⁰

Unabhängig von seinen politischen Konsequenzen im Kulturkampf führte der Ultramontanismus in den deutschsprachigen Ländern zur Ausprägung eines katholischen

¹⁵ Vgl. CLARK, Christopher: „*The New Catholicism and the European culture wars*“, in: CLARK, Christopher und Wolfram KAISER (Hrsg.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 11–46, hier S. 13f.

¹⁶ Vgl. JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte VI/1*, S. 543f.

¹⁷ Vgl. LILL: *Ultramontanismus*, S. 92.

¹⁸ Vgl. JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte VI/1*, S. 769.

¹⁹ BIHLMAYER: *Kirchengeschichte*, S. 335; JEDIN, Hubert (Hrsg.): *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985, S. 222–224.

²⁰ Allgemein zum Kulturkampf vgl. JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte VI/1*, S. 726–737; JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte VI/2*, S. 28–58; BORUTTA, Manuel: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

Milieus, das weite Bevölkerungsteile erfasste. Dabei war er nicht nur in der Lage, in weiten Teilen der Gesellschaft Säkularisierungsbestrebungen zu unterbinden, sondern konnte stellenweise eine echte Vertiefung der Frömmigkeit anregen. Durch die Insistenz auf Papst- und Romtreue und die Betonung äußerer Formen des Glaubens, entstand so eine Form von Religiosität, die bewusst ein Gegenbild zum zeitgenössischen Ideal des aufgeklärten Rationalismus sein wollte. Wie komplex das Verhältnis zwischen Säkularisierung und der Persistenz des Religiösen auf einer sozialgeschichtlichen Dimension letztlich zu bestimmen ist, wird im nächsten Kapitel diskutiert.

2.2. Religions- und sozialgeschichtliche Aspekte

2.2.1. Zum Phänomen der Säkularisierung

In der religionsgeschichtlichen Forschung ist Säkularisierung einer der Grundbegriffe, um die in der Neuzeit aufkommende Tendenz einer zunehmenden Verweltlichung sämtlicher Lebensbereiche zu beschreiben. Dabei wird Säkularisierung meist auch als Komplementärbegriff zu Modernisierung verstanden. Gerade die Neuzeit sei durch einen Bedeutungsverlust des Religiösen ausgezeichnet, der die Innovationen der Moderne überhaupt erst ermögliche. Dabei wurden Säkularisierung und Modernisierung oftmals in einen linearen Zusammenhang gebracht: Je größer der Grad der Säkularisierung, d. h. der Zurückdrängung des Religiösen, desto größer sei auch das Potential zur Realisierung genuin moderner Neuerungen, wie sie sich insbesondere an der bürgerlichen Gesellschaft festmachen ließen.²¹

Wie oben dargelegt, stellt jedoch gerade der Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts ein Phänomen dar, das mit dem Konzept der Säkularisierung nicht einfach erklärt werden kann. In der vermeintlich linearen Entwicklung hin zu einer zunehmend säkularen Gesellschaft erscheint der Ultramontanismus, in seiner Eigenschaft, Massen an Gläubigen zu mobilisieren und sowohl echte Frömmigkeit als auch Kirchentreu zu verstärken, als retardierendes Element, das eine derartig simplifizierende Sichtweise konterkariert. So sind in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung Begriffe, wie eben jener der Säkularisierung, auch zunehmend in die Kritik geraten. Sie würden der Komplexität der Phänomene, die sie beschreiben sollen, nicht gerecht werden und müssten daher neu durchdacht und akzentuiert werden. Neben anderen

²¹ Vgl. ZABEL, Hermann, Werner CONZE und Hans-Wolfgang STRÄTZ: „Säkularisation, Säkularisierung“, in: BRUNNER, Otto, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, S. 789–829; DREHSEN, Volker: „Säkularisierung, Säkularismus“, in: DREHSEN, Volker u. a. (Hrsg.): *Wörterbuch des Christentums*, Zürich: Gütersloher Verlags-Haus Mohn 1988, S. 1108–1109.

Konzepten sei gerade die Säkularisierungsthese davon betroffen, wäre sie doch nichts anderes als eine bloße Meistererzählung der Moderne, die die Komplexität der realen Verhältnisse bewusst ausblende. An diese Kritik hat sich eine Debatte angeschlossen, die sich anschickt, die alten, inadäquaten Begriffe nach und nach durch empirisch adäquatere Terminologien zu ersetzen.²²

Laut Manuel Borutta ist die Säkularisierungsthese gerade deshalb problematisch, weil sie selbst nichts anderes sei als ein Ideologem, das aus Kulturkampf-Zeiten stamme. Während dem Kulturkampf gipfelte die Auseinandersetzung zwischen Liberalen, die neben anderen politischen Zielen auch für eine weitere Säkularisierung eintraten, und Vertretern religiöser und konservativer Kreise, die sich diesen Bestrebungen entgegenstellten. Die Anhänger des Liberalismus etablierten dabei ein Denksystem, das eine zunehmende Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Lebenssphären vorsah und gerade dadurch den erhofften Fortschritt erzielen sollte. Der holistische Anspruch der Religion musste somit zurückgewiesen werden, für die Religion blieb nur noch das Private als adäquater Ort bestehen. Gemäß dieser Deutung musste gerade der Katholizismus, der offen gegen alle Ansprüche der Moderne eintrat und mit seinen Zentralisierungstendenzen gerade auch der von den Liberalen erwünschten Ausdifferenzierungsdynamik etwas entgegenstellen wollte, als Feindbild erscheinen. Diese Selbstbeschreibung progressiver liberaler Denker des 19. Jahrhunderts, welche die Konzepte Fortschritt, Modernisierung und Säkularisierung miteinander koppelte und eng aufeinander bezog, sei später zur Chiffre für die gesamte westliche Moderne geworden. Als solche hätte sie in Form einer Theorie Einzug in die modernen Sozialwissenschaften und somit auch in die Religionsgeschichte gehalten, die mit dem solcherart ideologisch vorbelasteten Säkularisierungsbegriff zu arbeiten begonnen hätte, ohne die Historizität desselben kritisch zu reflektieren.²³

Dieser genealogischen Kritik der Säkularisierungsthese wurde widersprochen. Laut Detlef Pollack sei über ihren wissenschaftlichen Wert aufgrund ihrer historischen Genese noch nichts ausgesagt.²⁴ Auch wäre das naive fortschrittsgläubige Denken, das die These lange Zeit auszeichnete, von ihren Vertretern bereits aufgegeben worden. Stattdessen bestünden weiter zahlreiche systematische Defizite, die es zu bedenken gelte.

²² Vgl. ZIEMANN, Benjamin: *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus 2009 (Historische Einführungen 6), S. 31f.

²³ Vgl. BORUTTA, Manuel: „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.

²⁴ Vgl. POLLACK, Detlef: „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), S. 482–522, hier S. 484 und besonders Fußnote 11.

So sei zunächst einmal nicht klar, auf welchen Ebenen sich Säkularisierungstendenzen auswirken würden. Wenn global von Säkularisierung gesprochen würde, bliebe im Dunkeln, ob damit nur die Ebene der Gesamtgesellschaft adressiert oder ob auch Wirkungen auf Individualebene mitgemeint seien. Gleichzeitig dürften die diskutierten Wirkungen nicht zu partikular ausfallen, da die These sonst mit einem zu eingeschränkten Begriff des Religiösen operieren würde. Weiters sei unklar, wodurch Säkularisierungsprozesse im Einzelnen ausgelöst würden. Selbst wenn Säkularisierung als gegeben angenommen würde, bliebe doch ihr Verhältnis zum Konzept der Modernisierung fraglich. Dass zwischen Säkularisierung und Modernisierung kein zwingender Zusammenhang, sondern vielmehr ein komplexes Verhältnis besteht, belege gerade die katholische Re-Mobilisierung im Zuge des Ultramontanismus. Dennoch stelle gerade der Begriff des Religiösen ein grundsätzliches Problem für die These dar, da sie oftmals allzu vorschnell Religiosität mit Kirchlichkeit gleichsetze und die Komplexität der involvierten Phänomene somit unzulässig verkürze. Weiters würde Religion immer nur als reaktionäres Element der Theorie modelliert, das auf äußere Einflüsse stets nur reagieren könne. Darüber würden die produktiven Wirkungen der Religion selbst übersehen werden. Ferner impliziere diese Sichtweise ein empirisch nicht haltbares Bild vormoderner religiöser Einheitskultur, das der Zurückdrängung des Religiösen im säkularen Zeitalter vorangegangen sei. Letztlich bliebe das Verhältnis zwischen den diskutierten Mechanismen der Säkularisierung und ihren sozialen Auswirkungen ungeklärt.²⁵

Trotz dieser langen Liste an Kritikpunkten kommt Pollack zu dem Schluss, dass die Säkularisierungsthese nach wie vor über wichtiges Erklärungspotential verfüge. Generell müsse die These aber an einigen Punkten erweitert werden, um der überaus komplexen Empirie, die sie beschreiben will, gerecht zu werden.²⁶ Einer dieser Punkte ist das Verhältnis zwischen Säkularisierung und Modernisierung. Dieses Verhältnis ist in neueren Forschungen wiederholt untersucht worden und hat sich dabei als deutlich komplexer herausgestellt, als es die Säkularisierungsthese zu fassen im Stande ist. Die Ausweitung des Religiösen bei gleichzeitig anhaltenden Säkularisierungstendenzen gilt zumindest für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts als gesichert, sodass andere Forscher sogar von einem zweiten konfessionellen Zeitalter gesprochen haben.

So argumentiert Olaf Blaschke nicht einfach für die Persistenz einer diffusen Religiosität, die sich trotz Säkularisierungsbestrebungen im 19. Jahrhundert lange Zeit halten konnte. Stattdessen konstatiert er ein dezidiert konfessionelles Erwachen, ein zweites konfessionelles Zeitalter also (nach dem klassischerweise als „konfessionelles Zeitalter“

²⁵ Vgl. Ebd., S. 487–521.

²⁶ Vgl. Ebd., S. 522.

bezeichneten 16. Jahrhundert), das gerade im katholischen Ultramontanismus zu neuer Blüte gelangt sei. Mit Blick auf die Säkularisierungsthese und ihre oben angesprochenen blinden Flecken, plädiert Blaschke jedoch für einen differenzierten Blick auf das Phänomen, jenseits der Vereinfachungen und Engführungen der These.²⁷

Erst ein solcher Blick auf den Ultramontanismus offenbare, dass dieser nicht bloß reaktionär war, sondern geradezu eine konstitutive Phase katholischer Identitätsbildung darstelle. Unter dem Stichwort „Traditionalisierung“ beschreibt Blaschke den Rekurs auf die eigene Tradition, der in dieser Zeit so überaus erfolgreich eingesetzt worden sei. So wurden alte Frömmigkeitspraktiken oder das Wallfahrtswesen neu belebt, auch in intellektueller oder beispielsweise architektonischer Hinsicht orientierte man sich in Neuscholastik und Neugotik wiederum an alten Vorbildern.²⁸ Das genuin Moderne dieser zunächst als bloße Rückwendung auf die eigene Tradition erscheinenden Bewegung zeige sich jedoch erst auf den zweiten Blick. So dienten die zunächst hoffnungslos vormodern erscheinenden lehramtlichen und dogmatischen Äußerungen einer Normierung der Glaubensinhalte; um diese neuen Verbindlichkeiten erfolgreich den Gläubigen zu vermitteln, wurde die Ausbildung der Kleriker reformiert; gerade in Fragen der Sittlichkeit wurde rigoros der Zölibat durchgesetzt, was in Verbindung mit anderen Maßnahmen, wie dem vorgeschriebenen Tragen der Soutane, zu einer Professionalisierung des Klerus beitrug, die wiederum das Ansehen der Priester unter den Gläubigen hob.²⁹ Erst all diese Anstrengungen zusammen hätten letztlich zur Herausbildung einer dezidiert konfessionellen Identität geführt.³⁰ Im Katholizismus sei es daher zu einem inneren Differenzierungs-, Normierungs- und Professionalisierungsschub gekommen, durch den sich erst so etwas wie eine konfessionelle Identität herausbilden hätte können. Damit hätte der Katholizismus letztlich strukturell vergleichbare Entwicklungsschritte vollzogen, wie sie zunächst auch zur Herausbildung der tonangebenden liberalen Eliten vonnöten gewesen wären.

Auch einer derart differenzierten Argumentation, wie der von Olaf Blaschke vorgetragenen, ist im Hinblick auf die Debatte um Säkularisierung und Persistenz des Religiösen im 19. Jahrhundert nicht unwidersprochen geblieben. Benjamin Ziemann beharrt darauf, dass auch in dieser Sichtweise Konfessionalisierung und Säkularisierung unzulässig als Gegensätze aufgefasst und gegeneinander ausgespielt würden, obwohl dies den jeweiligen

²⁷ Vgl. BLASCHKE, Olaf: „Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75.

²⁸ Vgl. Ebd., S. 45.

²⁹ Vgl. Ebd., S. 61.

³⁰ Vgl. Ebd., S. 73.

Phänomenen nicht entspräche.³¹ Unbestreitbar ist indes, dass Säkularisierung und die Persistenz des Religiösen im 19. Jahrhundert eine äußerst komplexe Gemengelage bildeten. Interessanterweise scheinen sich beide Dynamiken im Lauf der Zeit auf eine neuartige Weise miteinander verknüpft zu haben. Im Zuge einer zunehmenden Ausdifferenzierung der Lebenssphären seit Beginn der Neuzeit kam es so zu einer Tendenz in Richtung Privatisierung des Religiösen. Diese Entwicklung ging einher mit einer zunehmend geschlechtsspezifischen Ausdeutung immer weiterer Lebensbereiche, die letztlich auch für Fragen der Sexualität eine große Rolle spielen sollte.

2.2.2. Geschlechterverhältnisse

Die oben angesprochenen Differenzierungsdynamiken ergaben sich im 19. Jahrhundert durch die Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung. Diese führten dazu, dass zusehends mehr Berufe an gesonderte Standorte, außerhalb von Haus und Familie, verlagert wurden. Somit wurde die Sphäre des wirtschaftlichen Erwerbslebens von der des Familienlebens getrennt. Die Familie, die hinfort in einem wesentlich privateren Rahmen existierte, wurde deutlich aufgewertet. Diese Prozesse hatten langfristige Auswirkungen auf das Geschlechterverhältnis. Frauen, die sich traditionellerweise um die Kinder kümmerten, blieben auf die häusliche Sphäre verwiesen. Dadurch verpassten sie die Integration in das wirtschaftliche Erwerbsleben, das sich nun zunehmend getrennt vom Wohnort abspielte. Erst durch diese Entwicklung konnte sich eine häusliche Sphäre herausbilden, die sich durch Intimität und Privatheit auszeichnete.³²

Dies wurde auch durch demographische Entwicklungen begünstigt. Während die Bevölkerungszahlen im 19. Jahrhundert kontinuierlich anstiegen, ging die Zahl der Kinder pro Familie zurück. Die kleinere, rund um die Kinder zentrierte Familie, die von der Frau als Hausfrau und Mutter und vom Mann als Ernährer der Familie aufrecht erhalten wurde, ist somit eine direkte Konsequenz weitreichender wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen seit Beginn der Industrialisierung.³³

Diese Differenzierung der Geschlechter wurde auch von den Vordenkern der bürgerlichen Gesellschaft aufgegriffen und fand so ihren Niederschlag in der politischen

³¹ Vgl. ZIEMANN, Benjamin: „Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert“, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 47 (2007), S. 485–508, hier S. 497f.

³² Vgl. MAYNES, Mary Jo: „Family“, *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Bd. 2, New York/Oxford: Oxford University Press 2008, S. 233–248, hier S. 244; SIEDER, Reinhard: „Ehe, Fortpflanzung und Sexualität“, in: MITTERAUER, Michael und Reinhard SIEDER: *Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie*, 4. Aufl., München: Beck 1991, S. 149–169, hier S. 160–162.

³³ Vgl. MARTEN, James: „Family Relationships“, in: HEYWOOD, Colin (Hrsg.): *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, Bd. 5, Oxford/New York: Berg 2010, S. 19–38, hier S. 19–23.

Theorie der Zeit. Theoretiker wie Kant, Fichte oder Rousseau bis hin zu Hegel arbeiteten einer intellektuellen Überformung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu, welche die ungleiche Verteilung der Geschlechter fortan auf einer theoretischen Ebene legitimierte. Sie alle griffen die aufklärerischen Ideen von Freiheit und der Autonomie des Subjekts auf, nur dass sie diese Attribute fortan ausschließlich dem Mann zuschrieben. Die Frau, die in ihrer Bindung an Heim und Kinder den entscheidenden Schritt, der die bürgerliche Gesellschaft von vormodernen Gesellschaftskonzeptionen abtrennte, nicht mitgemacht hatte, konnte auch nicht wirklicher Teil des Bürgertums sein.³⁴ Stattdessen wurden die Frauen in anderer Funktion in das bürgerliche Projekt eingegliedert. Gerade dieser gewissermaßen vormodern gebliebene Raum der Familie und des Heimes, der unberührt von den Erfordernissen der Öffentlichkeit und den Imperativen des Wirtschaftslebens geblieben war, erschien geeignet, die Bühne für autonome Selbstäußerungen abzugeben. Individuelle Autonomie galt seit der Aufklärungszeit als ein wesentliches Definiens des Bürgertums. Gerade die Familie in ihrem abgeschiedenen Heim, das wirkliche Privatheit ermöglichte, versprach daher die volle Entfaltung der Idee des Bürgertums. Immerhin, es waren Frauen, die diese Privaträume verwalteten.³⁵

Die Theoretisierung der geänderten gesellschaftlichen Verhältnisse wurde bereits oben erwähnt. Unter dem Stichwort der „Geschlechtscharaktere“ erfuhr sie dann ihre normative Festschreibung. Die zunehmende Arbeitsteilung und Ausdifferenzierung der Sphären der Geschlechter wurde dadurch erklärt, dass man annahm, sie seien den ‚natürlichen‘ Unterschieden der Geschlechter geschuldet. Während der Mann als für den öffentlichen und gesellschaftlichen Bereich geeignet erschien, weil er von Natur aus aktiv und rational sei, wurde der Bereich des Privaten und Häuslichen als naturgegebener Wirkungskreis der Frau verstanden,

³⁴ Zu den philosophischen Debatten zur Ungleichheit der Geschlechter siehe GERHARD, Ute: *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, München: Beck 2009, S. 12f.; zum rechtlichen Status von Frauen siehe AVRAHAM, Doron: „*The Limits of Social Transformation: The Discussion of the Legal Status of Women in Germany, 1848-1871*“, in: GOTTSCHALK, Karin (Hrsg.): *Gender Difference in European Legal Cultures. Historical Perspectives*, Stuttgart: Franz Steiner 2013, S. 197–207, hier S. 198–201, sowie SCHMIDT-HÄUER, Julia: *Menschenrechte - Männerrechte - Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem*, Bd. 6, Hamburg: LIT 2000 (Geschlecht - Kultur - Gesellschaft), S. 148f.; für allgemeine Anmerkungen zur historischen Entwicklung vgl. BOCK, Gisela: *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München: Beck 2000, S. 121–132 sowie den klassischen Aufsatz von FREVERT, Ute: „*Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*“, in: FREVERT, Ute (Hrsg.): *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 17–48, hier besonders S. 20–31; das allgemeine Verhältnis von Frauen zu den Ideen der Aufklärung thematisieren DAWSON, Ruth: „*Lights Out! Lights Out! Women and the Enlightenment*“, in: GRAY, Marion W. und Ulrike GLEIXNER (Hrsg.): *Gender in Transition. Discourse and Practice in German-Speaking Europe, 1750-1830*, Ann Arbor/Michigan: University of Michigan Press 2006, S. 218–245; sowie GRAY, Marion W.: „*Enlightenment Vocabulary and Female Difference. Two Women Writer's Search for Inclusive Language*“, in: GRAY, Marion W. und Ulrike GLEIXNER (Hrsg.): *Gender in Transition*, S. 246–261.

³⁵ Vgl. HABERMAS, Rebecca: „*Bürgerliche Kleinfamilie - Liebesheirat*“, in: DÜLMEN, Richard VAN (Hrsg.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2001, S. 287–309, hier S. 294f.

der man natürliche Passivität und Emotionalität zuschrieb. So entstand das Konzept der Geschlechtscharaktere, um die vermeintliche Korrespondenz physiologischer mit psychologischen Geschlechtsmerkmalen zu bezeichnen.³⁶

Die Implementierung der Geschlechtscharaktere geschah vor allem durch das Bildungssystem, das geschlechtsspezifisch unterschiedliche Bildungsgänge für Jungen und Mädchen vorsah. So sollten junge Männer ob ihrer angeblich natürlichen Rationalität für ein aktives Erwerbsleben vorbereitet werden, während die Curricula für Mädchen eine Vorbereitung auf ein späteres Leben im engen Rahmen von Haus und Familie vorsahen. Während Männern so eine Vielzahl neuer professioneller Identitäten zugeschrieben wurden, die den von ihnen ausgeübten Berufen entsprachen, war für Frauen nur eine ‚wahre‘ Identität vorgesehen: Die Rolle als Hausfrau und Mutter.³⁷

Die historisch gesehen neuartige Teilung der Gesellschaft in Öffentlich und Privat konnte mit Hilfe der Konzeption der Geschlechtscharaktere naturalisiert werden. Auf diese Weise versicherte sich die bürgerliche Gesellschaft ihrer selbst und hatte gleichzeitig ein Instrumentarium an der Hand, das der Reproduktion des eigenen Gesellschaftsentwurfs zuarbeitete. Die Konzeption der Geschlechtscharaktere ist somit untrennbar an die Konzeption von Öffentlichkeit und Privatheit gebunden, da sich beide ergänzen und gegenseitig stützen.³⁸

Aus der Teilung der Gesellschaft in zwei unterschiedliche Sphären ergab sich auch eine neue Einschätzung der Kultur als Ganzes. So tauchten bereits im 18. Jahrhundert erste Beschreibungen auf, die das Florieren einer Kultur von der Einhaltung der naturgegebenen Geschlechterordnung abhängig machten. In Kombination mit dem neuen Beschreibungsmodell

³⁶ Vgl. SCHÖSSLER, Franziska: *Einführung in die Gender Studies*, Berlin: Akademie Verlag 2008, S. 21–34; PURDY, Elizabeth: „Gender Roles“, in: SMITH, Merrill D. (Hrsg.): *The Greenwood Encyclopedia of Love, Courtship and Sexuality through History. The Colonial and Revolutionary Age*, Bd. 4, Westport: Greenwood 2008, S. 88–90, hier S. 89; nach wie vor instruktiv ist der klassische Aufsatz von HAUSEN, Karin: „Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘ - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben“, in: CONZE, Werner (Hrsg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart: Ernst Klett 1976 (Industrielle Welt 21), S. 363–393, hier S. 363; 367f.; zur Rezeption des Aufsatzes vgl. HAUSEN, Karin: „Der Aufsatz über die ‚Geschlechtscharaktere‘ und seine Rezeption. Eine Spätlesung nach dreißig Jahren“, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 202, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft), S. 83–105 sowie VOGEL, Ulrike: *Meilensteine der Frauen- und Geschlechterforschung. Originaltexte mit Erläuterungen zur Entwicklung in der Bundesrepublik*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007, S. 44f.; vor allen in Bezug auf männliche Geschlechterrollen kommt die neuere Forschung zu differenzierteren Ergebnissen, vgl. dazu MARTSCHUKAT, Jürgen und Olaf STIEGLITZ: „Es ist ein Jungel!“, *Einführung in die Geschichte der Männlichkeiten in der Neuzeit*, Tübingen: Edition Diskord 2005, S. 107f.

³⁷ Vgl. GRAY, Marion W.: *Productive Men, Reproductive Women. The Agrarian Household and the Emergence of Separate Spheres during the German Enlightenment*, New York/Oxford: Berghahn 2000, S. 155–158; 291.

³⁸ Vgl. HAUSEN, Karin: „Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen“, in: HAUSEN, Karin und Heide WUNDER (Hrsg.): *Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte*, Frankfurt/New York: Campus 1992 (Geschichte und Geschlechter 1), S. 81–88, hier S. 85; an der von Hausen vertretenen dichotomen Aufteilung der Gesellschaft in Öffentlichkeit und Privatheit ist Kritik geübt worden, vgl. dazu OPITZ, Claudia: *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 98–104 sowie OPITZ, Claudia: *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*, Tübingen: Edition Diskord 2005, S. 156–160.

der Geschlechtscharaktere entwickelte sich so schnell eine Kulturauffassung, die besonders den der Öffentlichkeit und Gesellschaft zugewandten Mann in Hinblick auf die weitere Kulturentwicklung favorisierte. Er sei es, der die Kultur wirklich weiterentwickeln könne, während der Frau bloß die Rolle der Vermittlerin und Verwalterin der männlichen Kultur zugedacht wurde.³⁹

In einer späteren Phase der Entwicklung verhakte sich diese Vorstellung mehr und mehr mit den biologischen Reduktionismen der aufkommenden medizinisch-anthropologischen Wissenschaften. Diese vollzogen das Naheverhältnis der Frau zu Heim und Kindern, wie es sich aus den gewandelten sozio-ökonomischen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft ergeben hatte, nun epistemologisch nach und reduzierten die Frau in ihren theoretischen Beschreibungen und Analysen zusehends auf ihre körperlichen Funktionen. War sie davor in ihrer Rolle als Vermittlerin und Verwalterin männlicher Kulturleistungen zwar am unteren, aber immerhin noch innerhalb des Spektrums der allgemeinen Kultur vertreten, wurde ihr nun ein Platz in der ‚Natur‘ zugewiesen.⁴⁰

Unter diesen geänderten Vorzeichen begann sich, ein neuartiger Blick auf das ‚natürliche‘ Wesen der Frau zu etablieren. Gemäß der Arbeitsteilung der bürgerlichen Gesellschaft bekamen Frauen ihre Kinder nun mehr oder weniger zurückgezogen in der Privatsphäre, wo sie sie auch aufzogen. Was bis dahin durch ökonomische Erfordernisse, staatliche Regulierung und religiöse Sitte geformt und in das alltägliche Leben integriert war, wurde nun isoliert erkennbar. Mit der Frau als ‚Natur‘ erschienen Fortpflanzung und Kindererziehung in einem anderen Licht und bekamen eine neue Bedeutung. Das dergestalt zum distinkten Phänomen gewordene ‚natürliche weibliche‘ Verhalten bekam auch einen eigenen Namen: „Sexualität“.⁴¹

Hatte sich die Sexualität somit zwar einigermaßen von den älteren sozialen Deutungssystemen der Sitte und des Rechts emanzipiert, blieb sie doch starren Regeln unterworfen. Die modernen und in Expansion begriffenen Staaten zielten vermehrt auf das Wachstum der eigenen Bevölkerung ab, um die eigene militärische und ökonomische Leistungsfähigkeit zu steigern. Daraus ergab sich die eindeutige Insistenz auf prokreativer Heterosexualität bei

³⁹ Vgl. HONEGGER, Claudia: „*Weiblichkeit als Kulturform*“. Zur Codierung der Geschlechter in der Moderne“, in: HALLER, Max (Hrsg.): *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988*, Frankfurt/New York: Campus 1989, S. 142–155, hier S. 145.

⁴⁰ Vgl. MOSER, Ulrike: „*Gender Roles*“, in: MUMM, Susan (Hrsg.): *The Greenwood Encyclopedia of Love, Courtship and Sexuality through History. The Nineteenth Century*, Bd. 5, Westport: Greenwood 2008, S. 92–93; BECCALOSSO/CROZIER: „*Introduction: The Cultural History of Sexuality in the Nineteenth Century*“, S. 12f.; HONEGGER: „*Weiblichkeit als Kulturform*“. Zur Codierung der Geschlechter in der Moderne“, S. 148f.

⁴¹ Für eine detaillierte Diskussion dieser Entwicklung vgl. HULL, Isabel V.: „*Sexualität und bürgerliche Gesellschaft*“, in: FREVERT, Ute (Hrsg.): *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 49–66.

gleichzeitiger Abwertung aller nicht prokreativen Spielarten der Sexualität. Im Fall des Bürgertums wurde ebenso auf prokreative Heterosexualität insistiert, hing davon nicht zuletzt das eigene Fortbestehen als soziale Schicht ab.⁴²

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts wurden Ehen vor allem aus dem Kalkül wirtschaftlicher Vernünftigkeit heraus geschlossen. Diese Bedingung galt nun für das Bürgertum immer weniger. Ökonomisch abgesichert, was die Chance auf die Verbesserung des eigenen Status angeht jedoch weitestgehend eingeschränkt, änderte sich das Motiv der Partnerwahl von ökonomischer Vernunft hin zu tatsächlicher persönlicher Zuneigung. In diesem Zusammenhang bekamen Liebe und Erotik einen größeren Stellenwert für die Ehe. Gute Ehen galten fortan als harmonische Beziehungen der Partner, die aus Liebe geschlossen worden waren oder zumindest auf Liebe als Ziel der Beziehung zusteuerten. Harmonie zwischen den Ehepartnern musste jedoch auch auf körperlicher Ebene gegeben sein und zeigte sich hier als sexuelle Kompatibilität der Gatten. Auch hierdurch erfuhr das neue Phänomen der Sexualität weitere Aufmerksamkeit.⁴³

All diese Entwicklungen trugen dazu bei, die Rolle der Frau gemäß der Ideologie der Geschlechtscharaktere zu konsolidieren. Dies versetzte die Frau in eine zunehmend ohnmächtigere Lage, schloss sie der ihr zugedachte Wirkungsbereich der privaten Familiensphäre doch konsequent von öffentlicher Teilhabe aus. Diese Entwicklung hing, wie bereits erwähnt, mit ökonomischen Umwälzungen und der daraus resultierenden Dislozierung von Wohn- und Arbeitsplatz zusammen. Parallel dazu veränderte sich die Erwerbswelt jedoch auch auf einer weiteren Ebene. Die alte Form der Subsistenz- und Tauschwirtschaft wurde zugunsten der kapitalistischen Wirtschaftsweise ersetzt, die auf Wirtschaftswachstum und Gewinnmaximierung abzielt. Die Wirtschaftsleistung der Frau war durch ihren Fokus auf die Verwaltung des Heims und die Pflege der Kinder jedoch zu einer reproduktiven Form von Arbeit geworden, die keine tauschbaren Werte für den Markt hervorbrachte. Gemäß dieser neuen Marktlogik wurde der Mann nun vollends zum Ernährer der Familie, an dem alleine die wirtschaftliche Lebensfähigkeit der Familie hing, während die Frau und ihre Arbeit auch ökonomisch immer mehr abgewertet wurden. Gemeinsam mit den eng definierten Geschlechtscharakteren wurde der individuelle Handlungsspielraum für Frauen somit sukzessive limitiert.⁴⁴

Genau in diesem Kontext eröffnete nun interessanterweise die Religion einen sozialen Raum, der den in einem reduktionistischen Idealbild eingeschlossenen Frauen neue Chancen

⁴² Vgl. Ebd., S. 55.

⁴³ Vgl. SIEDER, Reinhard: *Sozialgeschichte der Familie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 130f.

⁴⁴ Vgl. COONTZ, Stephanie: *Marriage, a history: From obedience to intimacy or how love conquered marriage*, New York u.a.: Viking 2005, S. 155f.; TIMM, Annette F. und Joshua A. SANBORN: *Gender, Sex and the Shaping of Modern Europe. A History from the French Revolution to the Present Day*, Oxford/New York: Berg 2007, S. 64–67; SIEDER: *Sozialgeschichte der Familie*, S. 134f.

auf Selbstentfaltung und Partizipation bot. Gerade der katholische Ultramontanismus avancierte zu einer von Frauen dominierten Teilöffentlichkeit, die diese Bedürfnisse zu realisieren versprach. Selbstverständlich war der ultramontane Katholizismus keine reine Frauenangelegenheit und schon alleine durch den männlichen Klerus war er eine gemischtgeschlechtliche Bewegung. Dennoch wurden Frauen im Ultramontanismus stärker wahrgenommen als in ihrem bürgerlichen Lebensumfeld. Die Teilung der Geschlechter in unterschiedliche Sphären und das exklusiv männliche Vorrecht auf volle Teilnahme in Öffentlichkeit und Ökonomie entfernte dieses Geschlecht auch zunehmend von der Religion. Einerseits wurden Männer verstärkt durch ihre aktive Rolle im Wirtschaftsleben vom kirchlichen Leben ferngehalten. Andererseits machten sie in ihrer Lebenswelt mehr Kontakte zu säkularen Gruppierungen, was weiter zur Entfremdung von den Kirchen beitrug. Im Gegensatz dazu, erschien gerade die Familie als der Ort, der von den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen verschont geblieben war. So kam es zu einer zunehmenden Verlagerung der Religion in die Familie, die wesentlich von Frauen getragen wurde.⁴⁵

Schon der frühe Ultramontanismus erkannte angesichts aufklärerischer Bedrängnis die Frömmigkeit vieler Frauen und begann sich, immer mehr den Frauen und der Familie anzunehmen. Der Katholizismus, der sich selbst, wie oben dargelegt, als dezidiert vormodern betrachtete, erkannte gerade in der Familie jenen Teil der Gesellschaft, der ebenso vormodern geblieben war. Frauen und ihr familiärer Wirkungsbereich erschienen somit als Garanten, die eigenen Vorstellungen sozialer Ordnung implementieren zu können. Daher reagierte der Ultramontanismus auch durchwegs offen auf die neue Präsenz von Frauen. Dies zeigt sich auch daran, dass man begann, selbst Identifikationsangebote für Frauen zu entwerfen. In enger Anlehnung an das bürgerliche Ideal bildete sich somit das Bild der christlichen Hausfrau und Mutter heraus.⁴⁶

Bot der Katholizismus Frauen somit zwar eine Möglichkeit der Entfaltung und Partizipation, die ihnen im Rest der Gesellschaft verwehrt blieb, sah das von ihm entworfene Ideal letztlich dieselben Attribute vor, wie sie den Frauen gemäß ihres „Geschlechtscharakters“ in der bürgerlichen Gesellschaft zugeschrieben wurden. Die Bindung an die Mutterschaft, stille Aufopferung für Kinder und Familie, allgemeine Passivität und die Unterwerfung unter den

⁴⁵ Vgl. MERGEL, Thomas: „Die subtile Macht der Liebe: Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen rheinischen Bürgerfamilien 1830-1910“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1995 (Konfession und Gesellschaft 7), S. 22–47, hier S. 27f.

⁴⁶ Vgl. SCHLÖGL, Rudolf: „Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1995, S. 13–50, hier S. 13–17.

Gatten als Haupt der Familie fanden sich im katholischen Ideal genauso wieder wie im bürgerlichen.⁴⁷ Von der Rolle der Frau im Katholizismus wird weiter unten noch ausführlicher die Rede sein.

Wichtig anzumerken ist hier, dass sich die Ideologie der Geschlechtscharaktere nicht unterschiedslos auf die gesamte Gesellschaft erstreckte. Die normativen Ideale polarer Geschlechterrollen beeinflussten vor allem das Bürgertum. Die unteren Schichten, für die weitaus geringere Alphabetisierungsraten angenommen werden müssen, rezipierten diese Idealvorstellungen selbstverständlich nur in geringerem Maße und waren daher deutlich weniger von ihnen beeinflusst. Generell muss deshalb davon ausgegangen werden, dass das Verhältnis der Geschlechter zueinander stets ein in Aushandlung begriffener offener Prozess war und nicht so lückenlos realisiert wurde, wie es die normativen Texte nahelegten.⁴⁸

2.2.3. Zur These der Feminisierung der Religion

Wegen der deutlichen Feminisierung der Religion im späten 19. Jahrhundert hat sich in der religionsgeschichtlichen Forschung die sogenannte „Feminisierungsthese“ herausgebildet. Diese auch unter ähnlichen Schlagwörtern firmierende These, die zuerst im englischsprachigen Raum formuliert wurde, versucht, genau jene zunehmende Involvierung von Frauen in die Religion zu beschreiben. Dabei werden generell der oben diskutierte Ausschluss der Frauen aus der Öffentlichkeit und die zunehmende Einschränkung individueller Handlungsspielräume als Hauptursache für die Annäherung an die Kirchen verstanden. Der Trend einer Feminisierung der Religion kann nicht nur in Europa und nicht nur für die katholische Kirche festgestellt werden. Die frühen Forschungen, die zur Formulierung der These geführt haben, fokussierten überhaupt auf christliche Kirchen in Amerika. Interessant ist, dass sich die Feminisierungstendenzen vor allem in jenen Konfessionen am deutlichsten zeigen, die in ihrer Struktur als besonders patriarchal zu gelten haben.⁴⁹ Die weitere Forschung konnte somit auch zeigen, dass

⁴⁷ Vgl. DEMEL, Sabine: „Jungfrau und Mutter. Maria und ihre Auswirkungen auf das Frauenbild (in) der katholischen Kirche“, in: KROPFENBERG, Inge und Martin LÖHNIG (Hrsg.): *Fragmentierte Familien. Brechungen einer sozialen Form in der Moderne*, Bielefeld: Transcript 2010 (Literalität und Liminalität 15), S. 39–69, hier S. 45; DE BALLAIGUE, Christina: „Faith and Religion“, in: HEYWOOD, Colin (Hrsg.): *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, Bd. 5, Oxford/New York: Berg 2010, S. 149–166, hier S. 150–157.

⁴⁸ Vgl. MAYNES, Mary Jo: „Class Cultures and Images of Proper Family Life“, in: KERTZER, David I. (Hrsg.): *The History of the European Family. Family Life in the long Nineteenth Century: 1789-1913*, New Haven/Connecticut: Yale University Press 2002, S. 195–226, hier S. 199; BAILEY, Joanne: „Family Relationships“, in: FOYSTER, Elizabeth und James MARTEN (Hrsg.): *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Enlightenment*, Bd. 4, Oxford/New York: Berg 2010, S. 15–31, hier S. 18f, 31; die Aneignung der Geschlechterrollen ist vor allem für das protestantische Bürgertum untersucht worden, vgl. dazu HABERMAS, Rebekka: „Master and Subject, or Inequality as Felicitous Opportunity. Gender Relations of the Nineteenth-Century Middle Class“, in: GLEIXNER, Ulrike und Marion W. GRAY (Hrsg.): *Gender in Transition*, S. 114–133.

⁴⁹ Für eine frühe Auseinandersetzung mit der These, auch für den europäischen Raum, vgl. MCLEOD, Hugh: „Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert“, in:

gerade der Katholizismus ultramontaner Prägung, insbesondere in deutschsprachigen Gebieten, von dieser Tendenz erfasst wurde.

Was genau wird nun unter der Feminisierung der Religion verstanden? Auch wenn viele dazugehörige Einzelphänomene noch nicht ausreichend erforscht sind, gelten bestimmte Entwicklungslinien als unstrittig. Dazu gehört zunächst, dass sich die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse mitsamt ihrer Polarisierung der Geschlechter auf individuelle Frömmigkeit und Kirchenbindung ausgewirkt haben. Die unterschiedliche Ausrichtung männlicher und weiblicher Lebenswelten machte so die Kategorie Geschlecht zum Grenzstein je unterschiedlicher religiöser Praxis. Wie bereits oben erwähnt, machte das Wirken in der Öffentlichkeit vor allem Männer anfälliger für Einflüsse der Säkularisierung. Schon vor dem 19. Jahrhundert wurde besonders über junge, noch unverheiratete Männer ob ihrer geringen Bindung an Religion und Kirche geklagt. Der Geschlechtscharakter des typischen Mannes des 19. Jahrhunderts verstärkte diese Tendenz dann noch. Die Bindung an die Kirche wurde typischerweise aber von der Frau aufrechterhalten und durch die Erziehung auch an die Kinder weitergegeben. Interessanterweise wurde dies von vielen Männern nicht nur gestattet, sondern sogar unterstützt. Religiöse Unterweisung galt nach wie vor als unentbehrliches Element der Erziehung, für die kindliche Sozialisation generell und für die weibliche im Besonderen.⁵⁰

Eine zweite Entwicklungslinie, die zur Feminisierung der Religion beigetragen hat, wird im Eindringen von Frauen in kirchliche Räume und Institutionen gesehen. Dies zeigt sich einerseits in der Häufigkeit des Kirchenbesuchs, wo sich statistisch ein Übergewicht an Frauen nachweisen lässt.⁵¹ Andererseits kann im 19. Jahrhundert ein enormer Zuwachs von Frauenkongregationen verzeichnet werden, der dazu führte, dass es Ende des Jahrhunderts deutlich mehr Nonnen als Mönche gab.⁵²

Neben dieser quantitativen Evidenz ist es vor allem eine qualitative Veränderung, die für eine Feminisierung der Religion spricht. So kam es zu einer umfassenden Feminisierung religiöser Symboliken und Devotionsformen, vor allem im Katholizismus. Beispielsweise wurde die althergebrachte Marienverehrung mit dem oben angeführten Ideal der christlichen Hausfrau und Mutter in Beziehung gebracht und dabei auf neuartige Weise feminisiert.⁵³ Auch

FREVERT, Ute (Hrsg.): *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Bd. 77, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 134–156.

⁵⁰ Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud: „Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1995 (Konfession und Gesellschaft 7), S. 9–21, hier S. 10.

⁵¹ Für die Diskussion quantitativer Daten zum Kirchenbesuch vgl. ZIEMANN: *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, S. 117–119; MCLEOD: *Weibliche Frömmigkeit*, S. 135–137.

⁵² Vgl. MCLEOD: *Weibliche Frömmigkeit*, S. 135.

⁵³ Vgl. SCHLÖGL: *Sünderin*, S. 17.

die Ansprache der Kirche an Frauen änderte sich im 19. Jahrhundert von Grund auf. Waren kirchliche Äußerungen in früheren Zeiten nicht geschlechtsspezifisch adressiert, setzte sich dies im Zuge der kirchlichen Hinwendung an die Frauenwelt durch. Da Frauen einerseits als das ‚fromme Geschlecht‘ galten und andererseits die sensible Aufgabe der Vermittlung des Glaubens an kommende Generationen innehatten, bemühte sich die Kirche nun gewissermaßen um die Adressatenorientierung ihrer Äußerungen. Dies zeigt sich beispielsweise in Gebets- und Andachtsbüchern, die nun geschlechtsspezifisch verlegt wurden und der Verbreitung des kirchlichen Frauenideals dienen sollten.⁵⁴ Auch bestimmte Formen des Kultus wurden massiv feminisiert. Dies zeigt sich besonders gut am sogenannten Herz-Jesu-Kult, der sich vor allem in Frankreich und den deutschsprachigen Gebieten großer Beliebtheit erfreute. Dieser rund um die Verehrung Jesu zentrierte Kult, der in Form von Gebetsvereinen und eigenen Zeitschriften organisiert wurde, zog fast ausschließlich Frauen an. Die Bildsprache der zugehörigen Publikationen, die stets einen Jesus mit von außen sichtbarem Herz zeigten, war dabei bewusst auf den weiblichen Geschmack, oder das, was man dafür hielt, abgestimmt. Mit dem Aufruf zum Gebet zum Herzen Jesu etablierte der Kult ein immaterielles Surrogat zur materiellen Existenzsicherung, wie sie von Seiten des Mannes gepflegt wurde, und restituierte die Frauen somit auf symbolischer Ebene für ihre verloren gegangene sozioökonomische Position. Der weibliche Zuspruch war enorm. Diese Tatsache führte letztlich sogar zu Bedenken von Seiten des Klerus, der meinte, der Kult drifte zu sehr in Kitsch ab und führe dadurch von echter Frömmigkeit eher fort, als dass er sie befördere. Die diversen regionalen Kirchenleitungen sahen sich daher veranlasst, ab 1900 eine Vermännlichung des Kultes einzuleiten, die schließlich zu seinem endgültigen Abflauen führte.⁵⁵

Trotz etlicher detaillierter Einzelstudien bestehen in der Forschung zur Feminisierungsthese noch zahlreiche Lücken. So wurde vor allem die mangelnde terminologische Präzision kritisiert. Die bisherigen Untersuchungen würden zu undifferenziert von Religion sprechen und daher zu falschen Schlussfolgerungen und Verallgemeinerungen verleiten. Stattdessen sollten zukünftige Untersuchungen nicht vorschnell den Anschluss an die allzu allgemein formulierte These suchen, sondern begrifflich präzise und auf ihren konkreten Gegenstand bezogen vorgehen. So könne letztlich eine Systematisierung erarbeitet werden, die das ganze Phänomen

⁵⁴ Vgl. SAURER, Edith: „*Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit*‘ Gebetbücher für Frauen - Frauen in Gebetbüchern“, in: *L'Homme* 1 (1990), S. 37–58; SAURER, Edith: „*Versprechen und Gebote. Gebetbücher für Frauen, insbesondere im frühen 19. Jahrhundert. Beispiele aus Österreich*“, in: BÖDEKER, Hans Erich, Gerald CHAIX und Patrice VEIT (Hrsg.): *Le livre religieux et ses pratiques. Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), S. 335–358.

⁵⁵ Vgl. BUSCH, Norbert: „*Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit*“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1995, S. 203–219.

einer Feminisierung der Religion in seinen vielfältigen Spielarten angemessen erfassen und beschreiben könne.⁵⁶ Gerade für den Katholizismus gelte es weiters, das Wechselspiel zwischen weiblichen Gläubigen und männlichem Klerus mit zu bedenken, da die grundsätzlich patriarchale kirchenamtliche Dimension hier trotz aller Feminisierungsschübe unverändert bestehen blieb.⁵⁷

2.3. Ehe und Sexualität

2.3.1. Die Institution der Ehe

Wie oben diskutiert, bot die Religion gerade Frauen neue Formen von Entfaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten, die ihnen im Rest der Gesellschaft verwehrt blieben. Vor allem der ultramontane Katholizismus stellte Identifikationsangebote zur Verfügung, die zunehmend für Frauen gedacht waren. Der legitime soziale Raum, der den Frauen zugeordnet wurde, war jedoch seinerseits eng definiert und beschränkte sich auf all das, wofür die Kirche die Institution der Ehe vorgesehen hatte. Darüber hinaus ist es die Ehe, von der her alle lehramtlichen katholischen Äußerungen zur Sexualität des Menschen verständlich werden.

Die enge Beziehung zwischen Sexualität und Ehe wird nur dann verständlich, wenn man sich der langen religionsgeschichtlichen Entwicklung gewahr wird, an deren Ende sie steht. Sexualität ist für die meisten Religionen ein heikles Thema, stellt sie doch den Kulminationspunkt dar, an dem die Problematik von Transzendenz und Immanenz verhandelt wird. So hat sich seit der Frühphase des Christentums eine Bevorzugung des Geistigen vor dem Materiellen entwickelt, die zu einer Abwertung des Körperlichen und somit der Sexualität als bloß vergänglichen Anteilen der menschlichen Existenz geführt hat.⁵⁸ Das Menschenbild des Christentums konzipiert den Menschen als Mischwesen, das neben einem vergänglichen, materiellen Körper vor allem über eine unvergängliche, immaterielle Seele verfüge. Nur über diese Seele sei überhaupt ein Leben in Gott möglich. Da die Seele jedoch des Körpers als materieller Trägersubstanz bedürfe, ergibt sich von Anfang an eine Vermischung beider Prinzipien. Zumindest in dieser Welt kann das Eine nicht ohne das Andere existieren. Somit

⁵⁶ Vgl. SCHNEIDER, Bernhard: „Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), S. 123–147, hier S. 141–147.

⁵⁷ Vgl. SOHN-KRONTHALER, Michaela: „Zu Gehalt und Relevanz der These von der ‚Feminisierung der Religion‘ im 19. Jahrhundert: Beobachtungen an Fallbeispielen aus dem Bistum (Graz-)Seckau“, in: EDER, Sigrid und Irmtraud FISCHER (Hrsg.): „...männlich und weiblich schuf er sie...“ (Gen 1,27). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft*, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2009 (Theologie im kulturellen Dialog 16), S. 44–59, hier S. 59.

⁵⁸ Vgl. MAASEN, Sabine: *Genealogie der Unmoral. Zur Theurapeutisierung sexueller Selbste*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 178.

erst werden Sünden gegen den Körper denkbar, die die Seele und die geistige Existenz des Menschen gefährden können. Diese Meinung begann sich, mit Paulus durchzusetzen und wurde zu einer Grundlage des christlichen Denkens über Körperlichkeit und Sexualität. Eine derartige Anthropologie konzipiert den Körper und die Sexualität somit von vornherein als verdächtig und potenziell gefährlich für die immaterielle Existenz des Menschen.⁵⁹

Auf antiken Vorläufern aufbauend, entwickelte sich im Christentum somit eine Sexualtheorie, die Sexualität zunehmend als Sünde schlechthin begriff. Künftig galt die Keuschheit als Ideal, konnte doch nur durch sie sichergestellt werden, dass die Seele des Menschen „rein“ gehalten wurde.⁶⁰ Die Keuschheit oder der richtige Umgang mit Sexualität avancierte so zu einer zentralen Fragestellung, ging es letztlich doch immer um die Vermittlung von Materie und Geist als der beiden zentralen Prinzipien der menschlichen Existenz. Ein keusches Leben könne den Gläubigen wieder an die paradiesische Existenz vor dem Sündenfall, der nichts anderes als die Sexualität selbst sei, annähern. Unkeuschheit wird hingegen als Schwäche interpretiert, das Richtige zu erkennen und aktiv anzustreben. Je nach Realisierung dieses Imperativs lassen sich die Menschen nun in unterschiedliche Gruppen einteilen. Am oberen Ende stehen diejenigen, die willensstark genug sind, ein wahrhaft keusches Leben zu führen und sich somit voll und ganz auf eine möglichst geistige Existenz einzulassen. Diese als Jungfräulichkeit bezeichnete Lebensform kann, ungeachtet der Bezeichnung, von Männern und Frauen gelebt werden. Am unteren Ende sieht das christliche Moralsystem diejenigen vor, die in einer Ehe zusammenleben. Die Ehe erscheint hier als Lebensform, die einen schwachen Willen offenbart, können die in ehelicher Verbindung Lebenden ihrer Sexualität doch nicht gänzlich abschwören. Gleichzeitig stellt die Ehe einen Rahmen dar, innerhalb dessen die Sexualität, wenn sie auf Fortpflanzung ausgerichtet bleibt, so gelebt werden kann, dass das Seelenheil der Person möglichst wenig gefährdet wird. Im Lauf der Zeit hat sich im Christentum jedoch eine Dreistufenlehre der Jungfräulichkeit herausgebildet. Die oberste Stufe stellt das Leben in Jungfräulichkeit dar, während das Eheleben die unterste Stufe darstellt. Dazwischen ist noch ein weiterer Stand vertreten, und zwar der der keuschen Witwer. Diejenigen, die eine Ehe und somit ein Leben, in dem die Sexualität gelebt wurde, bereits hinter sich haben und zumindest jetzt keusch leben, sind höher angesehen als Eheleute, die ihre Sexualität nach wie

⁵⁹ Vgl. SALZMANN, Todd A.: *Sexual Ethics: a theological introduction*, Washington, DC: Georgetown University Press 2012, S. 22–25; ARIÈS, Philippe: „Paulus und das Fleisch“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1984, S. 51–54, hier S. 51.

⁶⁰ Vgl. BROWNSON, James V.: *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2013, S. 179–197; FOUCAULT, Michel: „Der Kampf um die Keuschheit“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit*, S. 25–39.

vor praktizieren. Diese Typologie lässt keine Zweifel an der Einschätzung der Sexualität im Christentum.⁶¹

Gemäß dieser Konzeption ist die Ehe der bevorzugte Stand für die einfachen Gläubigen. Angesichts der Schwäche des Willens, die den Großteil der Gläubigen betrifft, stellt sie eine Lebensform dar, die die Seelen der Gläubigen immerhin vor Schlimmerem bewahren kann, wenn sie auch schon nicht für die höheren Formen geistiger Existenz geeignet sind. Ihre Schutzfunktion ergibt sich aus einer eindeutigen Kodifizierung, welche Formen von Sexualität erlaubt und welche unerlaubt sind. Für die rigorose Normierung erlaubter und unerlaubter Sexualformen zeichnet vor allem der Kirchenvater Augustinus verantwortlich. Seine Lehre, die die weitere christliche Tradition maßgeblich prägen sollte, sieht sexuelle Lust grundsätzlich als verderblich und nur zu einem einzigen Zweck als erlaubt an, und zwar zur Zeugung von Nachwuchs.⁶² Die Fortpflanzung gilt sodann auch als oberster Ehezweck.⁶³ In Augustinus' Auffassung sei sexuelle Lust nichts mehr, als ein notwendiges Übel, das notgedrungen in Kauf genommen werden müsse. Die Ehe sei nur deshalb gerechtfertigt, weil in ihr die Zeugung von Nachwuchs möglichst kontrolliert und lustlos stattfinden könne, wodurch die Bedrohung, die von der Sexualität ausgehe, auf ein Minimum reduziert werden könne. Die Ehe werde gerade dadurch zu einem heiligen, das heißt den Eheleuten heilbringendem Sakrament, weil sie beide von einem allzu großen Maß an Unkeuschheit abhalte. Das eigentliche Ideal stellt jedoch, gemäß der oben diskutierten Dreistufenlehre der Jungfräulichkeit, die keusche Ehe, die sogenannte Josephsehe dar. Unter Augustinus' Einfluss avancierte die Ehe so zu einer Institution, die eine Verwaltung und Disziplinierung des notwendigen Übels der Sexualität ermöglichte.⁶⁴

Diese Verwaltung des Übels der Sexualität ist als sogenanntes *debitum coniugale* in die christliche Ehekonzeption eingegangen. Es verpflichtet die Ehepartner auf die wechselseitige Befriedigung des Geschlechtstriebes. Dieserart werden in Punkto Intimität stets zwei Menschen aufeinander verpflichtet, wodurch Ausschweifungen des Sexualtriebes, wie beispielsweise Masturbation oder Polygamie, eingeschränkt werden sollen. Grundsätzlich dient das *debitum* also einer Disziplinierung der Sexualität. Die Lust soll kontrolliert und bei ihrem Auftreten möglichst rasch neutralisiert werden, um etwaigen Gefahren vorzubeugen.⁶⁵

⁶¹ Vgl. HUNTER, David G.: „Sexuality, marriage and the family“, in: CASIDAY, Augustine (Hrsg.): *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Bd. 2, Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 585–600, hier S. 595f.

⁶² Vgl. LAWRENCE, Raymond J.: *Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung*, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010, S. 93–96; 135f.

⁶³ Vgl. BROWNSON: *Bible, Gender, Sexuality*, S. 110f.

⁶⁴ Vgl. MAASEN: *Genealogie*, S. 207–223.

⁶⁵ Vgl. ANGENENDT, Arnold: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster: Aschendorff 2015, S. 119–121; ARIÈS, Philippe: „Liebe in der Ehe“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.):

Entgegen modernen Vorstellungen, wurde der Liebe im theologischen Ehediskurs die längste Zeit keine besondere Bedeutung zugeschrieben. Die Ehe wurde vielmehr als Zweckverbindung gesehen, die aufgrund ihrer Fortpflanzungsfunktion sozial dienlich und durch die Disziplinierung der Sexualität moralisch geboten war. Ein Zuviel an Liebe und Leidenschaft in den ehelichen Beziehungen wurde sogar explizit verurteilt, weil es der Konzeption des *debitum* widersprochen hätte. So dürfe beispielsweise der Mann seine Gattin nicht zu leidenschaftlich lieben, weil er sie damit auf die Stufe einer Dirne herabsetzen und das heilige Sakrament der Ehe entehren würde.⁶⁶ Liebe war also nicht gleich Liebe. Neben einer nüchternen, die Ehebeziehungen aufrechterhaltenden Form unterschied man die leidenschaftliche Liebe des Liebespaares, die als gefährlich und sozial zersetzend klassifiziert wurde. Erst im Lauf des 18. Jahrhunderts fielen beide Begriffe in eins. Letztlich hielt so auch die Forderung nach echter Liebe Einzug in das Konzept der Ehe. Dies trug zu einer Erotisierung der ehelichen Paarbeziehung bei, die bis heute wirksam ist.⁶⁷ Trotz dieser Entwicklung hielt die Auffassung, dass Kinder der Hauptzweck der Ehe sein sollten, den Veränderungen während der Aufklärungszeit stand.⁶⁸

Wichtig zu betonen ist, dass Liebe in der christlichen Ehekonzeption geschlechtsspezifisch unterschiedlich verstanden wurde. So findet sich schon bei Paulus eine weitreichende Unterscheidung der ehelichen Liebe. Während der Mann seine Frau aktiv lieben solle (aber nicht zu leidenschaftlich, siehe oben), solle sich die Frau dem Mann unterordnen. Diese Unterordnung erscheint als die dem weiblichen Geschlecht angemessene Ausdrucksform der ehelichen Liebe. Die Benachteiligung der Frau innerhalb der Ehe zeigt sich bei Paulus auch an anderer Stelle. Da sie es sei, durch die die Sünde in die Welt gekommen wäre, sei sie von vornherein dem Mann untergeordnet. Doch könne sie diesen Makel durch ihre Mutterschaft gewissermaßen wieder wettmachen.⁶⁹ Diese Überlegung perpetuiert die weibliche Unterlegenheit, indem die Rolle der Frau innerhalb der Ehe mit der der Mutter identifiziert und strikt festgelegt wird. Hierbei handelt es sich um eine Weichenstellung, die gerade für die katholische Ehetradition maßgeblich bleiben sollte.

Die Masken des Begehrens, S. 165–175, hier S. 169; FLANDRIN, Jean-Louis: *Familien: Soziologie, Ökonomie, Sexualität*, Frankfurt am Main/Wien: Ullstein 1978, S. 190f.

⁶⁶ Vgl. FLANDRIN, Jean-Louis: „Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): *Die Masken des Begehrens*, S. 147–164, hier S. 154–156.

⁶⁷ Vgl. ANGENENDT: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, S. 187–192; ARIÈS: „Liebe in der Ehe“, S. 173.

⁶⁸ Vgl. SMITH, Merrill D.: „Sex, Religion and the Law“, in: PEAKMAN, Julie (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Enlightenment*, Bd. 4, Oxford/New York: Berg 2011, S. 107–132, hier S. 126.

⁶⁹ Vgl. ANGENENDT: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*, S. 71f.; ARIÈS: „Liebe in der Ehe“, S. 169f.

2.3.2. Die Sexualmoral des Katholizismus

Nur aus der Konzeption der Ehe und ihrer geschlechtsspezifisch unterschiedlichen Ausformung der Rechte und Pflichten der Ehegatten, sind auch die Sexualgebote und Verbote des Katholizismus zu verstehen. Grundsätzlich zeichnet sich die katholische Sexuallehre dadurch aus, dass sie vor allem *ex negativo*, durch die Formulierung von Verboten, funktioniert. Aus der Kombination des unbedingten Fortpflanzungsimperativs mit der Besserstellung des Mannes etablierte sich so ein strikter Sexualkodex, der die menschliche Sexualität umfassend zu disziplinieren verspricht.

Der als aktiv konzipierte männliche Samen fungiert dabei als Wegscheide zwischen erlaubten und verbotenen Sexualakten. Werde er dem richtigen Zweck – der Zeugung von Nachkommen – zugeführt, handle es sich (neben weiteren Einschränkungen) um einen erlaubten Sexualakt. Alle anderen Akte, die diese Funktion des Samens auf die eine oder andere Art unterbinden, fallen hingegen in die Kategorie der verbotenen Sexualität. In dieser Konzeption wird dem männlichen Samen zugestanden, das alleinige aktive, lebensspendende Prinzip zu sein, während die Frau als bloß geeigneter Nährboden verstanden wird, auf dem sich der aktive männliche Samen entfalten könne. Diese Vorstellung beruht auf aristotelischen Vorläufern, die kirchenintern dann vor allem von Thomas von Aquin popularisiert wurden. Demgemäß entscheidet die Adäquatheit der Orte des Samens darüber, ob seine als natürlich gedachte Funktion als lebensspendende Substanz aktualisiert werden kann oder nicht. Durch den unbedingten Fortpflanzungsimperativ erscheint die Vagina der Frau als einzig richtiger Ort des Samens.⁷⁰

Eine von der katholischen Kirche strikt untersagte Form von Sexualität stellt dabei die Onanie dar, die in den einschlägigen moraltheologischen Werken stets zusammen mit dem *coitus interruptus* besprochen wird. Der Zusammenhang dieser beiden Praktiken wird auch an der Etymologie des Wortes Onanie ersichtlich: Der biblische Onan beging eigentlich *coitus interruptus*. Jedenfalls vergeudete er nach theologischer Auffassung seinen Samen, und gerade deshalb sind beide Praktiken, sowohl der *coitus interruptus* als auch die Onanie, verboten.⁷¹

Eine weitere verbotene Sexualform stellt die Homosexualität dar. Auch hier finden sich bereits im Alten Testament erste Hinweise. In Anlehnung an die Erzählung von Sodom und Gomorrha wurde der geschlechtliche Verkehr zwischen Männern daher die längste Zeit als

⁷⁰ Vgl. DAVIDSON, N. S.: „Sex, Religion, and the Law: Disciplining Desire“, in: TALVACCHIA, Bette und Julie PEAKMAN (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Renaissance*, Bd. 3, Oxford/New York: Berg 2011, S. 95–111, hier S. 100; RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität von Jesus bis Benedikt XVI.*, 5. erw. und aktual. Neuausg., München: Heyne 2012, S. 518f.

⁷¹ DENZLER, Georg: *2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust*, Sonderausgabe, München: Seehamer 1997, S. 181.

Sodomie bezeichnet. Homosexualität galt dabei als eine überaus schwere Sünde, sei sie doch in besonderem Maße Ausdruck ‚widernatürlichen‘ Verhaltens. In ihr werde nicht nur die Zeugung von Nachwuchs verhindert, sondern die gottgewollte Zusammengehörigkeit von Mann und Frau aufs Tiefste verletzt. Dasselbe gelte für gleichgeschlechtlichen Verkehr zwischen Frauen. Wie schlimm das Vergehen der Homosexualität wegen der Vereitelung von Nachwuchs sei, wird daran ersichtlich, dass selbst die Vergewaltigung der eigenen Mutter als weniger schlimm angesehen wird, sei sie doch nicht ‚widernatürlich‘ in dem Sinn, als sie eine potentielle Zeugung neuen Lebens ausschließe.⁷²

Klar ersichtlich ist die Insistenz auf dem Fortpflanzungsimperativ im Fall der Verhütung. Sie stellt die direkte Kontradiktion dieses Imperativs dar und ist deshalb strikt verboten. Da die Kirche die Ehegemeinschaft als qualifizierten Ort zur Zeugung von Nachwuchs ansieht, ist der verhütende Verkehr gerade zwischen Ehegatten besonders verwerflich. Zur Aufrechterhaltung des Fortpflanzungsimperativs akzeptierte die Theologie hier sogar eine Ausnahmeregelung vom *debitum coniugale*. Normalerweise sieht dieses vor, dass die Ehepartner jeweils die ‚eheliche Pflicht‘ voneinander fordern und dieser auch nachkommen müssten, solle gerade dadurch die potentiell gefährliche Sexualität doch bestmöglich unter Kontrolle gehalten werden. Drohe sich einer der Ehepartner wegen verhütenden Sexualverkehrs jedoch über diesen Imperativ hinwegzusetzen, so sei es die moralische Pflicht des anderen, ihm in der ehelichen Pflicht nicht nachzukommen und sich zu verweigern, um so die Sünde abwenden zu können. Innerhalb der Theologie spitzte sich die Ansicht über Verhütung im Lauf der Zeit soweit zu, dass Verhütung gewissermaßen mit Mord gleichgesetzt wurde. Diese extreme Sichtweise wurde letztlich auch ins Kirchenrecht aufgenommen, so wie es 1917 im Codex Iuris Canonici festgeschrieben wurde.⁷³

Um die Fortpflanzung innerhalb der Ehe bestmöglich zu befördern, ließ die Theologie auch nur eine Sexualstellung zu. Nur die ‚natürliche Stellung‘ – die Frau passiv am Rücken liegend, der Mann aktiv auf ihr – sei gestattet, würde doch nur diese Stellung der Bestimmung des Zeugungsaktes gerecht werden. Andere Stellungen und Praktiken wurden so einem Verbot unterworfen. Beispielsweise galt die Position *retro* als ‚widernatürlich‘, weil sie dem Verkehr der Tiere ähnele und den Menschen somit auf die Stufe eines Tieres herabwürdigte; die Stellung *mulier super virum* – die Frau auf dem Mann – wiederum, sei ebenso ‚widernatürlich‘, stünde sie doch entgegen der ‚natürlichen‘ Passivität der Frau. Derart widernatürliche Stellungen würden nur aus egoistischer und exzessiver Lust heraus praktiziert werden, was sie neben der

⁷² RANKE-HEINEMANN: *Eunuchen*, S. 491f.; 518.

⁷³ Vgl. DENZLER: *Christliche Sexualmoral*, S. 150–164; RANKE-HEINEMANN: *Eunuchen*, S. 310f.

Erschwerung der Zeugung zusätzlich sündhaft mache. Alle anderen Praktiken, wie beispielsweise Anal- und Oralverkehr, sind aufgrund ihrer Missachtung des obersten Ehezweckes ohnedies verboten und sündhaft.⁷⁴

Doch die Kirche versah nicht nur als sündhaft geltende Sexualakte mit Verboten. Sie definierte auch bestimmte Zeiten, an denen Sexualakte strikt untersagt waren. Dazu gehörten alle Tage, denen im Kirchenkalender eine besondere Bedeutung zukommt, wie beispielsweise Sonntage (bisweilen ausgedehnt auf Mittwoche und Freitage), Feiertage von Heiligen oder Fastenperioden. Auch Zeiten, an denen der Körper einer Frau als ‚unrein‘ galt, fielen unter diese Beschränkung. So war Sexualität während der Menstruation ebenso verboten wie während der Schwangerschaft, den ersten vierzig Tagen nach der Entbindung oder während der Stillzeit. Die zeitlichen Verbote wurden auch auf den Lebenszyklus des Menschen ausgedehnt. So galt Geschlechtsverkehr ab einem bestimmten Lebensalter, normalerweise dann, wenn eine Frau keine Kinder mehr bekommen konnte, ebenso als sündhaft.⁷⁵

Der eheliche Sexualverkehr war so bis ins kleinste Detail nach Richtig und Falsch bestimmt worden. Weil nur die Ehe als legitimer Ort von Sexualität in Frage kam, wurden vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr selbstverständlich ebenso verboten. In diesem Zusammenhang sind auch die Anstrengungen zu verstehen, gegen das Konkubinat, das heißt, eheähnliche Verbindungen ohne Trauschein, vorzugehen. Das Zusammenleben im Konkubinat galt als sündhaft und auch das Kirchenrecht sah teils schwere Sanktionen dagegen vor. Anzumerken bleibt jedoch, dass vorehelicher Geschlechtsverkehr gerade in agrarisch geprägten Bevölkerungsteilen lange Zeit als sozial verträglich angesehen wurde, ja sogar eine wichtige Vorstufe vor der eigentlichen Brautwerbung und Heirat darstellte. Gerade, weil die geschlossene Ehe kinderreich sein sollte, maß man der Überprüfung der Zeugungsfähigkeit in Form vorehelicher Sexualkontakte eine große Bedeutung zu.⁷⁶

Letztlich gingen die kirchlichen Versuche der Sexualdisziplinierung soweit, nicht nur konkrete Sexualakte, sondern auch alles, was dazu Anlass geben könnte, einem Regelkorsett zu unterwerfen. Besonderen Anlass zur Sorge gaben hier die Tätigkeiten des Badens, Tanzens und Turnens. Seit sich im 19. Jahrhundert die Entwicklung hin zur modernen Hygiene durchgesetzt und sich wieder mehr öffentliche Bäder etabliert hatten, wurde auch das Baden zu einer Angelegenheit der Moraltheologen. Dabei hatten sie es vor allem auf die Badebekleidung und die Einblicke, die diese ermöglichte, abgesehen. Generell plädierten kirchliche Hoheiten

⁷⁴ METZLER, Irina: „Sex, Religion, and the Law“, in: EVANS, Ruth und Julie PEAKMAN (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*, Bd. 2, Oxford/New York: Berg 2011, S. 101–118, hier S. 102; DAVIDSON: „Sex, Religion, and the Law: Disciplining Desire“, S. 101–104.

⁷⁵ Vgl. METZLER: „Sex, Religion, and the Law“, S. 102; DAVIDSON: „Sex, Religion, and the Law“, S. 98.

⁷⁶ Vgl. DENZLER: *Christliche Sexualmoral*, S. 171–177; SIEDER: „Ehe, Fortpflanzung und Sexualität“, S. 151–157.

auch für eine strikte Trennung der Geschlechter beim Baden, um jeder Verführung Einhalt zu gebieten. Ähnliche Bedenken hatten sie in Bezug auf das Tanzen. Weil dieses meist in gemischtgeschlechtlichen Gruppen ausgeübt werde, bestehe eine grundsätzliche Gefahr der Erregung des Gemüts und des Abgleitens in sexuelle Handlungen. Besonders die im 19. Jahrhundert immer beliebter gewordenen Gesellschaftstänze und die immer freier werdenden Tanzstile der folgenden Jahrzehnte waren den Theologen abhold. Dies ging Hand in Hand mit einer Verurteilung der Frauenmode, die zunehmend als unsittlich disqualifiziert wurde. Auch das im Lauf des 19. Jahrhundert populär gewordene Turnen wurde als Sittlichkeitsgefahr erkannt. Wieder verlangte man die Trennung der Geschlechter und angemessene Kleidung.⁷⁷

2.4. Krise der Ehe

Wie dargelegt, zentrieren sich alle katholischen Aussagen zur Sexualität rund um die Institution Ehe. Erlaubt ist eine bestimmte, auf Zeugung von Nachwuchs hin angelegte Form von Sexualität innerhalb der Ehe, während alle Sexualakte vor- oder außerhalb der Ehe oder wenn sie den obersten Ehezweck vereiteln, strikt verboten sind. Über das Ehesakrament konnte die katholische Kirche so ihre Vorstellungen von Sexualität in die Lebenswelt der Gläubigen transportieren. Für den hier behandelten Zeitabschnitt lässt sich jedoch eine „Krise der Ehe“ diagnostizieren. Aufgrund der Bedeutung der Ehe für alle katholischen Aussagen zur Sexualität, erscheint die Krise der Ehe so auch aus einer sexualitätsgeschichtlichen Perspektive relevant. Was genau wird also unter der Krise der Ehe verstanden?

Neben den zahlreichen anderen, oben diskutierten Herausforderungen, derer sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert zu stellen hatte, erscheint aus sexualitätsgeschichtlicher Perspektive gerade die Entwicklung hin zur Zivilehe als einschneidendes Kapitel. Die Verweltlichung der Ehe, die von aufklärerischen Denkern schon im 18. Jahrhundert theoretisch antizipiert wurde, begann sich, im 19. Jahrhundert beinahe in allen europäischen Ländern durchzusetzen. Eine wichtige Etappe stellt dabei die Rezeption des napoleonischen Code Civil dar, der im frühen 19. Jahrhundert zum Vorbild zahlreicher nationaler Rechtssysteme geworden war. Die neuen weltlichen Eheregelungen standen dabei ganz im Zeichen eines aufgeklärten, säkularen Denkens. So etablierten sie, zumindest rein rechtlich, eine Gleichstellung von Mann und Frau und sahen die Ehe generell nicht mehr länger als Teil einer göttlichen Weltordnung an. Gemäß der Trennung von Kirche und Staat sollte die Ehe eine reine Privatangelegenheit der Ehepartner sein, deren Aufsicht deshalb fortan auch vom Staat als weltlicher Instanz, nicht mehr

⁷⁷ Vgl. DENZLER: *Christliche Sexualmoral*, S. 226–234.

von der Kirche, erfolgen sollte. Die Ehe wurde so in einen bürgerlichen Vertrag transformiert, der aus gegenseitigem Einvernehmen aus individuellen Motiven geschlossen wurde und auch wieder aufgehoben werden konnte. Der sakramentale Charakter der kirchlichen Eheschließung hatte in einer säkularen Gesetzgebung jedenfalls keinen Platz mehr. Damit einhergehend dynamisierten sich auch die Diskussionen rund um Fragen der Ehescheidung oder der Wiederverheiratung.⁷⁸

Im Deutschen Reich setzte sich die Zivilehe nach preußischem Vorbild schließlich 1875, inmitten des Kulturkampfes, durch. Die Schweiz sah seit 1874 ebenso eine zivile Eheschließung vor. In den habsburgischen Gebieten wurde durch die Maigesetze 1868 gleichermaßen der Vorläufer der Zivilehe installiert. Von Seiten der katholischen Kirche reagierte man mit Empörung auf die Neuerungen. So kann die Enzyklika *Quod Numquam*, mit der der Heilige Stuhl 1875 auch auf eine Reihe anderer Kulturkampfgesetze in Preußen reagierte, allgemein als Protest an der zunehmenden Verweltlichung immer weiterer Lebensbereiche verstanden werden.⁷⁹

Gemeinsam mit der Entkirchlichung und Verrechtlichung der Eheangelegenheiten, kann im späten 19. Jahrhundert auch ein allgemein erstarkendes Interesse des Staates an seinen Bürgern beobachtet werden. War der Diskurs rund um Ehe und Familie bisher hauptsächlich von der Religion und bisweilen der Literatur geführt worden, erkannten nun auch die Staaten das Potenzial der eigenen Bevölkerung. Über Ehe- und Familienrecht hatten sie künftig einen neuen Zugriffspunkt auf das Verhalten der eigenen Bürger und Bürgerinnen gewonnen. Gemeinsam mit den sich formierenden Sozial- und Humanwissenschaften, kam die Bevölkerung so als wertvolle Ressource unter staatlicher Obhut in den Blick. Die neuen Wissenschaften machten es möglich, vor allem quantitative Daten über den Bevölkerungszustand zu erheben. Fortan wurden der Rückgang und der Anstieg der Bevölkerung sowie ihre Gesundheit zu neuen Elementen der Staatsraison. Diese Entwicklungen sollten andauern und auch weite Teile der Geschichte des 20. Jahrhunderts massiv prägen.⁸⁰

Neben diesen Entwicklungen, die die Ehe von staatlicher Seite her in ein neues Licht setzten, begann sich, auch der individuelle Umgang mit ihr zu verändern. Die Zivilehe war das Produkt einer neuen Geisteshaltung, die dem Individuum weit größeren Wert und Handlungsspielraum zumaß, als bislang durch Tradition und Standesvorgaben geschehen war. So entstand auch das neue Ideal der Liebesheirat, das bürgerlichen Ansprüchen auf Selbstentfaltung und

⁷⁸ Vgl. GESTRICH, Andreas, Jens-Uwe KRAUSE und Michael MITTERAUER: *Geschichte der Familie*, Stuttgart: Kröner 2003, S. 375–379.

⁷⁹ Vgl. JEDIN (Hrsg.): *Kirchengeschichte* VI/2, S. 43f.; 48ff.; BIHLMAYER: *Kirchengeschichte*, S. 409; GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER: *Geschichte der Familie*, S. 379.

⁸⁰ Vgl. GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER: *Geschichte der Familie*, S. 383–386.

Individualisierung gerecht wurde.⁸¹ Weil sich Ehe und in weiterer Folge Familie demnach immer weiter von traditionellen Vorgaben und Normen emanzipieren konnten, wurden sie die privilegierten Orte der bürgerlichen Privatsphäre. Wie bereits angedeutet, brachte die Ausweitung individueller Spielräume im Schutz der Privatsphäre paradoxerweise aber eine massive Einschränkung gerade des Frauenbildes mit sich, das nun immer mehr mit der Ehefrauen- und Mutterrolle identifiziert wurde. Ehe und Familie stellten somit die sicherste Bastion für die oben diskutierten Geschlechtscharaktere dar, die sich Hand in Hand mit der Verweltlichung und Privatisierung herausgebildet hatten.

Die Insistenz auf Ehen, die fortan aus Liebe und persönlicher Zuneigung geschlossen werden sollten und nicht mehr aus wirtschaftlichem Kalkül oder dem blinden Gehorsam gegenüber der Tradition, führte dazu, dass die Ehepartner in ein neuartiges Naheverhältnis zueinander eintraten und eine in dieser Hinsicht neuartige, gemeinsame Intimsphäre zu teilen begannen. Durch die zunehmende Entkriminalisierung der Sexualität von Seiten des Gesetzgebers, führte dies zu einer Aufwertung von Sexualität und Erotik auch in den Ehen. Die Beziehung der Eheleute wurde dadurch nachhaltig erotisiert. Erotik und Sexualität wurden mehr und mehr als Ausdruck der gegenseitigen Liebe interpretiert, wodurch die starre Kopplung des Geschlechtlichen mit der Zeugungsfunktion zunehmend zurückgedrängt wurde.⁸²

Die Emanzipation von althergebrachten, von Religion und Sitte vorgegebenen Ehe-normen, kann aber nicht einfach als Befreiung von kirchlichen und traditionellen Zwängen und Beschränkungen interpretiert werden. Stattdessen musste die Ehe künftig andersartigen Ansprüchen genügen, was sie an anderer Stelle wiederum störungsanfällig machte. Vor allem die emotionalen und sexuellen Anforderungen, die nun an die Ehepartner gestellt wurden, führten dabei zu neuartigen Problemen. Die hinzugewonnenen Freiheiten produzierten in eben jenen Bereichen, die bisher von Religion und Sitte bestimmt worden waren, wiederum Unsicherheiten. Bis dato war das Geschlechtsleben an die Fortpflanzungsfunktion gekoppelt. So lange der eheliche Verkehr Nachwuchs hervorbrachte, war Religion und Sitte genüge getan. Die Qualität des Sexualaktes spielte dabei keine Rolle, galt die Dimension der Lust doch gerade als bloß notwendiges Übel dieser Gattenpflicht. Dies begann sich, nun zu ändern. Die Entkopplung der ehelichen Sexualität von der Fortpflanzungsfunktion stellte die Qualität des Sexualaktes in ein neues Licht, ließ sich doch gerade dadurch die Zuneigung und Liebe zum Partner ausdrücken. Der Sexualakt musste also nicht mehr nur Kinder hervorbringen, stattdessen musste er qualitativ angemessen, musste er ‚gut‘ sein. Sexuelle Inkompatibilität der

⁸¹ Vgl. HABERMAS: „*Bürgerliche Kleinfamilie - Liebesheirat*“, S. 292.

⁸² Vgl. SIEDER: *Sozialgeschichte der Familie*, S. 130f.

Gatten wurde so zu einer neuen Bedrohung der Ehe. Vor allem nach dem 1. Weltkrieg und die ganze Zwischenkriegszeit hindurch fand dies in unzähligen Ratgebern, die versprachen, das Sexualleben zu verbessern, seinen Ausdruck.⁸³

Diese immense Aufwertung des Sexuellen in der Ehe wurde vom Gesetzgeber aufgegriffen, der gegenseitige sexuelle Gefälligkeiten rechtlich vorschrieb und zumindest theoretisch auch einklagbar machte. War der sexuelle Kontakt zwischen Ehepartnern auch schon im kanonischen Recht fixer Bestandteil, weil nur er die Erreichung des höchsten Ehezweckes ermöglichte, spielte dieser – das heißt, die Zeugung von Nachwuchs – in den weltlichen Gesetzen allerdings keine Rolle mehr. Parallel zur Zeugungsunfähigkeit, die auch das kanonische Recht als Ehehindernis kannte, galten sexuelle Störungen, die die Vereinigung der Ehepartner unmöglich machten, auch jetzt als Ehehindernis bzw. als Grund für die Annullierung einer Ehe. Ob diese Störungen die Zeugung von Nachwuchs verhinderten oder nicht, war aber nicht mehr länger Bestandteil der rechtlichen Bestimmungen. Einzig und allein der Akt an sich musste ausgeübt werden können, wodurch auch das Recht eine Abkehr vom Fortpflanzungsparadigma vollzog.⁸⁴

In weiterer Folge wurde die sexuelle Lust – oder ihr Ausbleiben – von den Wissenschaften, allen voran der Medizin und Psychiatrie, entdeckt. Wurden Mäßigung oder gar Abstinenz in sexuellen Dingen im religiösen Diskurs bisher als Ideal angesehen, gerieten sie unter den Vorzeichen der wissenschaftlichen Erforschung zunehmend in die Kritik. Medizin und Psychiatrie, später die Psychoanalyse, entfalteten ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert vielmehr eine neue Theorie der Sexualität, die stellenweise als Umkehrung der alten religiösen Sittenvorschriften auftrat. Das Ausleben der eigenen Sexualität wurde zunehmend nicht nur als ‚normal‘, sondern als ‚gesund‘ verstanden. Abstinenz oder das Unvermögen, die eigene Sexualität auszuleben, erschienen demgegenüber als pathologische Zustände, nicht mehr als Zeichen von Selbstbeherrschung oder besonderer Moralität. Auf diesem Weg konnte sich eine neuartige Auffassung von sexueller Gesundheit etablieren, die gerade im Ausleben der als natürlichen Trieb identifizierten Geschlechtlichkeit eine Normalität erblickte, welche die alte Moralität als Devianz und Verfallserscheinung brandmarkte.⁸⁵

Dadurch kam es zu einer Naturalisierung der Sexualität, ging es doch nicht mehr länger um Fragen der Moral, sondern um jene der Physiologie und Psyche. Gerade aus diesem Grund waren es auch die Medizin und die Psychologie, die als geeignete Disziplinen auftraten, Fragen

⁸³ Vgl. SIEDER: „Ehe, Fortpflanzung und Sexualität“, S. 161; ROBB, George: „Marriage and Reproduction“, in: COCKS, H. G. und Matt HOULBROOK (Hrsg.): *Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2006, S. 87–108, hier S. 99f.

⁸⁴ Vgl. PUTZ, Christa: *Verordnete Lust. Sexualmedizin, Psychoanalyse und die „Krise der Ehe“, 1870-1930*, Bielefeld: Transcript 2011 (1800/2000. Kulturgeschichten der Moderne 3), S. 133–135.

⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 143–145.

des Sexuellen zu klären. Die Religion, mit ihren unwissenschaftlichen Deutungen und Erklärungen, war aus dieser Perspektive nicht mehr in der Lage, hier zu vermitteln. Vielmehr waren es gerade ihre Vorschriften, die der Physiologie des Menschen widersprachen und unter Umständen sogar sein Leiden bedingten. Trotz der grundsätzlichen Kritik an der sexualfeindlichen Stoßrichtung kirchlicher Ehemoral blieben viele ihrer Inhalte unhinterfragt. Alte Sünden kehrten als neue Pathologien wieder, nur, dass die Fortpflanzungsfunktion nicht mehr zum Gradmesser gemacht wurde. Viele Praktiken, die davor als sündhaft und moralisch falsch angesehen worden waren, galten jetzt als pathologisch. Darunter fiel alles, was sich der als normal vorausgesetzten Heterosexualität widersetzte. Auch alles, was wie der *coitus interruptus* nur ein bestimmtes Maß an Lust anvisierte, ohne jedoch in einem Orgasmus zu münden, wurde als pathologisch verdächtig.⁸⁶

Neben dieser Entwicklung hin zu einer Verwissenschaftlichung der Ansichten über Ehe und Sexualität und der damit formulierten Kritik an traditionellen Eheformen, gab es um 1900 auch zahlreiche andere Kritiken, die mehr auf die soziale Funktion der Ehe abzielten. Denn, so schien es vielen Kritikern und zunehmend auch Kritikerinnen, genau diese der Ehe zugedachten sozialen Funktionen würden nur noch ungenügend realisiert werden. Als Indiz dafür hatten die sinkenden Geburtenzahlen ebenso zu gelten, wie die rasant ansteigenden Scheidungsraten. Auch die Ausbreitung von Pornographie, Prostitution und Geschlechtskrankheiten wurde in diesem Zusammenhang als Folge des Niedergangs der Ehe gedeutet. Jedenfalls, so schien es den Zeitgenossen, konnte die Institution Ehe nicht mehr länger die soziale Kohäsion aufrechterhalten und hatte ihre sozialregulative Hauptfunktion somit nicht eingelöst. Allorts wurde daher eine „Krise der Ehe“ diagnostiziert.⁸⁷

An diese allgemeine Verfallsdiagnose hefteten sich nun partikuläre Kritiken, die den Bankrott immer weiterer Aspekte der Ehe proklamierten. Von Feministinnen wurden Ehe und Familie als Gefängnis der Frau verurteilt; aus intellektuellen und künstlerischen Kreisen wurde die Ehe als Gegenstück zum Ideal der ‚freien Liebe‘ gesehen; von sozialistischer Seite wurde die Ehe schließlich ob ihres Warencharakters kritisiert. Unabhängig davon, aus welchem Lager die Kritik stammte und welche Lösungen vorgeschlagen wurden: Die Krise der Ehe war nur Symptom für das zutiefst zerrüttete Verhältnis der Geschlechter, das die ganze moderne Kultur zu gefährden schien. Dahinter stand eine zunehmend sichtbarer werdende Diskrepanz zwischen der Ideologie und der Lebensrealität der Geschlechter in der Gesellschaft. Immer mehr Frauen forderten faktische Gleichberechtigung und Partizipation in einer Gesellschaft, die dieses

⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 152f.; 148f .

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 137f.

Geschlecht ideologisch vollkommen von öffentlicher Teilhabe und Selbstbestimmung ausgeschlossen hatte. Die Realität emanzipatorischer Forderungen – Anspruch auf Bildung, Forderung nach Bürgerinnenrechten, rechtliche Gleichstellung – kollidierte mit dem Idealtypus des weiblichen Geschlechtscharakters, der Frauen nur die Rolle der Hausfrau und Mutter zugestand.⁸⁸

Die Krise der Ehe erscheint so als komplexer Diskurs, in dem all die Ansprüche und Forderungen, Ängste und Hoffnungen, Utopien und Dystopien einer sich in massiven sozialen Umwälzungen befindenden Gesellschaft artikuliert wurden. In eben dieser komplexen Gemengelage ist auch der katholische Belehrungsdiskurs eingelassen, der im Folgenden analysiert werden soll. Er wurde von Vertretern einer Kirche formuliert, die sich in Fragen der Sexualität zunehmend auf verlorenem Posten sahen. Nicht nur die äußere, soziale Funktion der Institution Ehe war in massive Kritik geraten. Durch die Verwissenschaftlichung der Sexualität erschienen auch ihre inneren Ansprüche zunehmend als überholt und unrealisierbar. Die Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses wird daher darauf abzielen, inwiefern der Diskurs auf die Zeitumstände reagierte, wie sich katholisches Sexualwissen mit den neuen Problemstellungen auseinandersetzte und in welcher Form neuartige Ansprüche und Forderungen aufgegriffen und in das bestehende System eingegliedert wurden. Auch wird danach zu fragen sein, welche Subjektivierungsweisen dabei eine Rolle spielten und vom Diskurs angestrengt wurden. Das Koordinatensystem dafür bilden die in diesem Kapitel besprochenen Entwicklungen und Problemlagen. Tradition versus Moderne, Säkularisierung und Persistenz des Religiösen, Feminisierung von Religion und Kirche, die Ideologie der Geschlechterrollen und ihre zunehmende Diskrepanz zur Lebenswelt, althergebrachte Sexualmoral und ein neuartiger, sich immer mehr vom Fortpflanzungsparadigma absetzender „Gebrauch der Lüste“ (Foucault) geben dabei den Rahmen ab, in dem der katholische Belehrungsdiskurs analysiert werden soll.

⁸⁸ Vgl. ARNI, Caroline: *Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2004, S. 36–38.

3. Diskursanalyse als Methode der Geschichtswissenschaft

3.1. Theoretische Grundlagen

„Diskurs“ hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einem der Schlüsselbegriffe in den Geistes- und Sozialwissenschaften entwickelt. Was unter dem Begriff im Einzelnen konkret verstanden wird, ist bis heute jedoch Gegenstand zahlreicher Kontroversen geblieben. Je nach disziplinärer Zugehörigkeit und Erkenntnisinteresse widmen sich Diskursanalysen ganz unterschiedlichen Phänomenen. Diese Schwierigkeit ist auch der Tatsache geschuldet, dass sich die Erforschung und Analyse von Diskursen dezidiert als interdisziplinäres Projekt versteht. Schon der Begriff „Diskurs“ selbst impliziert eine Verschränkung unterschiedlicher Gegenstandsbereiche. In der Regel beschäftigen sich Diskursanalysen mit der Produktion von Sinn in sozialen Gemeinschaften, wobei besonders der Sprache und Kommunikation erhöhtes Augenmerk geschenkt wird. Sprache gilt nicht mehr nur als Abbild sozialer Verhältnisse, sondern als Konstitutivum des Sozialen schlechthin.

Gerade in der Geschichtswissenschaft verlief die Rezeption des Diskurskonzeptes nie unproblematisch. Der Begriff galt lange Zeit als bloßes Modewort, mit dem Alles und Nichts bezeichnet werden könne und der sich aufgrund seiner inflationären Verwendung und terminologischen Unbestimmtheit nicht für die wissenschaftliche Anwendung eignete.⁸⁹ Dies hat sicherlich auch damit zu tun, dass er am Grundverständnis der Disziplin selbst rührt. Da auf historische Ereignisse nur in sprachlich vermittelter Form zugegriffen werden kann, ist die Sprachtheorie, die jeweils zugrunde gelegt wird, der Knackpunkt, wie und in welcher Form Geschichtsschreibung als wissenschaftliche Disziplin verstanden wird. In der Geschichtswissenschaft hielt sich dabei die längste Zeit eine simple Abbild-Theorie der Sprache. Sprache sei zwar kein perfektes Medium, sie würde die historischen Ereignisse aber doch so adäquat darstellen, dass über ein kritisches Studium der Quellen ein Zugriff auf die dahinterstehende Wirklichkeit möglich sei.⁹⁰

Gerade mit dieser Auffassung bricht der Diskursbegriff aber vollends. Was genau versteht man nun unter einem Diskurs? Nach einer berühmt gewordenen Definition von Michel Foucault sind Diskurse Praktiken, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie

⁸⁹ Vgl. EDER, Franz X.: „Historische Diskurse und ihre Analyse - eine Einleitung“, in: EDER, Franz X. (Hrsg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 9–23, hier S. 9f.

⁹⁰ Vgl. FÜSSEL, Marian und Tim NEU: „Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft“, in: ANGERMÜLLER, Johannes (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein Interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien, Kontroversen*, Bielefeld: Transcript 2014, S. 145–161, hier S. 145–147.

sprechen“⁹¹. Diese Formulierung ist gegen eine simple Abbild-Theorie der Sprache gerichtet, die davon ausgeht, dass Sprache Realität einfach bezeichnet. Stattdessen wird die konstitutive Kraft der Sprache selbst in den Fokus gerückt. Ein Diskurs wird laut Foucault „durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann“⁹². Gerade, weil über Phänomene in einer bestimmten Art und Weise gesprochen wird, werden sie erst als Gegenstände der sozialen Welt hervorgebracht. Weder ihre soziale Existenz noch ihre Eigenschaften sind vor- oder außersprachliche Entitäten, die außerhalb des Diskurses existieren würden. Stattdessen ergeben sie sich erst durch die Art und Weise, dass und wie von ihnen gesprochen wird. Diskurse erzeugen somit Wirklichkeit, jedoch nicht, indem sie sie einfach nur bezeichnen bzw. abbilden, sondern indem sie sie performativ herstellen. Als Aussagen in diesem Sinn sind historisch konkrete sprachliche Äußerungen gemeint. Der Diskurs hat daher eine positive, materielle Seite, von der ausgehend er mittels Diskursanalyse auch empirisch erforscht werden kann. Indem Diskurse das, was gesagt werden kann, limitieren, üben sie auch Machteffekte aus. Nur, was gesagt werden kann, kann auch gewusst und erfahren und so zu sozialer Realität werden. Diskurse üben Machteffekte also gerade dadurch aus, dass sie die Wirklichkeit durch das wiederholte Äußern je bestimmter Aussagen immer nur in einer bestimmten Art und Weise aktualisieren und andere Aussagen damit aktiv ausschließen.⁹³

Wirklichkeit erscheint in der Diskursanalyse somit als sozial konstruiert, als Effekt bestimmter diskursiver Praktiken. Genau hierin liegt ihr Potential für die Geschichtswissenschaft. Gerade, weil die soziale Wirklichkeit nicht einfach als gegeben, sondern durch Diskurse hervorgebracht erscheint, kann die Kontingenz und Historizität von Wissen, Wahrheit und Wirklichkeit aufgezeigt werden. In diesem Sinn ist die Diskursanalyse eine radikal historisierende Untersuchungsmethode, weil sie die Geschichtlichkeit von angeblich ahistorischen Phänomenen aufdecken kann.⁹⁴

Die Analyse von Diskursen geht somit Hand in Hand mit dem ‚Entlarven‘ des Konstruktcharakters sozialer Wirklichkeit. Ein kritischer Impetus ist ihr somit inhärent. Die Form von Diskursanalyse, die in dieser Arbeit Anwendung finden wird, macht genau diese kritischen Aspekte stark. Im Folgenden werden die Konzepte einer Kritischen Diskursanalyse, wie sie von Siegfried Jäger und Norman Fairclough ausgearbeitet wurden, diskutiert.

⁹¹ FOUCAULT, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 74.

⁹² Ebd., S. 170.

⁹³ Vgl. FÜSSEL/NEU: „*Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft*“, S. 150.

⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 153.

Siegfried Jäger definiert Diskurse als „Fluss von Wissen bzw. sozialen Wissensvorräten durch die Zeit“⁹⁵. Damit ist eine zeitliche bzw. historische Dimension von Diskursen angedeutet, wie sie gerade für historische Diskursanalysen als unabdingbar erscheint. In ihrem Charakter als soziale Wissensvorräte postulieren sie „Vorgaben für die Subjektbildung und die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften“⁹⁶ und wirken somit im oben genannten Sinn als sozialkonstitutiv. Diskurse werden daher als „transsubjektive Produzenten gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozio-kulturelle Deutungsmuster“⁹⁷ aufgefasst. Als solche produzieren sie „Subjektpositionen, welche durch die konkreten Individuen reproduziert werden“⁹⁸ und entfalten Macht, „da sie die Anzahl der den gesellschaftlichen Individuen zur Verfügung stehenden Aussagen reglementieren“⁹⁹. Die materielle Seite von Diskursen ist, wie oben angedeutet, sprachlicher Natur. Diskurse liegen konkret als Menge von Texten vor¹⁰⁰. Die Frage ist nun, wie Texte soziale Wirklichkeit generieren können. Die Wirkung von Texten wird in der Diskursanalyse nicht einfach nur als Wirkung der Inhalte eines Textes auf das individuelle bzw. kollektive Bewusstsein aufgefasst. Siegfried Jäger dazu: „Der einzelne Text wirkt minimal und kaum spür- und erst recht schlecht nachweisbar; demgegenüber erzielt der Diskurs mit seiner fortdauernden Rekurrenz von Inhalten, Symbolen und Strategien nachhaltige Wirkung, indem er im Laufe der Zeit zur Herausbildung und Verfestigung von ‚Wissen‘ führt“¹⁰¹. Gerade durch diese spezifisch diskursive Wirkung können Diskurse sozial konstitutiv wirksam werden.

Weil die Produktion, Distribution und Konsumation von Texten ihrerseits durch soziale Praktiken geregelt ist, können auch Diskurse als soziale Praxis aufgefasst werden. Dergestalt ergibt sich eine dialektische Beziehung zwischen Diskursen und der sozialen Praxis: Diskurse werden durch die bestehende Sozialstruktur geformt; gleichzeitig wirken sie, wie oben dargelegt, selbst sozial konstitutiv. Diese von Norman Fairclough vertretene Sichtweise eines dialektischen Verhältnisses von Diskurs und sozialer Welt umgeht zwei zentrale Probleme innerhalb der Diskurstheorie. Werden Diskurse als bloßes Abbild der sozialen Verhältnisse verstanden, hat man letztlich wieder nur eine Abbild-Theorie, die den produktiven Effekten von Sprache nicht gerecht wird. Betont man hingegen die sozialkonstruktive Kraft von Diskursen zu sehr, reduziert man das Soziale auf einen bloß sprachlichen Effekt, was ein paradoxer

⁹⁵ JÄGER, Siegfried und Jens ZIMMERMANN (Hrsg.): *Lexikon Kritische Diskursanalyse*, Münster: Unrast 2010, S. 37.

⁹⁶ Ebd. S. 37.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Unter „Texten“ versteht man in der Angewandten Linguistik und in den hier besprochenen Konzepten sowohl gesprochene als auch geschriebene Sprache.

¹⁰¹ JÄGER, Siegfried: *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, 6., vollständig überarb. Aufl., Münster: Unrast 2012, S. 52.

Schluss wäre. Demgegenüber kann eine dialektische Sichtweise diese beiden Probleme umgehen und dennoch eine Erklärung für das Verhältnis von Sprache und dem Sozialen bieten.¹⁰²

Aus diesen Überlegungen leitet Fairclough ein dreidimensionales Konzept von Diskurs ab, das nicht nur theoretisch durchdacht ist, sondern überdies eine reliable und praxisnahe Möglichkeit anbietet, wie sozialer Wandel, ausgedrückt durch diskursiven Wandel, in Form einer Diskursanalyse empirisch beforscht werden kann. Den Kern des Konzeptes bildet zunächst die Dimension der konkret vorliegenden Texte. Über diese ist der empirische Zugriff auf den Diskurs gegeben, sie können mit linguistischen Methoden untersucht werden. Die nächste Dimension stellt die sogenannte diskursive Praxis dar, womit die Produktion, Distribution und Konsumation von Texten gemeint ist. Jeder einzelne Text ist in diese Praxis eingebettet und kann nur von hier aus interpretiert und verstanden werden. Die diskursive Praxis wiederum ist in eine allgemeine soziale Praxis eingebettet. Der Diskurs ist nun jene Kategorie, die sich aus diesen drei Dimensionen zusammensetzt. Auf diese Weise kann Fairclough den Diskurs als eine Kategorie etablieren, mit der das dialektische Verhältnis von Sprache und Sozialem beschrieben und einer konkreten empirischen Untersuchung zugeführt werden kann.¹⁰³

Um sozialen Wandel, ausgedrückt durch diskursiven Wandel, untersuchbar zu machen, führt Fairclough das Konzept der Intertextualität ein. Dieses auf Michail Bachtin und Julia Kristeva zurückgehende Konzept wird von Fairclough folgendermaßen beschrieben: „Intertextuality is basically the property texts have of being full of snatches of other texts, which may be explicitly demarcated or merged in, and which the text may assimilate, contradict, ironically echo, and so forth“¹⁰⁴. Mit dem Konzept der Intertextualität können Texte aus ihren historischen Verweisstrukturen heraus verstanden werden. Weil sie Elemente ihrer historischen Vorgänger übernehmen, entsteht nach und nach jener „Fluss von Wissen durch die Zeit“ (Jäger, s.o.), der den Diskurs konstituiert. Sozialer Wandel wird nun gerade dadurch sichtbar, dass die Iteration alter Aussagen nicht mehr länger problemlos abläuft sondern zunehmend in Frage gestellt wird und neue Aussagen im Diskurs auftauchen. Diskursiver Wandel wird somit zu einem Marker für sozialen Wandel. Anders ausgedrückt: Während es für stabile soziale Verhältnisse reicht, immer wieder dieselben Aussagen zu iterieren, lassen sich im Umbruch befindliche soziale Verhältnisse am Variieren alter und am Auftreten neuer Aussagen, kurzum: an diskursivem Wandel, festmachen.¹⁰⁵

¹⁰² Vgl. FAIRCLOUGH, Norman: *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press 1992, S. 62–64.

¹⁰³ Vgl. Ebd., S. 72f.

¹⁰⁴ Ebd., S. 84.

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 96–99.

3.2. Methodische Vorgehensweise

Im Folgenden wird die konkrete methodische Vorgehensweise dargelegt, nach der die Diskursanalyse des katholischen Belehrungsdiskurses ausgerichtet sein wird. Dabei stütze ich mich auf Vorgaben von Norman Fairclough und Siegfried Jäger.

Den ersten Schritt der Diskursanalyse bezeichnet Jäger als „Strukturanalyse“¹⁰⁶. Da sich Diskurse, wie oben dargelegt, durch die Rekurrenz bestimmter Aussagen auszeichnen und festmachen lassen, steht das Ermitteln der im Diskurs auftauchenden Äußerungen am Anfang der Analyse. Dabei werden zunächst „thematisch einheitliche[r] Text[e] oder Textteil[e]“¹⁰⁷ ermittelt. Hierfür hat Jäger den Begriff „Diskursfragment“ eingeführt. Die „Menge aller Diskursfragmente gleichen Themas“¹⁰⁸ wiederum ergibt den sogenannten „Diskursstrang“. Aus der Analyse der Diskursfragmente und der sich daraus ergebenden Diskursstränge werden so die Aussagen des Diskurses ermittelt. Um einen Diskurs möglichst in seiner ganzen Bandbreite zu erfassen, wird das Ermitteln der Aussagen so lange fortgeführt, „bis keine neuen inhaltlichen und formalen Elemente in Erscheinung treten“¹⁰⁹. Die Analyse gilt dann als gesättigt. Somit ist ein „Korpus“ konstruiert worden, auf das sich alle weiteren Analyseschritte als Materialgrundlage beziehen. Gleichzeitig ist der Diskurs in seiner Struktur analysiert worden. Dabei können bereits erste strukturelle Merkmale wie „Diskursstrangverschränkungen“ sichtbar werden. Dies meint die gegenseitige Einwirkung und Stützung einzelner Diskursstränge, woraus sich besondere diskursive Effekte ergeben können.¹¹⁰

Genauso, wie eine Diskursanalyse den sozialkonstruktiven Charakter bestimmter Phänomene herausarbeiten will, ist auch das Material der Analyse selbst das Ergebnis einer Konstruktion. Die eben geschilderten Vorarbeiten, aus denen letztlich das Korpus resultiert, an dem die weitere Analyse vorgenommen wird, ist selbst die Konstruktion des Forschers. Das Untersuchungsobjekt existiert in dieser Form nicht vor der Theorie, sondern wird gerade erst durch die theoretischen Annahmen konstituiert. Insofern bedarf gerade die Korpusbildung besonderer Sorgfalt. An ihr hängt das Grundproblem der Repräsentativität der Diskursanalyse. Gleichzeitig bietet das prozesshafte Erstellen und Erweitern des Korpus (bis eine Sättigung der Aussagen erreicht wurde, s.o.) die Chance, völlig neue Elemente im Diskurs zu entdecken, die

¹⁰⁶ Vgl. JÄGER: *Kritische Diskursanalyse*, S. 95–98; JÄGER/ZIMMERMANN (Hrsg.): *Lexikon Kritische Diskursanalyse*, S. 115.

¹⁰⁷ JÄGER/ZIMMERMANN (Hrsg.): *Lexikon Kritische Diskursanalyse*, S. 39.

¹⁰⁸ Ebd., S. 45.

¹⁰⁹ Ebd., S. 40.

¹¹⁰ Vgl. JÄGER: *Kritische Diskursanalyse*, S. 81; JÄGER/ZIMMERMANN (Hrsg.): *Lexikon Kritische Diskursanalyse*, S. 47.

durch die zugrundeliegenden Forschungsfragen und Thesen noch nicht antizipiert werden konnten.¹¹¹

Nach diesem ersten groben Analyseschritt sieht Jäger eine Aufbereitung des Quellenmaterials vor. Hierbei können nun die einzelnen wiederkehrenden Aussagen herausgearbeitet werden. Im Zuge dieser Aufbereitung lässt sich mehr über die Ordnung des Diskurses herausfinden. So werden nun beispielsweise unterschiedliche „Diskursebenen“ – „soziale Orte [...] von denen aus jeweils ‚gesprochen‘ wird“¹¹² – ersichtlich. Ebenso kann die Stratifizierung von „Diskurspositionen“ herausgearbeitet werden, womit der „politisch-ideologische[r] Standort einer Person, einer Gruppe oder eines Mediums“¹¹³ gemeint ist. Als forschungspraktische Empfehlung legt Jäger nahe, eine Legende mit allen für die Analyse relevanten Kategorien zu erstellen, nach der das Material untersucht wird. Auch das Erstellen knapper Inhaltsangaben, das Notieren besonderer Auffälligkeiten oder das Aufstellen vorläufiger Arbeits- und Interpretationshypothesen wird angeregt, um das Untersuchungsmaterial Schritt für Schritt zu erschließen.¹¹⁴

Um die Ordnung des Diskurses im Zuge der Strukturanalyse noch besser herausarbeiten zu können, wird auch auf einige Anregungen Norman Faircloughs zurückgegriffen. Unter der Makrokategorie „Interdiscursivity“ beschreibt Fairclough Analysekatoren, die dabei helfen können, Ordnung und diskursiven Wandel besser nachverfolgen zu können. Die erste Subkategorie der Interdiskursivität ist „Genre“. Darunter versteht Fairclough „a relatively stable set of conventions that is associated with, and partly enacts, a socially ratified type of activity“. Und weiter: „A genre implies not only a particular text type, but also particular processes of producing, distributing and consuming texts“¹¹⁵. Beispiele für ein Genre sind wissenschaftliche Artikel, politische Reden, Predigten oder Werbungstexte, die sich alle sowohl in ihren textlichen Eigenschaften als auch ihrer Erzeugung, Distribution und Konsumation unterscheiden. Die Analyse eines Genres ermöglicht es also, über die Untersuchung sprachlicher Strukturen sozialen Wandel nachvollziehen zu können.

Ein Genre ist normalerweise mit einem bestimmten „Stil“ verbunden. Dieser kann auf drei Ebenen variieren. „Tenor“ spiegelt dabei die Beziehung zwischen den in der Interaktion

¹¹¹ Für eine Diskussion dieser Problematik vgl. ANGERMULLER, Johannes: „Diskursforschung als Theorie und Analyse. Umriss eines interdisziplinären und internationalen Feldes“, in: ANGERMULLER, Johannes (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein Interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien, Kontroversen*, Bielefeld: Transcript 2014, S. 16–36, hier S. 24; HASLINGER, Peter: „Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte“, in: EDER, Franz X. (Hrsg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 27–50, hier S. 29–31.

¹¹² JÄGER: *Kritische Diskursanalyse*, S. 84.

¹¹³ Ebd., S. 85.

¹¹⁴ Vgl. Ebd., S. 96f.

¹¹⁵ FAIRCLOUGH: *Discourse and Social Change*, S. 126.

involvierten Teilnehmern wieder und kann beispielsweise formell oder informell, intim oder zwanglos usw. sein. Weiters kann Stil auf der Ebene des „Modus“ variieren, womit formelle Eigenschaften wie geschrieben oder gesprochen mitsamt aller Abstufungen erfasst werden können. Letztlich kann Stil auch im Sinne eines „rhetorischen Modus“ angegeben werden. Damit ist gemeint, dass Texte unterschiedlich kategorisiert werden können, wie beispielsweise als argumentativ, deskriptiv, enthüllend, befehlend usw.¹¹⁶

Die letzte Subkategorie der Interdiskursivität nennt Fairclough etwas unklar „Diskurs“. Darunter versteht er „a particular way of constructing a subject-matter“¹¹⁷. Dahinter steht, dass Inhalte immer nur in vermittelter Form in Texte integriert werden können. So kann das Sprechen über Sexualität beispielsweise in einer religiös-moralischen oder aber in einer naturwissenschaftlich-medizinischen Manier gestaltet werden. Diskurs in diesem Sinn meint also, dass ein Thema immer unter Rückgriff auf ein bestimmtes Wissensgebiet und die darin bevorzugten Texttypen und stilistischen Vorgaben geformt und je spezifisch versprachlicht wird.¹¹⁸

Neben der Interdiskursivität kann die Ordnung des Diskurses auch mittels der Kategorie der „manifesten Intertextualität“ untersucht werden. Während im Fall der Interdiskursivität, wie eben dargestellt, die Entstehung der Texte durch bestimmte Konventionen beeinflusst wird, geht es in der manifesten Intertextualität um die Inkorporation ganzer Textteile. Demgemäß definiert Fairclough manifeste Intertextualität als den Fall, „where specific other texts are overtly drawn upon within a text“¹¹⁹. Es lassen sich unterschiedliche Formen von manifester Intertextualität unterscheiden. Die erste nennt Fairclough „Diskursrepräsentation“. Dabei handelt es sich um die Wiedergabe anderer Texte oder Textteile, wie im Fall einer Zitation. Der Begriff Diskursrepräsentation soll dabei besonders darauf hinweisen, dass „when one ‚reports‘ discourse one necessarily chooses to represent it in one way rather than another“¹²⁰. Hier kann weiter unterschieden werden zwischen direkter Diskursrepräsentation, wenn die Worte wie im Fall eines direkten Zitats exakt gleich wiedergegeben werden und indirekter Diskursrepräsentation, wenn die Worte nicht exakt wiedergegeben werden oder die Genauigkeit der Wiedergabe nicht klar ist. Wichtig ist auch die Wahl des Verbs, mit dem eine Diskursrepräsentation eingeleitet wird, gibt sie doch einen Hinweis darauf, welche Interpretation der montierten Textteile nahegelegt wird und was durch die manifeste Intertextualität erreicht werden soll.¹²¹

¹¹⁶ Vgl. Ebd., S. 127.

¹¹⁷ Ebd., S. 128.

¹¹⁸ Vgl. Ebd.

¹¹⁹ Ebd., S. 117.

¹²⁰ Ebd., S. 118.

¹²¹ Vgl. Ebd., S. 119f.

Eine weitere Form manifester Intertextualität stellt die „Präsupposition“ dar. Darunter werden Propositionen verstanden, die vom Textproduzenten als gegeben angenommen bzw. vorausgesetzt werden. Diese Propositionen können einerseits von mehr oder weniger klar nachvollziehbaren Ausgangstexten stammen; andererseits können sie auch von der öffentlichen Meinung oder einem weltanschaulichen a priori herrühren, das dann in diesem Fall der andere „Text“ ist, von dem etwas übernommen wurde. Weil sie eine bestimmte Sicht der Dinge implizieren, sind Präsuppositionen ein wichtiger Marker, um weltanschauliche Positionen und Versuche der Manipulation erkennen zu können. Präsuppositionen können auch in negativer Form, als sogenannte „Negationen“ realisiert sein.¹²²

Daneben unterscheidet Fairclough noch die Kategorien „Metadiskurs“ und „Ironie“. Ein Metadiskurs liegt dann vor, wenn der Produzent eines Textes zwischen unterschiedlichen Ebenen des eigenen Textes unterscheidet und manche davon so behandelt, als wären sie Teil eines anderen, externen Textes. Dies führt zu dem Effekt, als ob der Textproduzent außerhalb des Diskursgeschehens stünde, um von dort aus die einzelnen Äußerungen bewerten und kommentieren zu können. Auch hier lassen sich weltanschauliche Positionen ebenso wie manipulative Tendenzen besonders gut erkennen. Im Fall der „Ironie“ empfiehlt Fairclough einmal mehr ein intertextuelles Verständnis. Ironie wird nur dann als solche verstanden, wenn sie als „Echo“ einer fremden Äußerung erkannt wird. Insofern lässt sie wiederum Rückschlüsse über das Wissen der Interpreten zu.¹²³

Eine weitere Möglichkeit, um die Beziehung zwischen Texten zu analysieren, bietet das Konzept der „intertextuellen Ketten“. Darunter versteht Fairclough „series of types of texts which are transformationally related to each other“¹²⁴. So werden politische Reden beispielsweise in Kommentare, Analysen, Gegenreden, Zeitungsartikel usw. transformiert. Solche Transformationen können einerseits mit den oben diskutierten Mitteln manifester Intertextualität stattfinden, andererseits aber auch sehr diffus bleiben. Grundsätzlich sind intertextuelle Ketten interessant, weil sie Rückschlüsse über die Distribution, bisweilen auch Konsumation von Texten erlauben.¹²⁵

Die Aufbereitung des Materials nach den eben diskutierten Kategorien stellt die Strukturanalyse dar, mit der die Ordnung des Diskurses ergründet werden soll. Danach folgt, laut dem von Jäger vorgeschlagenen Schema, als zweiter großer Analyseschritt die Feinanalyse. Grundsätzlich geht es in der Feinanalyse darum, einzelne, besonders repräsentative Texte, d. h. Diskursfragmente, zu analysieren. Dabei soll nicht nur gezeigt werden, was gesagt wird (die

¹²² Vgl. Ebd., S. 120–122.

¹²³ Vgl. Ebd., S. 122f.

¹²⁴ Ebd., S. 130.

¹²⁵ Vgl. Ebd., S. 130–133.

Ermittlung der Aussagen ist eher der Strukturanalyse zuzurechnen), sondern wie es gesagt wird. Das Herausarbeiten der typischen sprachlichen Gestaltung der Aussagen eines Diskursstranges steht daher in der Feinanalyse im Mittelpunkt. Die Auswahl der repräsentativen Texte hängt direkt von den Ergebnissen der Strukturanalyse ab. Die Texte, die im Zuge der Feinanalyse ausgewählt werden, sollten typisch für den analysierten Diskursstrang sein und möglichst alle inhaltlichen wie formellen Elemente beinhalten. Die Feinanalysen werden, ebenso wie die Strukturanalysen, dann als gesättigt angesehen, wenn die Fortsetzung der Analyse keine neuen Hinweise mehr liefert, die die Gesamteinschätzung des Diskursstranges beeinflussen könnten.¹²⁶

Da sich etliche der bereits oben diskutierten Analysekatgeorien Faircloughs mit jenen von Jäger überschneiden und generell zahlreiche Überlappungen zwischen den Kategorien der Struktur- und Feinanalyse bestehen, werden im Folgenden nur noch die Analyseschritte diskutiert, die für die Feinanalysen relevant sind. Generell liegt das Hauptaugenmerk in der Feinanalyse auf der Textoberfläche und sprachlich-rhetorischen Mitteln der Textgestaltung. Da Fairclough einen systematischeren Ansatz zur Feinanalyse von Texten anbietet als Jäger, folge ich im Weiteren seinen Ausführungen.

Einer der aussagekräftigsten Analyseschritte bei der Untersuchung einzelner Texte ist die Kategorie „Transitivität“. Unter Transitivity versteht Fairclough „the types of process which are coded in clauses, and the types of participant involved in them“¹²⁷. Die Analyse der Transitivity ermöglicht, festzustellen, wie Handlungen sprachlich ausgedrückt werden und was das für die Darstellung der Handelnden bedeutet. Solche Versprachlichungen lassen immer Rückschlüsse über die Interpretation der Handlungen wie über die Rolle der Involvierten zu, und stellen somit einen guten Weg dar, um politisch-ideologische Annahmen deutlich werden zu lassen. Grundsätzlich kann hier zwischen „Prozesstypen“ und „Nominalisierung“ unterschieden werden. Prozesstypen können weiter differenziert werden. In einem „Aktionsprozess“ arbeitet ein Agent einem Ziel entgegen. Sprachlich wird dies gemäß dem syntaktischen Schema Subjekt-Verb-Objekt realisiert. Ein Beispiel für einen Satz, indem ein direkter Aktionsprozess dargestellt wird, ist „Sie trinkt ein Glas Wasser“. Aktionsprozesse können aber auch indirekt dargestellt werden, wenn das Objekt nicht genannt wird, beispielsweise „Sie trinkt“. „Relationale Prozesse“ drücken Beziehungen des Haben, Sein, Werden usw. aus, beispielsweise „Sie ist durstig“ bzw. „Sie hat Durst“. „Ereignis-Prozesse“ werden ebenso meist intransitiv realisiert, beispielsweise „Sie tanzten“. „Mentale Prozesse“ inkludieren die Kognition (wissen, denken), die Perzeption (hören, fühlen) und die Affekte (mögen, fürchten).

¹²⁶ Vgl. JÄGER: *Kritische Diskursanalyse*, S. 97f.

¹²⁷ FAIRCLOUGH: *Discourse and Social Change*, S. 178.

Sie werden normalerweise transitiv realisiert, wie beispielsweise „Sie dachte an ein Glas Wasser“ oder „Er hörte die Musik“. Weitere Variation ergibt sich durch die Wahlmöglichkeit zwischen Aktiv und Passiv. So bietet ein passiver Satz wie „Die Musik wird gehört“ wiederum die Möglichkeit, den Agenten auszulassen und involvierte Personen so zu verschleiern. Ein besonderer Fall der Transitivität ist die „Nominalisierung“. Dabei werden Prozesse und Aktivitäten in Zustände und Objekte transformiert, sowie Konkretes in Abstraktes. So ist in einem Satz wie „Der Börsencrash führte zu einem Anstieg der Arbeitslosigkeit“ keine konkrete Verantwortung ableitbar; allfällig verantwortliche Akteure werden nicht genannt; konkrete Ereignisse sind in ein Abstraktum überführt worden. Je nach Wahl des Prozesses können Ereignisse so in je unterschiedlicher Akzentuierung versprachlicht werden. Ebenso können Handlungsmöglichkeiten, Kausalverhältnisse oder Verantwortung entweder explizit gemacht oder ausgeblendet werden.¹²⁸

Mit der Kategorie „Thema“ lässt sich die thematische Strukturierung von Sätzen analysieren. Als Thema wird dabei der bekannte oder als bekannt vorausgesetzte Informationsanteil bezeichnet. Satzteile, die neue Information hinzufügen, werden als Rhema bezeichnet. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Satz: „In Wien (Thema) scheint die Sonne (Rhema)“. Eine Analyse der Thema-Rhema-Struktur kann somit Einsicht geben, was in welchen Kontexten als gegebene Information zu gelten hat und wie neue Informationen damit verknüpft werden.¹²⁹

Die Kategorie „Modalität“ erlaubt die Analyse unterschiedlicher Grade der Zustimmung von Propositionen. Neben den kategorischen Bestimmungen „etwas ist“ oder „etwas ist nicht der Fall“, lassen sich so weitere Abstufungen ausdrücken: „etwas ist vielleicht/möglicherweise/wahrscheinlich/usw. der Fall oder nicht“. Grammatisch gesehen, kann Modalität unterschiedlich realisiert werden, beispielsweise durch Modalverben, Modaladverbien, die Wahl des Tempus oder andere sprachliche Hinweise. Sie kann als subjektive Einschätzung sichtbar gemacht werden („Ich glaube, dass dies wahrscheinlich ist.“) oder objektiv auftreten („Es ist sicherlich der Fall.“). Die Untersuchung unterschiedlicher Grade von Modalität kann daher wertvolle Rückschlüsse hinsichtlich der Weltanschauung und Mentalität von Textproduzenten geben.¹³⁰

Eng mit der jeweils vertretenen Weltanschauung zusammen hängt auch die „Wortbedeutung“ bzw. das Bedeutungspotential von Worten. Hierbei sind vor allem Schlüsselwörter interessant für die Analyse, deren Bedeutung Ausdruck von Hegemonie ebenso wie von

¹²⁸ Vgl. Ebd., S. 178–185.

¹²⁹ Vgl. Ebd., S. 183–185.

¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 158–162.

soziokulturellen Auseinandersetzungen sein kann. Gerade sozialer Wandel kann im Wandel von Bedeutungshorizonten bestimmter Wörter nachvollzogen werden.¹³¹

In Zusammenhang mit dem Bedeutungspotenzial von Worten steht auch die Kategorie „wording“. Dabei geht es um die Schwierigkeit, dass eine Bedeutung immer unterschiedlich versprachlicht werden kann und dass gleichzeitig jede Form von Versprachlichung die Bedeutung verändert, andere Aspekte hervorhebt usw. Gerade, weil Wortbedeutungen nicht stabil sind und sozialen Auseinandersetzungen unterworfen sind, kann die Analyse der unterschiedlichen Formen von Versprachlichung und Wortschöpfung wertvolle interpretative Hinweise liefern. Gesellschaftlich umstrittene Bedeutungen lassen sich oftmals durch das Auftreten von „overwording“ feststellen. Hierunter versteht man die auch quantitativ feststellbare Besetzung einer Domäne der sozialen Welt mit ganz bestimmten, eine Sichtweise nahelegenden Wörtern. Schließlich kann auch der als „rewording“ bezeichnete Versuch, alternative Bedeutungen durchzusetzen, ein wichtiger Marker für sozialen Wandel darstellen.¹³²

Die letzte hier diskutierte Kategorie in der Feinanalyse von Texten ist „Metapher“. Fairclough bringt das Potenzial der Analyse von Metaphern auf den Punkt, wenn er schreibt: „When we signify things through one metaphor rather than another, we are constructing our reality in one way rather than another“¹³³. Metaphern treten in allen Formen von Sprache auf und strukturieren die Art und Weise, wie die Welt gesehen und wie darin gehandelt wird. Metaphern können zu einem hohen Grad naturalisiert sein und werden dann als solche nicht mehr wahrgenommen. Bei Metaphern geht es wesentlich darum, wie Realität gerahmt und strukturiert wird, wodurch sie großes Potenzial für die Analyse von Ideologien und Weltanschauungen haben.¹³⁴

Die Gesamtanalyse eines Diskursstranges ergibt sich schließlich durch die Zusammenführung der Erkenntnisse der Struktur- und der Feinanalyse. Die Kombination der Ergebnisse beider Analyseschritte soll den untersuchten Diskursstrang somit sowohl in seiner strukturellen Beschaffenheit als auch in der konkreten sprachlichen Realisierung zugänglich machen. Die feinanalysierten Texte bzw. Textstellen dienen dabei der Illustration der qualitativen Dimension des Diskursstranges. Obwohl Diskurse gerade in ihrer Gesamtheit wirken, d. h. durch andauernde Iteration bestimmter Inhalte, ist auch die qualitative Dimension der Feinanalyse relevant für ein umfassendes Verständnis, wie diese Inhalte sprachlich-rhetorisch realisiert werden.¹³⁵

¹³¹ Vgl. Ebd., S. 185–190.

¹³² Vgl. Ebd., S. 190–194.

¹³³ Ebd., S. 194.

¹³⁴ Vgl. Ebd., S. 194–198.

¹³⁵ Vgl. JÄGER: *Kritische Diskursanalyse*, S. 108–111.

Die dritte Dimension in Faircloughs dreidimensionalem Diskursmodell ist die der sozialen Praxis. Wie oben diskutiert, sind Diskurse nicht ein bloßes Abbild der sozialen Welt, sondern stehen mit dieser in einem ko-konstitutiven dialektischen Verhältnis. Sie konstruieren die soziale Welt wesentlich dadurch, dass sie sie in einer je spezifischen Art und Weise versprachlichen. Gerade, weil sie limitieren, was gesagt und gedacht werden kann, üben Diskurse Machtwirkungen aus und strukturieren Handlungsoptionen. Letztlich halten sie so eine bestimmte Form sozialer Praxis aufrecht. Dies hat Konsequenzen für die Frage nach dem Handlungsspielraum von Individuen. Selbstverständlich sind Individuen in ihren Handlungen nicht vollkommen von einem Diskurs determiniert. Trotzdem üben Diskurse Machtwirkungen auf Individuen aus. Eben weil sie bestimmte Annahmen, Beziehungen und Praktiken als ‚natürlich‘, andere hingegen als ‚widernatürlich‘ oder ‚falsch‘ konstruieren, wirken sie massiv darauf ein, wie sich Individuen selbst sehen und wie sie handeln. In diesem Zusammenhang ist deshalb auch der Terminus „Subjekt“ geläufig geworden. Wörtlich bedeutet Subjekt „das Unterworfene“. Im Rahmen der Diskurstheorie wird darunter verstanden, dass Individuen den Ordnungs- und Wissensstrukturen von Diskursen „unterworfen“ sind und eben dadurch zu Subjekten gemacht werden, deren Selbstbild und Handlungsoptionen vom Diskurs vorgegeben werden. Subjekte in diesem Sinn sind dem Diskurs daher auch nicht vorgängig, sondern werden von ihm hervorgebracht. Wie in der Einleitung (Kapitel 1) angedeutet, soll gerade auch die Dimension der Subjektkonstitution, wie sie im katholischen Belehrungsdiskurs realisiert wurde, untersucht werden. Die Analyse sexueller Subjektivierungsweisen soll die Strukturanalyse des katholischen Belehrungsdiskurses abrunden.

4. Die Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses

4.1. Allgemeines zum Quellenkorpus

Bevor sich die folgenden Unterkapitel einer detaillierten Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses widmen, sollen hier noch kurz die Charakteristika des Untersuchungskorpus besprochen werden.

Grundsätzlich besteht das Korpus aus Texten, die für eine breite Rezeption gedacht waren. Trotz der sehr unterschiedlichen thematischen Schwerpunktsetzung und sprachlichen Gestaltung zeichnen sich die Texte allesamt durch einen belehrenden Duktus aus. Allen ist gemein, dass sie die katholische Sexualmoral, nebst vielfältigen anderen Moralvorstellungen, vermitteln wollen. Die Texte bereiten die jeweiligen Moralsätze dabei didaktisch auf und bedienen sich unterschiedlicher argumentativer und rhetorischer Strategien, um die Leserinnen und Leser für die Aneignung und Befolgung der jeweiligen Moralpositionen zu gewinnen. Aus diesem Grund ist auch von „katholischem Belehrungsdiskurs“ die Rede. Dieser Belehrungsdiskurs wurde anhand eines 26 Diskursfragmente umfassenden Korpus untersucht.

Zeitlich erstrecken sich die Texte von den 1870er bis in die 1930er Jahre. Dieser Untersuchungszeitraum ermöglichte es, sowohl gleichbleibende Strukturen als auch Veränderungen, d. h. diskursiven Wandel, zu untersuchen. Viele der analysierten Broschüren lagen im Untersuchungszeitraum bereits in höherer Auflage vor. D. h., dass einige davon bereits vor den 1870er Jahren erstmals publiziert wurden. Da die Untersuchung aber bewusst populäre – und somit stark rezipierte – Texte untersucht, wurden in diesen Fällen spätere Auflagen, die zeitlich in den Untersuchungszeitraum fallen, herangezogen.

Um möglichst die ganze qualitative Bandbreite des katholischen Belehrungsdiskurses untersuchen zu können, setzt sich das Korpus aus teils sehr heterogenen Texten zusammen. Die gemeinsame Klammer stellt dabei aber stets das belehrende Moment dar. Von kurzen Flugschriften bis hin zu mehrere hundert Seiten langen Abhandlungen wurden die unterschiedlichsten Texte analysiert. Auch in Bezug auf die Autoren der Belehrungsbücher wurde versucht, eine möglichst große Bandbreite abzudecken. Von Dorfpfarrern über Universitätstheologen bis hin zu Bischöfen entstammen die Autoren ganz unterschiedlichen Ebenen der kirchlichen Hierarchie. Interessanterweise konnten auch zwei Autorinnen identifiziert werden, als Verfasserinnen von Büchern über die Jungfräulichkeit bzw. die Ehe. Diese zwei Texte unterscheiden sich inhaltlich in keiner Weise von denen der männlichen Autoren, sie vertreten ebenso einen dezidiert katholischen Blickwinkel. Eine Broschüre wurde ohne Nennung eines Autors publiziert, es erhielt aber trotzdem die kirchliche Druckgenehmigung. Ebenso offiziell

gedruckt werden durfte ein Erziehungsratgeber, ohne vollständige Nennung des Namens des Autors bzw. der Autorin. Auch über die Stellung, die er oder sie in der Kirche hatte bzw. über die generelle Beziehung des Autors bzw. der Autorin zur Kirche konnte Nichts herausgefunden werden. Der Text stimmte mit der katholischen Lehre aber vollkommen überein und bekam, wie bereits erwähnt, eine Druckerlaubnis.

Ein weiterer erwähnenswerter Punkt bezieht sich auf die Publikationsgepflogenheiten der katholischen Kirche. Religiöse Schriften mussten stets eine offizielle Druckerlaubnis erhalten, um publiziert werden zu dürfen. Diese als „Imprimatur“ (lat. „Es soll gedruckt werden!“; auch die Bezeichnungen „Imprimi potest“ bzw. „Nihil obstat“ – „Es kann gedruckt werden“ bzw. „Es steht nichts entgegen“ – waren gebräuchlich) bezeichneten Druckerlaubnisse verweisen auf eine lange Geschichte kirchlicher Zensurbestrebungen, die auch für die hier analysierten Diskursfragmente von Bedeutung sind. So war das Verfassen, die Lektüre und die Verbreitung sexueller oder sonst wie obszöner Texte seit dem Tridentinum unter Androhung einer Strafe bei Zuwiderhandlung untersagt. Diese Bestrebungen mündeten 1556 im *Index auctorum et librorum prohibitorum*, einer regelmäßig aktualisierten Liste, die all die Texte enthielt, welche die Gläubigen nicht lesen durften. Die Zensurbestimmungen wurden später ins Kirchenrecht aufgenommen. Der *Index* wurde erst im Jahr 1948 eingestellt. Der Zensur unterworfen waren grundsätzlich alle Druckwerke, welche die Glaubens- und Sittenlehre betrafen. Die Approbation hatte durch den Ortsordinarius, d. h. den jeweils zuständigen Bischof, die Bischofskonferenz oder den Apostolischen Stuhl selbst zu erfolgen. Die Ausstellung des Imprimatur sollte garantieren, dass die Publikationen nichts enthielten, das gegen die kirchliche Lehre, den Glauben oder die Sitten verstoße.¹³⁶

Für die Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses bedeutet dies, dass fast alle der hier untersuchten Texte in einer Form über Sexualität sprechen, die der Lehrmeinung zumindest soweit entsprach, um eine Druckerlaubnis zu erhalten. Nur einer der Texte, der sogar von einem Theologen verfasst wurde, bekam keine Druckerlaubnis. Eine detaillierte Untersuchung dieses Textes findet sich weiter unten in der Analyse.

Für einige der Diskursfragmente kann auch die intendierte Distribution bzw. Konsumation festgestellt werden. So merkten einige Autoren des Jungfräulichkeits-

¹³⁶ Vgl. BRÄUER, Siegfried und Heiner LÜCK: „Zensur“, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin/New York: de Gruyter 2004, S. 633–644; SCHWEDT, Hermann: „Zensur“, in: KASPER, Walter u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 2001, S. 1425–1427; HEINEMANN, Heribert: „Zensur (Kirchenrechtlich)“, in: KASPER, Walter u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, S. 1428; O. A.: „imprimatur“, in: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Hrsg.): *The concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, überarb. 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2006, S. 291; RITTER, Johannes und Hubert BOUR: „Imprimatur“, in: KASPER, Walter u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1996, S. 441.

Diskursstranges an, dass ihre Bücher bestenfalls als Geschenke an junge, heranwachsende Frauen bzw. Mädchen verteilt werden sollten, um diesen einen Leitfaden für ein sittlich einwandfreies Leben an die Hand zu geben. Etliche der analysierten Eheratgeber bzw. Brautbücher sollten im Zuge des Brautunterrichts durch den Pfarrer an die Eheleute weitergegeben werden, damit diese stets eine einwandfreie Ehelehre zur Verfügung hätten, um in Zweifelsfällen die katholischen Moralsätze nachlesen zu können. Einige der Brautunterrichtsbücher waren auch darauf ausgelegt, dem Pfarrer selbst als Vorlage bzw. als Manuskript für die Abhaltung seines Brautunterrichts zu dienen. Die Broschüren zu den Themen Geburtenrückgang, Pronatalismus, Geschlechtskrankheiten und Prostitution hingegen verstanden sich weniger als Ratgeber, denn als Klarstellung in Bezug auf kontrovers diskutierte Themen. Dennoch zeichnen auch sie sich durch einen belehrenden Duktus aus. Die Bücher des Sexualaufklärungs-Diskursstranges wiederum verstanden sich als Erziehungsratgeber und richteten sich dabei vor allem an Mütter, denen sie für die Aufgabe, die Kinder zum rechten Glauben zu erziehen, helfen sollten.

4.2. „Wache, bete, fliehe“¹³⁷: Die Diskursivierung von Jungfräulichkeit und Keuschheit

Der erste Diskursstrang, der hier analysiert werden soll, nimmt sich dem Thema der Jungfräulichkeit an. Er speist sich aus Texten, die vornehmlich aus einer frühen Phase des in dieser Arbeit untersuchten Zeitraumes stammen und allesamt die Jungfräulichkeit, d. h. ein Leben gemäß katholischen Keuschheitsvorstellungen, zum Inhalt haben. Zur chronologischen Erstreckung des Jungfräulichkeits-Diskursstranges sei folgendes angemerkt: Jungfräulichkeit spielte im gesamten Untersuchungszeitraum eine Rolle, sie stellte ein wiederkehrendes Thema dar und verschwand nie ganz aus dem Diskurs. Vor allem in der Frühphase des Diskurses fand Sprechen über Sexualität jedoch fast ausschließlich in Zusammenhang mit dem Thema Jungfräulichkeit statt. Später, um die Jahrhundertwende, begann sich der Diskurs zu wandeln und Jungfräulichkeit trat zugunsten neuer Themen in den Hintergrund.

Was wurde im Diskurs nun unter Jungfräulichkeit verstanden? Wie in Kapitel 2.3.1. besprochen, handelt es sich bei der Jungfräulichkeit um ein gut bekanntes Konzept aus der katholischen Sexualmoral, das auf eine lange Geschichte zurückblicken kann. Jungfräulich lebende Menschen nahmen, gemäß der Dreistufenlehre, den höchsten Stand ein. Darunter wurden keusch lebende verwitwete Personen eingereiht, während verehelichte Personen, die

¹³⁷ PRATTES, Markus: *Die christliche Jungfrau. Ein Unterrichts- und Erbauungsbuch für christliche Jungfrauen*, 2. vermehrte Aufl., Wien: A. Keiß & P. Horn 1879, S. 87.

ihre Sexualität gemäß des Sakraments der Ehe betätigten, am wenigsten angesehen waren. Fast alle hier analysierten Bücher wiesen auf den besonderen Stand der Jungfräulichkeit im Rahmen der Dreistufenlehre explizit hin.¹³⁸

Wichtig anzumerken ist, dass der Stand der Jungfräulichkeit in einen allgemein moralischen Rahmen eingeordnet wurde. Jungfräulichkeit meinte nicht nur das Ausklammern der Sexualität. Deshalb wurde zwischen bloß körperlicher Keuschheit und einem bewussten Leben als Jungfrau unterschieden. Eine Person gelte nur dann als „Jungfrau“, wenn sie bewusst aus ihrem Glauben heraus keusch lebe. Ein keusches Leben aus anderen Gründen zu führen, sei zwar nicht falsch, ihm wurde im Diskurs aber kein besonderer Wert zugestanden. Keuschheit war somit nicht gleich Jungfräulichkeit. Der besondere Wert der Jungfräulichkeit liege darin, dass sie eine bewusste Entscheidung für ein Leben im Glauben darstelle. Dieses Leben im Glauben realisiere sich in einer bewussten Abkehr der als bloß sinnlich geltenden Welt, wovon Sexualität nur einen Aspekt darstelle. Im Jungfräulichkeits-Diskursstrang wurden daher zahlreiche Aspekte einer möglichst geistigen Lebensführung besprochen. Da Sexualität jedoch die prägnanteste Realisierung der materiellen Seite des Menschen darstellt, spielte sie im Jungfräulichkeits-Diskursstrang eine besondere Rolle und wurde in den Texten auch eingehend thematisiert.¹³⁹

Demgemäß wurde Jungfräulichkeit als ein Leben in absoluter Tugendhaftigkeit dargestellt, sie erschien als bestmögliche Realisierung eines frommen christlichen Lebens. Sprachlich wurde dies in den zahlreichen Synonymen, die für Jungfräulichkeit bzw. Keuschheit verwendet wurden, ersichtlich. So wurde sie beispielsweise als „schönste Tugend“¹⁴⁰, „Lilie“¹⁴¹, „Krone“,¹⁴² „Seelenschatz“¹⁴³ und als Ausdruck wahrer „Reinheit“¹⁴⁴ apostrophiert. Aufgrund dieser Sonderstellung, die ihr im christlich-katholischen Wertekosmos zugesprochen wurde, käme die Entscheidung für ein Leben in Jungfräulichkeit einer „geistliche[n] Vermählung [sic!] mit Christo, dem Heilande“¹⁴⁵ gleich. Durch ein Leben in Jungfräulichkeit erwerbe man sich Vorteile für das spätere Leben im Jenseits, das Himmelreich werde einem dadurch

¹³⁸ Vgl. DONIN, Ludwig: *Virginitas oder die christliche Jungfräulichkeit durch Lehre und That dargestellt*, 4. Aufl., Wien: A. Keiß & P. Horn 1877, S. 9-13; ZWERGER, Johannes: *Die schönste Tugend und das häßlichste Laster*, 2. verb. Aufl., Graz: Selbstverlag des kath. Preßvereins 1876, S. 6; LERCH, Wenzel: *Die Jungfrau*, 7. Aufl., Warnsdorf: Opitz 1901, S. 4; PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 207f.

¹³⁹ Vgl. DONIN: *Virginitas*, S. 5; ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 7; LERCH: *Die Jungfrau*, S. 8.

¹⁴⁰ ZWERGER: *Die schönste Tugend*.

¹⁴¹ HELLWEGGER, Ferdinand: *Die Lilie oder die Vorzüge, Gefahren und Bewahrungsmittel der Unschuld. Ein kath. Lehr- und Gebetbuch besonders für die reifere Jugend nützlich allen Freunden Gottes und ihres Heiles*, 3. Aufl., Brixen: Weger 1890.

¹⁴² LERCH: *Die Jungfrau*, S. 13.

¹⁴³ Ebd., S. 3.

¹⁴⁴ PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 77.

¹⁴⁵ DONIN: *Virginitas*, S. 6.

gewiss.¹⁴⁶ In teils sehr expressiver Sprache versuchte der Jungfräulichkeits-Diskursstrang so, für ein keusches Leben zu werben.

Der Großteil des Inhaltes der Bücher war genauen Erläuterungen, wie ein Leben als Jungfrau gestaltet werden solle, geschuldet. Allen analysierten Diskursfragmenten lag als Präsupposition eine dichotome Struktur zugrunde, gemäß der die diesseitige Welt sündhaft und vergänglich sei und einem ewigen Leben in Gottes Reich gegenüberstünde. Die materielle Existenz des Menschen erschien somit grundsätzlich verdächtig. Auf dieser Grundannahme aufbauend, wurden alle Belehrungen formuliert. Das zu Beginn dieses Abschnitts zitierte Motto „Wache, bete, fliehe“ charakterisiert die Ausrichtung der betreffenden Passagen dabei recht anschaulich.

Wachsamkeit stelle eine der Grundkompetenzen dar, von der die Bewahrung der Unschuld abhängt. Besonders gewarnt wurde dabei in einigen Texten vor den eigenen Sinnen, vor allem dem Sehen. Das Betrachten unanständiger Dinge und Handlungen stelle eine der gefährlichsten Quellen der Versuchung dar und müsse daher strikt kontrolliert werden.¹⁴⁷ Generell müsse man sich alles „Unreine“, worunter Gedanken, Begierden, Blicke, Worte und Gebärden fallen, verbieten.¹⁴⁸ Daneben gelte es, sich ein hohes Maß an Selbstzucht anzueignen, um sich so gegen Versuchungen abzuhärten. Unter dem Stichwort „Abtötung“ wurde den Leserinnen und Lesern so nahegelegt, in allen Lebenslagen christliche Mäßigung zu befolgen und Härte gegen die eigenen Bedürfnisse und Wünsche zu entwickeln.¹⁴⁹

Zu all dem finde man die nötige Kraft im Gebet. Häufiges Beten, verbunden mit dem regelmäßigen Empfang der Sakramente, stelle daher eine der Grundvoraussetzungen für die Bewahrung der Unschuld dar. Neben allgemeinen Gebeten wurden auch die Betrachtung der Leiden Christi, das ernsthafte Begehen aller Feiertage, die Verehrung des persönlichen Schutzengels und Namenspatrons, die Anbetung des heiligen Joseph und besonders die Marienverehrung genannt. Das Gebet zum heiligen Aloisius, dem Schutzpatron gegen sexuelle Versuchungen, wurde ebenso angeführt. Auch regelmäßiges Beichten und andere, allgemeine Bußübungen wurden eingefordert.¹⁵⁰

Um wahrhaft keusch bleiben zu können, müssten alle gefährlichen Situationen gemieden werden. Flucht sei somit in zahlreichen Situationen das Mittel der Wahl. Um gefährliche Versuchungen erst gar nicht aufkommen zu lassen, solle Müßiggang vermieden

¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 7,11; ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 8.

¹⁴⁷ Vgl. DONIN: *Virginitas*, S. 28; ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 144–146; MERSMANN, F.: *Der Jungfrau Tugendspiegel. Lesungen für jeden Tag des Monats*, Freiburg im Breisgau: Herder 1906, S. 170.

¹⁴⁸ HELLWEGGER: *Die Lilie*, S. 284f.

¹⁴⁹ ZWERGER: *Die schönste Tugend und das häßlichste Laster*, S. 140ff.

¹⁵⁰ Vgl. HELLWEGGER: *Die Lilie*, S. 299–351; ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 127–144; PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 16–33; 37–52.

werden. Nur stete Betriebsamkeit schütze vor unzüchtigen Gedanken. Möglichen Gefahrenquellen gelte es, bewusst auszuweichen, um nicht in Versuchung zu geraten oder dem schlechten Beispiel anderer Personen ausgesetzt zu sein. Zu diesen Anderen würden speziell Personen des anderen Geschlechts gehören, mit denen unnötiger Kontakt unbedingt vermieden werden müsse. Generell stelle ein zurückgezogenes, einsames Leben die beste Versicherung gegen Unkeuschheit dar.¹⁵¹

Um die Leserinnen und Leser über die Bedrohungen der Keuschheit aufzuklären, wurden die potentiellen Gefahrenquellen eingehend besprochen. Eine der größten Gefahren für die Keuschheit sei dabei das Lesen, verderbe es die Menschen doch von innen. Zur Lektüre würden nur allzu oft völlig ungeeignete Werke herangezogen werden, die falsche Grundsätze als natürlich und richtig darstellen und gefährliche Beispiele von Lasterhaftigkeit und unchristlicher Lebensführung vorführen würden. Derartige Lektüre – besonders wurde vor der Romanlektüre gewarnt, hätte diese doch ganz besondere Wirkungen auf die Einbildungskraft – würde in ihren Leserinnen und Lesern die Begierde wecken und sie mit Dingen bekanntmachen, die unmittelbar zur Sünde verleiten würden. Schlimmer als das Lesen sei nur das Theater, das mit seinen realitätsnahen Darstellungen noch stärker wirke als die private Lektüre.¹⁵²

Doch auch vor äußeren Gefahren wurde gewarnt. Gerade Frauen seien oft nicht vor der „Gefallsucht“¹⁵³ gefeit. Ein übertriebenes Interesse an schönen Kleidern sei Zeichen für Eitelkeit, und somit zutiefst unchristlich. Außerdem würde ein übertriebener Aufputz Personen des anderen Geschlechts zur Unkeuschheit reizen. Als stereotyper Ort der Begegnung der Geschlechter wurden stets die „Tanzlustbarkeiten“ genannt. Sie wurden im Diskurs als das Musterbeispiel für die sündhafte Welt genannt, trafen hier doch zahlreiche Gefahren aufeinander. Um einen Einblick in die sprachliche Realisierung der hier besprochenen Belehrungen zu geben, ist im Folgenden ein längeres Stück aus Ferdinand Hellwegers Belehrungsbuch angeführt:

„Aus dem Katechismus weißt du, liebe Unschuld, was zur Unkeuschheit verleitet und die Unschuld allmählig [sic!] ins Grab stürzt. – Der Tanzboden nun ist der *Sammelplatz* alles dessen, was nach dem Katechismus zur Unkeuschheit verleitet. Wo ist gewöhnlich die *Kleidung* frecher, als auf dem Tanzplatz? Hier wird wahrhaftig dem *Müßiggang* gefröhnt [sic!], weil die kostbare Zeit vertanzt wird: hier bietet sich am meisten Anlass zur *Unmäßigkeit im Essen und Trinken* dar. „*Im Weine ist Unkeuschheit.*“ (Eph. 5,18) Nirgends ist der *Umgang mit dem anderen Geschlechte* freier und der *Vorwitz* der

¹⁵¹ Vgl. DONIN: *Virginitas*, S. 28; LERCH: *Die Jungfrau*, S. 43f.; PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 69ff.

¹⁵² Vgl. HELLWEGER: *Die Lilie*, S. 234–251; ZWINGER: *Die schönste Tugend*, S. 146; MERSMANN: *Der Jungfrau Tugendspiegel*, S. 168; LERCH: *Die Jungfrau*, S. 49.

¹⁵³ LERCH: *Die Jungfrau*, S. 41.

Augen befriedigter, als auf dem Tanzboden; *unzüchtige Bücher* werden aber ersetzt durch leichtfertige Geberden [sic!] und schlüpfrige Reden. Wie gefährlich müssen der Unschuld die Tanzlustbarkeiten sein, da bei diesen alles sich in eins sammelt, was schon für sich allein zur Unkeuschheit verleitet! Hier auf dem Tanzboden ist alles vereint, was nach den Worten des Apostels „*in der Welt ist*.“ Denn was herrscht anders auf dem Tanzplatz, als: „*Begierlichkeit der Augen, Begierlichkeit des Fleisches und Hoffart des Lebens?*“ Welcher Geist belebt diese Lustbarkeiten? Ist es ein guter Geist, der die Tanzenden im Kreise herumdreht? In welcher großen Gefahr trägst du also den kostbaren Schatz deiner Unschuld, wenn du den Tanzboden betrittst? „Der Tanzboden ist ein Tempel der Venus (der Göttin der Unzucht) und eine Cloake [sic!] der Unsauberkeit,“ sagt Tertullian. „Die Tänze sind der Sarg der Unschuld und das Grab der Schamhaftigkeit,“ sagt der heil. Ambrosius. – Wie viele werden es auf dem Sterbebette schon bereut haben, wie viele es noch durch die ganze Ewigkeit der Hölle bereuen, einen Fuß auf den Tanzboden gesetzt zu haben?“¹⁵⁴

Der Autor stilisiert den „Tanzplatz“ hier zum Sündenpfuhl schlechthin. Diese Passage folgt den Unterkapiteln, die vor der Gefahr durch unchristliche Jugendliche, schlechte Bücher und dem Theaterbesuch warnen. Die dort gegebenen Belehrungen kulminieren nun in der Beschreibung der „Tanzlustbarkeiten“, die ein Abbild der sündhaften „Welt“ schlechthin wären. Der Autor ist in seinen Äußerungen unmissverständlich, wie beispielsweise aus dem grammatischen Modus erkannt werden kann. Der Tanzplatz *ist* der Sammelplatz alles Verbotenen, auf ihm *wird* die kostbare Zeit „vertanzt“. Der durchgehende Indikativ schließt die bloße Möglichkeit aus, hier wird Wahrheit, nicht Möglichkeit geschildert. Ebenso zu einer eindeutigen Lesart dienen die Suggestivfragen, deren Implikationen unmissverständlich sind. Interessant ist der Satz „Ist es ein guter Geist, der die Tanzenden im Kreise herumdreht?“. Die Tanzenden als anonyme Menge werden hier als Patientes dargestellt, die den Tanz kraft äußerer Einwirkungen bloß erleiden. Das Agens, das auf die Tanzenden einwirke, sei jedoch ein „böser Geist“; die Tanzenden erscheinen somit von einer negativen Macht fremdbestimmt zu sein, sie haben keine Handlungsmacht. Typisch für den Diskursstrang ist auch der Sperrdruck zahlreicher Wörter und Phrasen, um die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser mittels der grafischen Gestaltung zusätzlich zu lenken. Ebenso typisch ist die intensive Verwendung von Diskursrepräsentationen, in diesem Fall direkten Zitaten, aus der christlich-katholischen Tradition. Mit Verweis auf Bibelstellen oder kanonische christliche Autoren wurden die Lehren häufig argumentativ gestützt; der Verweis auf Autoritäten der Tradition sollte den Worten der Autoren zusätzliches Gewicht verleihen. Ein häufig auftretendes textuelles Merkmal stellt auch der letzte Satz der zitierten Passage dar, der hier als rhetorische Frage realisiert wurde. So wurden die Lehren, die in einem Absatz (wie hier) oder auch einem ganzen Kapitel diskutiert wurden,

¹⁵⁴ HELLWEGGER: *Die Lilie*, S. 256f. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

am Ende des Abschnitts noch einmal kurz und bündig zusammengefasst. Die Kernaussage der Passage wurde so noch einmal eindeutig auf den Punkt gebracht: Meide den Tanzboden, sonst wirst du zu Sünden verleitet, für die du letztlich in der Hölle bezahlen wirst müssen.

Die „Tanzlustbarkeiten“ als Einfallstor der Sünde seien gerade deshalb so gefährlich, weil am „Tanzplatz“ Kontakt zu Personen des anderen Geschlechts bestünde. Solche Begegnungen kamen im Diskursstrang stets unter dem Vorzeichen der drohenden Gefahr in den Blick. Ein gutes Beispiel für die typische Argumentationsstrategie, mit der Sexualität im Diskursstrang diskursiviert wurde, stellt das folgende Zitat dar, das ebenso aus Ferdinand Hellwegers Belehrungsbuch stammt:

„Zu solchen *aussichtslosen* Bekanntschaften gehören die *frühzeitigen Bekanntschaften*; diese haben bei beiden Theilen [sic!] ihren letzten Grund nur in der Geschlechtsliebe, im sinnlichen Triebe, wenn sie auch meinen, dass die reinste, unschuldigste Freundschaft sie zusammengeführt hat; dieser sinnliche Trieb wird immer mächtiger und fordert immer gebieterischer Befriedigung; man erlaubt sich anfangs nur wenig, dann immer mehr; langsamen Schrittes geht man dem Verderben entgegen; Gottesfurcht und Achtung vor einander nimmt ab (wenn je eine dagewesen), und bald ist die erste Todsünde vollbracht, und – die Unschuld auf ewig verloren.“¹⁵⁵

Als „aussichtslose Bekanntschaften“ bezeichnet der Autor Beziehungen, die nicht auf eine Eheschließung abzielen. Solche Beziehungen kämen vor allem durch „frühzeitige Bekanntschaften“ zustande, in denen die involvierten Personen noch zu jung wären, um in absehbarer Zeit eine Ehe zu schließen. Die rechtmäßige katholische Ehe stelle also den einzigen denkbaren Rahmen dar, indem es überhaupt eine derartige Verbindung zweier Personen geben könne. Könne sie nicht geschlossen werden, weil es „frühzeitig“ zu diesen Bekanntschaften gekommen sei, müssten sie notwendigerweise „aussichtslos“ bleiben. Mit dem zweiten Satz etabliert der Autor nun eine Kausalkette, welche bezeichnend für die Art und Weise ist, wie Sexualität im Diskursstrang dargestellt wurde. Es sei die „Geschlechtsliebe“, der „sinnliche Trieb“, der als Urheber der frühzeitigen Begierlichkeit fungiere. „Beide Theile“ würden von diesem „sinnlichen Trieb“ gesteuert, „wenn sie auch meinen, dass die reinste, unschuldigste Freundschaft sie zusammengeführt hat“. Den Personen wird hier wiederum keine Handlungsmacht zugestanden, sie werden als von blinden Trieben Gesteuerte dargestellt, deren eigene Interpretation der Situation (dass die Beziehung auf „unschuldiger Freundschaft“ basiere) vollkommen falsch sei. So ist der „sinnliche Trieb“ im nächsten Satz auch konsequenterweise

¹⁵⁵ Ebd., S. 269. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

das Agens, das die Situation kontrolliert. Gewinnt der „sinnliche Trieb“ erst einmal die Oberhand über die Situation, ist sogleich deren Ausgang vorprogrammiert. Von dem Wenigen, das man sich anfangs erlaube, bis zur Todsünde sei es dann auch nur noch ein kurzer Weg. Der durchgängige Indikativ zeigt hier wiederum die Unausweichlichkeit dieser Entwicklung an. Sexualität erscheint als das fatale letzte Glied eines quasi-kausalen Zusammenhangs, über den, ist er erst einmal ausgelöst, das Individuum keine Kontrolle mehr habe. Bezeichnend ist auch, dass Sexualität nur als „Todsünde“ bzw. Verlust der Unschuld bezeichnet und kein neutralerer Terminus verwendet wurde. Doch Sexualität wird hier in doppelter Hinsicht negativ attribuiert. Als „sinnlicher Trieb“ ist sie der Auslöser der Entwicklung hin zu Sünde, die laut christlich-katholischer Lehre seit dem Sündenfall im Menschen lauere. Würde sie praktiziert, sei ihre Ausübung der schlimmste denkbare Frevel, eben eine „Todsünde“. Sexualität erscheint somit als ein Phänomen, das nur im metaphysischen Rahmen der Sündhaftigkeit verstanden werden kann.

Sexualität als unkontrollierbares Phänomen, das im vermeintlich Harmlosen seinen Ursprung habe, doch stets mit dem Schlimmsten ende – diese Argumentationsstruktur zieht sich durch den gesamten Jungfräulichkeits-Diskursstrang. Eine weitere Vermittlungsstrategie stellt dabei der Gebrauch von Metaphern dar. Besonders die Metapher von der Sexualität als Feuer bzw. Brand ist ein häufig gebrauchtes Stilmittel. Die folgenden Zitate sollen den Gebrauch derartiger Metaphorisierungen verdeutlichen: „Wenn man die unkeuschen Gedanken nicht fleißig bewacht und bekämpft, entsteht leicht die unkeusche *Begierde* daraus, wie der Funke im Stroh bald die Flamme anfacht.“¹⁵⁶ An anderer Stelle wird die Metapher weiter elaboriert:

„Die unreine Lust ist ein mörderisches Feuer, und der Versucher ist ein teuflischer Brandleger, und die unkeuschen Gedanken sind solche Feuerfunken. Es ist leicht, den ersten Funken auszulöschen, schwer aber, noch dann des Feuer Herr zu werden, wenn schon Alles in Brand steht.“¹⁵⁷

Der Gebrauch derartiger Metaphern erlaubt es, einen Gedanken – die oben diskutierte Kausalkette – zu formulieren, ohne konkret über den eigentlichen Gegenstand, d. h. die Sexualität, sprechen zu müssen. Gleichzeitig kann davon ausgegangen werden, dass die Feuer-Metapher von den meisten Rezipienten ohne Probleme verstanden wurde. Durch diese Art des uneigentlichen Sprechens kann somit auf wenig Platz relativ viel Information über einen Sachverhalt vermittelt werden. Gleichzeitig erlaubt es der Gebrauch der Metapher, keine konkreten

¹⁵⁶ ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 88. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

¹⁵⁷ Ebd., S. 90. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

Schilderungen oder tabuisierte Wörter benutzen zu müssen, und dennoch viel auszusagen. Metaphorische Sprechweise bot sich daher gerade für ein Thema an, das wie die Jungfräulichkeit so sehr in einen moralischen Rahmen eingelassen war.

Neben der moralischen Gefahr, die von der Sexualität laut Diskursstrang ausgehe, wurde ihr aber auch eine verderbliche materielle, körperliche Dimension zugeschrieben. So heißt es in einem der Texte, sie greife „das Mark des Körpers an, trocknet seine Säfte aus und zerstört seine Gesundheit“¹⁵⁸. An anderer Stelle heißt es, in Bezug auf den „Unzüchtigen“, „er zerstört seine Gesundheit und verfault in Krankheiten, wodurch seine Schande offenbar wird“¹⁵⁹ oder er bekomme „schändliche Krankheiten; das Verfaulen bei lebendigem Leibe selbst tritt bisweilen ein.“¹⁶⁰ Diese Aussagen sollten die Warnung vor sündhafter Sexualität sicherlich verstärken. Interessant ist jedoch, dass man derartige Aussagen durch Verweis auf die jeweiligen Autoritäten argumentativ zu stützen versuchte. So wurde der schweizerische Arzt Samuel August Tissot, der im 18. Jahrhundert von medizinischer Seite Stellung gegen die als gesundheitsschädlich angesehene Onanie bezogen hatte, als wissenschaftlicher Gewährsmann angeführt:

„Der berühmte Arzt Tissot sagt: „Keine ansteckende Krankheit zerrüttet so sehr die natürlichen Leibeskräfte, schwächt so sehr die Jugend, führt einen so ungemeinen Verfall an Verstand und Gedächtnis herbei, kürzt so sehr das menschliche Leben ab, als die geile Liebe.““¹⁶¹

Tissot wurde hier ohne konkrete bibliographische Angaben zitiert. Trotzdem ist dieses argumentum ad verecundiam bemerkenswert, zeigt es doch, dass man die Medizin durchaus als Autorität in somatischen Fragen ins Spiel zu bringen suchte, zumindest, wenn damit die eigene Sichtweise gestützt werden konnte.

Der Sexualität wurden aber nicht nur verderbliche Wirkungen für das Individuum zugesprochen, sondern ebenso für die ganze Gesellschaft. An diesen Stellen thematisierte der Diskursstrang Unkeuschheit als sündhafte Sexualität ganz allgemein, auch außerhalb des engen Rahmens der Jungfräulichkeit. Die Unkeuschheit führe zu zahlreichen anderen Sünden, welche die Gesellschaft immer mehr verderben würden. Der so ausgelöste moralische Niedergang würde dann ganze Familien elend machen, zu Eifersucht, Rache und Verrat unter den Menschen führen und Verschwendung, Diebstahl, Feindschaft und Mord nach sich ziehen.¹⁶² Die

¹⁵⁸ HELLWEGGER, Ferdinand: *Die Lilie*, S. 225.

¹⁵⁹ ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 110.

¹⁶⁰ Ebd., S. 118.

¹⁶¹ HELLWEGGER: *Die Lilie*, S. 225f.

¹⁶² Vgl. beispielsweise HELLWEGGER: *Die Lilie*, S. 220–224; ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 100–109.

Unkeuschheit sei darüber hinaus eine Sünde, die sich selbst immer weiter ausbreiten würde. So könnten Eltern, die selbst unkeusch lebten, ihren Kindern keine guten Anlagen mitgeben. Diese würden daher später selbst ein sündhaftes Leben führen, wodurch sich die Sünde noch weiter ausbreiten könne.¹⁶³ Unkeuschheit würde außerdem die ehelichen Verhältnisse unterminieren und langsam zerstören. Sie führe zu schlechter Gattenwahl (weil bloß sinnliche Beweggründe eine Rolle spielen würden) und daher zu schlechten Ehen, in letzter Konsequenz sogar zu Scheidungen. Somit würden sich die Eheleute selbst elend machen, weil sie die Ehe als unauflösliche Verbindung nicht verlassen könnten. Außerdem würde die Familie als gesellschaftstragende Institution nachhaltig geschädigt werden.¹⁶⁴

Nachdem in diesem Abschnitt die Struktur des Jungfräulichkeits-Diskursstranges dargestellt wurde, wird im nächsten Abschnitt besprochen, welche Identifikationsangebote bzw. Subjektpositionen vom Diskursstrang bereitgestellt wurden.

4.2.1. Die Jungfrau als Subjekttyp

Wie in Kapitel 2.3.1. besprochen, stellt Jungfräulichkeit einen Stand dar, der beiden Geschlechtern offen steht. Etliche der hier analysierten Texte waren jedoch explizit an Frauen adressiert. Auch bei den Diskursfragmenten, die vorgaben, an beide Geschlechter gerichtet zu sein, zeigt ein näherer Blick, dass es vor allem Frauen waren, die als Jungfrauen gedacht wurden. Die im Diskursstrang formulierten Identifikationsangebote hatten also eindeutig Frauen im Blick, die ihr Leben nach den Jungfräulichkeitslehren auslegen sollten.

Die Adressierung an eine weibliche Leserschaft zeigt sich daran, dass der Großteil der Erklärungen und Verhaltensanweisungen explizit auf Frauen abzielte. Die entsprechenden Warnungen vor der „Gefallsucht“, von der laut Diskurs nur Frauen befallen seien, wurden bereits oben erwähnt. Generell wurde Jungfrauen ein Leben in Stille und Zurückgezogenheit als Verhaltensideal empfohlen.¹⁶⁵ Weibliches Handeln solle nur innerhalb des von der Religion vorgeschriebenen engen Rahmens realisiert werden. Eigeninitiative oder Realisierungsbestrebungen individueller Wünsche galten sogleich als Transgression, als illegitime Übertretung von Anstand und Sitte. So wurde eine Geschlechterrolle entworfen, die Frauen auf den stereotypen weiblichen Geschlechtscharakter der bürgerlichen Gesellschaft reduzierte. Jede Form von Emanzipation wurde explizit verurteilt. Dies zeigt sich beispielsweise in der Abwertung von Bildung. So stellte ein Text bedauernd fest, dass Frauen heute schon so viel

¹⁶³ Vgl. ZWERGER: *Die schönste Tugend*, S. 162–168.

¹⁶⁴ Vgl. MERSMANN: *Der Jungfrau Tugendspiegel*, S. 206f.; LERCH: *Die Jungfrau*, S. 22ff.; PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 221.

¹⁶⁵ Vgl. LERCH: *Die Jungfrau*, S. 43; PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 68.

lernen müssten und führte Geschichte, Geographie, Zeichnen, Musik, Sprachen und ähnliches als Bildungsgegenstände an. Wahre Jungfrauen würden von dieser „profanen“ Bildung jedoch nichts wissen wollen und stattdessen eine Versenkung in Glaubensinhalte anstreben, was ihnen auch besser stünde. Außerdem würde der Mann als möglicher Gatte ganz andere Qualitäten in einer Frau suchen, nicht Bildung, sondern allen voran Selbstverleugnung.¹⁶⁶

Eine in fast allen Texten anzutreffende Vermittlungsstrategie, um die weiblichen Verhaltensideale zu kommunizieren, besteht in der Verwendung von Beispielgeschichten, welche die Konsequenzen der Befolgung oder Nichtbefolgung der Belehrungen veranschaulichen und anhand beispielhafter Lebensläufe konkret darstellen sollten. Die Geschichten variieren stark in ihrer Gestaltung. So haben sie neben Schilderungen aus dem Leben von Seligen oder Heiligen auch das Leben ganz normaler gläubiger Frauen zum Inhalt. Diese Beschreibungen jungfräulicher Lebensführung wurden dabei mehr oder weniger elaboriert und reichen von einigen wenigen Sätzen bis hin zu seitenlangen Einschüben. Die unten zitierte Geschichte, die aus einem Belehrungsbuch des Pfarrers Wenzel Lerch stammt, ist ein anschauliches Beispiel für den Einsatz dieser Vermittlungsstrategie.

„Eine Dienstmagd lebte fromm, sittsam und fleißig. Allmählig [sic!] aber fieng [sic!] sie an, sich übermäßig zu schmücken. Die längste Zeit stand sie vor dem Spiegel; am Ende war im Dorfe und in der ganzen Gegend kein Schneider mehr zu finden, der nach ihrem Geschmacke arbeitete. Die gute Bäuerin bat sie zu wiederholtenmalen [sic!], sie möge doch wie bisher schlicht und einfach bleiben, sie bedürfe ja des Aufputzes nicht. Aber sie fand kein Gehör. Ja, sie mußte eines Tages hören: das Predigen habe sie endlich satt; sie gehe. Und wohin gieng [sic!] sie? In die Stadt. Es verstrichen nicht zwei Jahre, so las man im Localblatte: ‚Das Mädchen N.N., das beim Bauer N.N. gedient, hat sich vergiftet.‘ Das ist der Ausgang, wohin nicht selten der erste Schritt, die Gefallsucht, führt.“¹⁶⁷

In dieser sehr kurz gehaltenen Geschichte werden die Inhalte der Belehrung in Form einer Erzählung reformuliert. Die Geschichte enthält nur die nötigsten Elemente wie die Nennung einer Hauptfigur, die Erzählung eines kurzen Narrativs und den Ausgang der Geschichte. So soll den Leserinnen konkret vor Augen geführt werden, welche Auswirkungen das Befolgen oder das Ignorieren der als Ideal dargestellten Verhaltensweisen nach sich ziehen würde. Da eine Übertretung des gebotenen Verhaltens – wie in der oben zitierten Geschichte – in allen Beispielgeschichten mit einer Bestrafung oder dem schlechten Ausgang der Geschichte endete, wurde den Leserinnen stets nur eine Handlungsoption als die ‚richtige‘ aufgezeigt. Alternative

¹⁶⁶ Vgl. PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 82–84.

¹⁶⁷ LERCH: *Die Jungfrau*, S. 42f.

Verhaltensweisen kamen so nicht in den Blick, weibliches Verhalten wurde im Diskursstrang auf ein Minimum an Handlungsoptionen eingeschränkt. Neben dem allgemeinen ‚geschlechtstypischen‘ Verhalten, das nur innerhalb enger Grenzen realisiert werden könne, sind die Realisierungsoptionen in Bezug auf Sexualität am stärksten limitiert. Entweder man lebe keusch und als Jungfrau oder man ‚falle‘, verliere seine ‚Unschuld‘ und sei dann keine Jungfrau mehr. Es sei zwar möglich, sich durch ernstgemeinte Reue, Beichte und Buße wieder an das Ideal der Keuschheit anzunähern – der „Seelenschatz“ der Keuschheit wäre dann jedoch unwiederbringlich verloren.¹⁶⁸ Neben dieser Abschreckungsstrategie führen die Geschichten auch positive Beispiele vor Augen, in denen eine keusche Lebensweise vortrefflich realisiert und ihr besonderer Wert für das jenseitige Leben im Reich Gottes hervorgehoben wurde. Anhand von Schilderungen aus dem Leben von Heiligen, Seligen, Märtyrern und dergleichen¹⁶⁹ wurde den Rezipienten vorgeführt, wie alle Versuchungen abgewehrt und wahre Keuschheit erlangt werden könne. Folgte man den Belehrungen und Handlungsanweisungen, so suggerieren die Beispielgeschichten, könne man sich selbst in die Reihe dieser vortrefflichen Figuren aus der christlich-katholischen Tradition einschreiben und einst das selbe Glück genießen, das Gott nur den jungfräulich Lebenden vorbehalten habe.

Die bemerkenswerteste Strategie, um die Realisierung der in den Texten vermittelten Handlungsanweisungen zu befördern, besteht sicherlich in der Art und Weise, wie konkretes Verhalten angeleitet wurde. Wie bereits oben erwähnt, verwiesen alle Diskursfragmente auf den besonderen Wert des Gebetes, um sich den nötigen Beistand für ein Leben in beständiger Keuschheit zu sichern. Um das Gebet von einer bloß theoretischen Anweisung in eine konkrete Praxis zu überführen, enthielten zahlreiche der analysierten Texte lange Anhänge, die Gebete und Andachtsübungen enthielten. Das in den Belehrungen theoretisch beschriebene Gebet sollte dadurch unmittelbar praktisch realisiert werden. Aus diskursanalytischer Sicht ist dies besonders interessant, weil die Texte somit nicht nur eine Konsumation ihrer Inhalte, sondern überdies eine konkrete Praxis im Zeichen ihrer jeweiligen Inhalte intendieren. Anders formuliert: Die Rezipienten sollten die Gebete und Andachtsübungen vor der unmittelbaren Folie der Belehrungen über die Jungfräulichkeit vollziehen, um genau damit bereits einen ersten Schritt in Richtung eines keuschen Lebens zu gehen.

Ein gutes Beispiel für diese Art von Subjektivierung stellt das Buch „Der Jungfrau Tugendspiegel“ dar. Das Buch, das als eines der wenigen hier analysierten von einer Frau verfasst wurde, besteht, so der Untertitel, aus „Lesungen für jeden Tag des Monats“ und enthält

¹⁶⁸ Vgl. PRATTES: *Die christliche Jungfrau*, S. 30–38.

¹⁶⁹ Als Vorbilder angeführt werden beispielsweise die Jungfrau von Orleans, die heilige Theresa von Ávila oder die besonders in Frankreich als Patronin junger Mädchen verehrte Eustelle.

einen 176-seitigen Anhang mit Gebeten. Der erste Teil des Buches gliedert sich in 31 Kapitel, die jeweils einem Tag des Monats gewidmet sind und jeweils eine jungfräuliche Tugend thematisieren oder über ein dafür relevantes Thema belehren, wie beispielsweise Frömmigkeit, Familienpflichten, Gottesliebe, Eitelkeit, Reinheit oder Standeswahl. Der Text war also für die wiederholte, sogar tägliche Lektüre gedacht und funktionierte demgemäß wie ein allgemeines Gebetbuch, das wieder und wieder gelesen werden sollte und gerade dadurch seine Wirkung auf die Rezipientin entfalten kann. Die in den täglichen „Lesungen“ besprochenen Inhalte sollten mithilfe der intendierten Gebetspraxis im täglichen Leben umgesetzt werden, die sich aus dem extensiven Anhang des Buches selbst speist. Darüber hinaus enthält der Text alle typischen Belehrungen, wie sie oben besprochen wurden.

Zur Veranschaulichung wird der Abschnitt zum Thema „Reinheit“ hier kurz besprochen. Um die Analyse besser nachvollziehen zu können, befindet sich der gesamte Abschnitt im Anhang der Arbeit. Der Abschnitt beginnt mit einem vorangestellten Motto („Selig, die reinen Herzens sind...“¹⁷⁰), das den Inhalt bereits vorwegnimmt. Zu Beginn wird die Leserin (das Buch ist explizit an Frauen gerichtet) über den theologischen Wert der Jungfräulichkeit unterrichtet. Schon hier werden positive Vorbilder aus der christlich-katholischen Tradition zur Exemplifizierung angeführt. Der zweite Absatz beginnt mit einer Suggestivfrage über den Wert der Jungfräulichkeit und fährt dann bereits mit einer konkreten Handlungsanweisung fort: „Fliehe jede gefährliche Gelegenheit. Fliehe schlechte Bücher ... kurzum alles, was dich zu unpassenden Bekanntschaften führen oder was in deinem Geist unreine Gedanken hervorrufen könnte.“¹⁷¹ Die Charakterisierung des Verbotenen als „unpassende“ Bekanntschaften und „unreine“ Gedanken entspricht dabei ganz dem bekannten rhetorischen Schema, wie es oben erläutert wurde. Nach diesen einleitenden Absätzen folgt eine seitenlange Elaboration der Gefahren, die es zu meiden gelte. Genannt werden hier stereotyp die schlechte Lektüre, die Gefahr, die von den Augen ausgehe, aufreizende Kleidung, schlechte Gesellschaften, Schmeicheleien, Kontakt zu Männern, unpassende Gespräche und Unterhaltungen sowie der Stellenwert von Gedanken und Einbildungskraft. Zur weiteren Absicherung der Belehrungen werden Bibelstellen oder Aussagen von geistlichen Autoren zitiert. Bemerkenswert ist der „Vorsatz“, mit dem der Abschnitt über die Reinheit endet.

„O Gott, Liebhaber reiner Seelen, schaffe in mir ein reines Herz. Stärke meinen Willen, denn ich fühle, daß der Entschluss, den ich heute fassen will, sich auf mein ganzes Leben

¹⁷⁰ MERSMANN: *Der Jungfrau Tugendspiegel*, S. 166.

¹⁷¹ Ebd., S. 167.

beziehen muss. Verleihe mir die Kraft, die schlechte Gelegenheit zu fliehen, flöße mir einen lebhaften Abscheu vor dem Bösen ein ... Amen“¹⁷²

Hier werden den Leserinnen im Tonfall des Gebetes Worte in den Mund gelegt, die exakt dem diskursiv vermittelten Wissen über Jungfräulichkeit entsprechen. Die Verwendung des Kognitionsverbs „ich fühle“ sorgt dafür, dass die Leserin bzw. Sprecherin dieses kurzen Gebetes selbst als Urheberin der Worte erscheint, die ihr vom Diskurs in den Mund gelegt wurden. Die Transformation in die Textsorte Gebet zielt somit eindeutig auf die Verinnerlichung und Aneignung des im Abschnitt eingehend besprochenen Wissens ab. Gemeinsam mit dem Anreiz zur Gebetspraxis, die sich auf den Anhang des Buches stützen konnte, wurde versucht, Wissen zu vermitteln und den Leserinnen die Identifikation mit diesem Wissen zu ermöglichen.

Die Jungfrau als Subjekttyp stützt sich auf die genaue Kodifizierung erlaubter und verbotener Handlungen und Verhaltensweisen. Zum Subjekt konnte demgemäß nur werden, wer sich dieser komplexen Wissensordnung unterwarf. Die Jungfrau erstrahlte in ihrer ‚Reinheit‘ aber nur, weil sie über ein Negativ, eine Kontrastfolie unter negativen Vorzeichen, verfügte. Nur, weil es mit dem Unkeuschen bzw. Unzüchtigen, der sich selbst durch Realisierung aller im Diskursstrang mit einem Verbot belegten Handlungsweisen konstituierte, ein negatives Gegenstück am anderen Ende des Spektrums gab, konnte es auch die Jungfrau als Musterfall moralischer und keuscher Lebensführung geben. Es bedurfte also genau des Ausschlusses bestimmter Verhaltensweisen, allen voran des ungehemmten Auslebens der Sexualität, um die Jungfrau *ex negativo* als eigenständigen Subjekttyp konstruieren zu können.

Nach der Diskussion der Jungfräulichkeit, die in ihrer idealen Ausformung eine konsequente Negation der Sexualität darstellen sollte, widmet sich das nächste Kapitel der Diskussion jenes Standes, innerhalb dessen Sexualität durchaus – wenn auch in engen Grenzen – erlaubt war: Der Ehe.

4.3. „Schweigen, Leiden, Lieben“¹⁷³: Die Ehe als Ort erlaubter Sexualität

Die Ehe stellt im katholischen Moralkosmos jenen Stand dar, innerhalb dessen Sexualität ‚(aus)gelebt‘ werden darf. Dadurch sei sie die bevorzugte Lebensform für die breite Masse an Gläubigen, die einer lebenslangen Disziplinierung und Unterdrückung ihrer Sexualität und einem Leben in Jungfräulichkeit, wie es im vorigen Kapitel beschrieben wurde, nicht fähig

¹⁷² Ebd., S. 173.

¹⁷³ LERCH, Wenzel: *Die Frau*, 3. Aufl., Warnsdorf: Opitz 1901, S. 11.

wären. Wie in Kapitel 2.3.1. diskutiert, zeichnet sich das Sakrament der Ehe durch mehrere Eigenschaften aus, die auch als Ehezwecklehre zusammengefasst werden. Die Zeugung von Nachwuchs stelle dabei den obersten Ehezweck dar. Daneben solle die Ehe die beiden Gatten zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichten und – weil sie als einzig legitimer Ort zur Ausübung der Sexualität gilt – als Hilfsmittel gegen die Begierlichkeit und daher als Schutz vor Sünden der Unzucht fungieren. Alle im Ehe-Diskursstrang analysierten Diskursfragmente vermittelten diese Lehren an ihre Leserinnen und Leser.¹⁷⁴ Weiters wurden die Rezipienten über den sakramentalen Charakter der Ehe aufgeklärt, auch, dass sie eine ewige Verbindung darstelle, die nicht anders als durch den Tod gelöst werden könne (nur zwei Texte verweisen auf die Möglichkeit einer Trennung von Tisch und Bett¹⁷⁵). Einige Texte warnten auch vor der Zivilehe bzw. vor sogenannten gemischten Ehen, wie beispielsweise der Ehe zwischen Katholiken und Protestanten.¹⁷⁶

In Bezug auf Sexualität haben die Texte eine grundsätzlich andere Stoßrichtung als jene des Jungfräulichkeits-Diskursstranges. Im Ehe-Diskursstrang ging es um die Vermittlung der erlaubten Formen von Sexualität. Da die Zeugung von Nachwuchs einen hohen Stellenwert innerhalb der Ehe hat, musste Sexualität somit in einer differenzierten Art und Weise diskutiert und konnte nicht pauschal in den Bereich des Sündhaften verschoben werden. Trotzdem spielte die moralische Dimension in den Belehrungen nach wie vor eine große Rolle. Dies zeigt sich in der Art und Weise, wie Sexualität als erlaubt und legitim eingeführt wurde:

„Alles, was darum die Eheleute tun bei der ehelichen Pflichtleistung, ist geadelt durch den von Gott gewollten Zweck; sie stehen bei Ausübung des ehelichen Verkehrs im Dienste des Schöpfers, sie erfüllen Gottes Willen.“¹⁷⁷

Somit war es auch hier die moralische Dimension, innerhalb derer das Phänomen Sexualität verortet wurde. ‚Richtige‘ Sexualität sei daher nicht nur bloß erlaubt, sondern sei eine in sich

¹⁷⁴ Vgl. HEYRET, Marie: *Katholisches Missionsbüchlein für Eheleute. Andenken an die hl. Mission oder als Vorbereitung auf dieselbe. Zugleich ein Gebetbuch und eine Anleitung zur Generalbeichte*, Winterberg/Wien/New York: J. Steinbrener 1900, S. 131, 137, 139, 143, 149; VATER, Franz: *Ein seelsorglicher Unterricht für Brautleute*, Warnsdorf: Opitz 1916, S. 14; GLÖCKL, Leopold: *Braut-Unterricht. Nach bewährten Autoren bearbeitet und mit Bewilligung des bischöflichen Ordinariates St. Pölten*, 2., verb. Aufl., Sankt Pölten: Pressvereinsdruckerei 1899, S. 11f, 17; BOBELKA, Franz X.: *Brautunterricht*, Graz/Wien: Styria 1921, S. 5–7, 9; RIEDER, Carl: *Brautunterricht. Eine praktische Anleitung für den Seelsorgeklerus*, zweite und dritte vermehrte Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder & Co. 1929, S. 12f; STEINDLBERGER, Ulrich: *Die Ehe. Ein katechetischer Unterricht für Brautleute*, 3. verb. Aufl., Linz/München: Katholischer Preßverein zu Linz 1921, S. 7–9; LERCH, Wenzel: *Die Frau*, S. 22f; O. A.: „Merk- und Mahnworte an die christlichen Eheleute. Zugleich Erinnerung an die Osterbeichte (Mission, Exerzitien)“, Katholischer Preßverein zu Linz 1917; SCHMITT, Albert: *Die katholische Ehe und die christliche Familie. Die Grundelemente der Kultur*, Innsbruck: Tyrolia 1921, S. 9.

¹⁷⁵ Vgl. LERCH: *Die Frau*, S. 9; RIEDER: *Brautunterricht*, S. 28.

¹⁷⁶ Vgl. LERCH, Wenzel: *Der Jüngling. Vier Leitsterne durch das Leben*, Warnsdorf: Opitz 1908, S. 40f; GLÖCKL: *Braut-Unterricht*, S. 10; STEINDLBERGER: *Die Ehe*, S. 15.

¹⁷⁷ RIEDER: *Brautunterricht*, S. 11.

moralisch gebotene Handlung. Mit Blick auf den im vorigen Kapitel diskutierten Jungfräulichkeits-Diskursstrang lässt sich daher sagen, dass Sexualität stets in Extremen konzipiert wurde. Im Gegensatz zu den Schriften zur Jungfräulichkeit, in denen Sexualität als Sünde schlechthin stilisiert wurde, galt gottgefällige Sexualität demgegenüber sogar als Mitwirkung am göttlichen Heilsplan und demgemäß als positive Kraft. Dieser vorgeblich durch Gott legitimierten Form von Sexualität waren jedoch enge Grenzen gesetzt.

Diese Grenzen korrelierten mit den Attributen, welche der Ehe im katholischen Wertekosmos zugeschrieben wurden. Alles, was den engen Rahmen der als ewig und unauflöslich definierten und auf Fortpflanzung hin angelegten Einehe überschritt, galt als sündhaft. Derartige Überschreitungen stellten Übertretungen eines göttlich sanktionierten Gesetzes, eine „Entheiligung des Ehebettes“¹⁷⁸ dar, wie es in einem der Texte dazu heißt. Zu jedem dieser Attribute fanden sich in den Diskursfragmenten Verbote, die vor der Übertretung desselben warnten. Gerade vorehelicher Geschlechtsverkehr stelle eines der größten Vergehen dar, verliere man dadurch doch die „Lilie der Unschuld“ auf ewig. So wurden beispielsweise Mütter instruiert, ihren Töchtern niemals voreheliche Kontakte zu Männern zu erlauben, auch wenn dadurch eine spätere Eheschließung angebahnt werden könne, wie das folgende Zitat mit äußerst drastischer Wortwahl zeigt:

„Nie und nimmer darf eine Mutter ihrer Tochter, um sie an den Mann zu bringen, zu Sündhaftem verhelfen oder dazu Gelegenheit geben oder rathen [sic!]. Solche Mütter verdienen nach der Lehre Jesu Christi nicht den Strick um den Hals, sondern den Mühlstein – verdienen nicht einmal das Begräbnis, sondern daß sie von den Thieren [sic!] des Meeres gefressen würden. (Siehe Matth. 18.6)“¹⁷⁹

Neben dem Verweis auf biblische Lehren, wie im obigen Zitat, wurde auch immer wieder auf die ‚Natur‘ als Rechtfertigung verwiesen, würde diese – weil selbst Produkt des göttlichen Schöpfers – die Menschen doch automatisch zu richtigem Verhalten anweisen: „Leben Sie also immer so, wie es schon die Natur andeutet“¹⁸⁰, legt ein Text seinen Leserinnen und Lesern daher nahe.

Gänzlich gegen die Natur und als schwer sündhaft galt in der katholischen Sexualmoral jedenfalls jede Form von Sexualität, welche die Zeugung von Nachwuchs bewusst ausschloss. Hierzu gehöre beispielsweise Selbstbefriedigung. Auch wenn diese ein grobes Vergehen innerhalb der Ehe darstelle (selbstverständlich auch außerhalb der Ehe), sprachen die wenigsten

¹⁷⁸ O. A.: „Merk- und Mahnworte“.

¹⁷⁹ LERCH: *Die Frau*, S. 43.

¹⁸⁰ OESER, Anton: *Katholisches Eheglück. Eine Ermahnung an Brautleute*, Warnsdorf: Opitz ohne Jahr, S. 7.

Texte explizit davon. Dies ist wohl der diffusen Kategorie ‚Unkeuschheit‘ bzw. auch ‚Unzucht‘ geschuldet, welche die verschiedensten Formen verbotener und sündhafter Sexualität in sich einschloss. Eine terminologische Präzisierung und explizite Nennung von Selbstbefriedigung fand erst spät statt. Der erste Autor, der explizit von Selbstbefriedigung sprach, war der Pfarrer Carl Rieder, der seinen „Brautunterricht“ im Jahr 1925, in einer überarbeiteten Form dann noch einmal 1929 publizierte.¹⁸¹ Darin hieß es, es wäre Sünde, „außerhalb des ehelichen Verkehrs aus reiner Sinnlichkeit sich gegenseitig zu befriedigen oder auch sich selbst zu befriedigen, während gegenseitige Zärtlichkeit aus dem vernünftigen Grund der Zuneigung der Eheleute gestattet ist“¹⁸². Neben der expliziten Nennung von „gegenseitiger Zärtlichkeit“ ist auch der letzte Teil des Zitats sehr aufschlussreich. Auch an anderer Stelle wies der Autor darauf hin, dass beispielsweise Blicke und Berührungen sehr wohl erlaubt und keinesfalls sündhaft seien, wenn sie die eheliche Leidenschaft befördern und Sexualität nach wie vor auf die Zeugung von Nachwuchs ausgerichtet bliebe. Hier deutete sich eine Änderung im Sprechen über Sexualität an, die dann im Jahr 1930 sogar von päpstlicher Seite vollzogen wurde. In der Enzyklika *Casti Connubii* (Über die christliche Ehe) vom 31. Dezember 1930 hieß es dazu, dass es in der Ehe, neben der Zeugung von Nachwuchs als ihrem Hauptzweck, auch „Zwecke zweiter Ordnung“ gäbe. Angeführt wurden dabei

„die wechselseitige Hilfe, die Betätigung der ehelichen Liebe und die Regelung des natürlichen Verlangens. Zwecke, die anzustreben den Ehegatten keineswegs untersagt ist, vorausgesetzt, daß die Natur des Aktes und damit seine Unterordnung unter das Hauptziel nicht angetastet wird.“¹⁸³

Handlungen also, die als „Regelung des natürlichen Verlangens“ galten, wären zwischen Ehegatten erlaubt, solange die Zeugung von Nachwuchs als Hauptzweck der Ehe dadurch nicht ausgeschlossen würde. Bestimmte Formen von Zärtlichkeiten bzw. mutueeller Selbstbefriedigung, die davor als sündhafte Handlungen strikt verboten waren, wurden somit erlaubt, wenn die Zeugung von Nachwuchs dadurch nicht mutwillig ausgeschlossen wurde.

Trotz der neuen Haltung blieb die kirchliche Position zu Fragen der Verhütung unverändert. Verhütung wurde nach wie vor als Handlung angesehen, die sich direkt gegen

¹⁸¹ Carl bzw. Karl Rieder, katholischer Pfarrer und Historiker, 1876-1931. Rieder setzte sich als promovierter Theologe neben Fragen der Seelsorge auch mit dem Verhältnis zwischen Katholiken und der evangelischen Kirche auseinander. Als Historiker (Promotion 1901) bearbeitete er unter anderem die Regesten der Erzbischöfe von Konstanz, die bis heute als Standardwerk über die Geschichte Badens gelten. Vgl. KALLER, Gerhard: „Rieder, Karl Joseph“, in: BAUTZ, Traugott und Friedrich Wilhelm BAUTZ (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 8, Herzberg: Verlag Traugott Bautz 1994, S. 306–307.

¹⁸² RIEDER: *Brautunterricht*, S. 13.

¹⁸³ PIUS XI.: *Die Enzykliken des Heiligen Vaters Pius XI. Casti Connubii und Divini Illius Magistri über Ehe und Erziehung: authentische deutsche Übersetzung*, Innsbruck: Tyrolia 1936, S. 23.

Gottes Willen richte und daher schwer sündhaft sei. Die meisten Diskursfragmente aus dem Ehe-Diskursstrang wiesen daher auch deutlich auf das unbedingte Verhütungs-Verbot hin.¹⁸⁴ Kinder sollten als Geschenk Gottes betrachtet werden, das es um jeden Preis anzunehmen gelte. Zur Vermittlung dieser Position wandten manche Autoren durchaus argumentativen Aufwand an. So versuchten einige der Bücher, auf offensichtlich bekannte Sorgen und Einwände innerhalb der Leserschaft zu reagieren. Ein oft diskutierter Punkt war die schlechte ökonomische Situation vieler Familien, die die Gatten zur Verhütung führe. Hierauf reagierte der Diskursstrang mit absoluter Ablehnung. Eine schlechte wirtschaftliche Absicherung sei kein Grund, die Geburtenzahl einzuschränken; Gott würde ohnedies allen Familien das Nötigste zukommen lassen, wenn er sie mit Kindern beschenke, lautete der Einwand hierzu. Um solches Wissen zu transportieren, griffen die Texte auf einprägsame Formulierungen zurück. Der bereits oben erwähnte Pfarrer Carl Rieder beispielsweise führte in seinem „Brautunterricht“ den Reim „Besser zehn Kinder auf dem Kissen, als eines auf dem Gewissen“¹⁸⁵ an, der seinen Leserinnen und Lesern wohl das leichtere Memorieren dieser Lehrmeinung ermöglichen sollte. Auch die Furcht vor schweren Geburten, die möglicherweise das Leben der Mutter gefährden könnten, wurde zu zerstreuen versucht. Diesbezügliche Bedenken von Ärzten seien unbegründet und übertrieben, ihnen solle man in diesem Punkte nicht zu viel Glauben schenken. Würde eine Frau bei der Geburt eines Kindes tatsächlich sterben, sei ihr Tod ohnehin ein „Heldentod“, da sie in mutiger Erfüllung ihrer Mutterpflichten gestorben wäre.¹⁸⁶

Um das Großziehen der Kinder möglichst optimal zu gestalten, schrieben einige Broschüren dem mütterlichen Stillen große Bedeutung zu. Es wurde als ‚natürlich‘ bezeichnet und den Frauen als Gewissenspflicht nahegelegt. Ein Text führte zur Untermauerung der These der Natürlichkeit des Stillens eine offensichtlich frei erfundene Zahl von 75 Prozent jener nicht gestillten Kinder an, die dadurch jung sterben würden.¹⁸⁷ Dieser Rückgriff auf die (wenn auch frei erfundene) Statistik ist ein erstes Indiz für eine Änderung innerhalb der Argumentationsstrukturen des Belehrungsdiskurses. Auf dieses Phänomen wird weiter unten näher eingegangen.

Ein weiteres strukturelles Merkmal, das sich in allen Diskursfragmenten ausfindig machen lässt, sind Aussagen bezüglich der Geschlechterrollen. So finden sich in zahlreichen Büchern explizite Aussagen, die den Mann mit Rekurs auf die kirchliche Lehrtradition als

¹⁸⁴ Vgl. LERCH: *Die Frau*, S. 23; O. A.: „*Merk- und Mahnworte*“; HEYRET: *Missionsbüchlein*, S. 179; VATER: *Seelsorglicher Unterricht*, S. 4; GLÖCKL: *Braut-Unterricht*, S. 17; BOBELKA: *Brautunterricht*, S. 9.

¹⁸⁵ RIEDER: *Brautunterricht*, S. 16.

¹⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 18.

¹⁸⁷ Vgl. BOBELKA: *Brautunterricht*, S. 11.

„Haupt der Familie“ darstellen.¹⁸⁸ Als solches habe er die Verfügungsgewalt in allen Belangen und müsse die Familie nach außen vertreten. Die Frau müsse sich ihm in seinen Entscheidungen unterwerfen, er habe stets das letzte Wort. Konsequenterweise bekam die Frau das Haus und die Familie als ihren Verfügungsbereich zugestanden. Der katholische Belehrungsdiskurs reproduzierte somit die klassischen Geschlechtscharaktere der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie in Kapitel 2.2.2. beschrieben wurden. Um die faktisch bestehende Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zu legitimieren, wurde darauf verwiesen, dass beide Gatten seelisch gesehen gleich viel wert seien. Die von der kirchlichen Lehre verlangte Unterordnung der Frau und ihr stilles Wirken im Kreise der Familie sei überdies die Grundlage für die Aufrechterhaltung der ganzen Gesellschaft. Daher sei sie eine kluge und gerechte Einrichtung und im Sinne aller, auch der Frau.¹⁸⁹

Etliche der Texte propagierten daher ein überaus unterwürfiges Frauenbild und versuchten, die passive weibliche Rolle argumentativ abzusichern. Ein gutes Beispiel dafür findet sich im Buch „Die Frau“ vom Pfarrer und Schriftsteller Wenzel Lerch.¹⁹⁰ Seine Texte sind ein anschauliches Beispiel für eine Form der Diskursivierung, die auf eine breite Leserschaft abzielte und daher auf klaren Aussagen und einfach verständlichen sprachlichen Strukturen aufbaut. So schrieb Lerch im Abschnitt über die Ehefrau, dass sich ihre Pflichten „aus ihrem von Gott gewollten Verhältnisse zum Manne“¹⁹¹ ergeben würden. Neben dem rechtfertigenden Verweis auf die göttliche Ordnung verwies er weiters auf die ‚natürliche‘ Überlegenheit des Mannes, die ihn zum „Führer“ der Frau mache:

„Im allgemeinen [sic!] besitzt derselbe mehr *Einsicht* und Verstand und lässt sich mehr von Grundsätzen leiten; die Frau hingegen hat mehr Herz und Gemüth [sic!] und lässt sich mehr von augenblicklichen Eindrücken bestimmen. Sie bedarf eines Führers, und das ist ihr Mann. Im allgemeinen [sic!] hat der Mann mehr *Kraft* und Stärke, ist deshalb weniger ängstlich und furchtsam. Die Frau hingegen ist schwächlich und darum leicht verzagt und kleinmüthig [sic!]. Sie bedarf einer Stütze, eines Beschützers, und das ist ihr Mann.“¹⁹²

¹⁸⁸ Vgl. LERCH: *Die Frau*, S. 6; HEYRET: *Missionsbüchlein*, S. 155; GLÖCKL: *Braut-Unterricht*, S. 21; RIEDER: *Brautunterricht*, S. 31; VATER: *Seelsorglicher Unterricht*, S. 8; BOBELKA: *Brautunterricht*, S. 12.

¹⁸⁹ Vgl. VATER: *Seelsorglicher Unterricht*, S. 8.

¹⁹⁰ Wenzel Lerch, Jesuit, 1846-1914. Lerch, der als Seelsorger, Erzieher und Lehrer arbeitete und sich Zeit seines Lebens intensiv der Volksmission und der Abhaltung von Exerzitien widmete, entfaltete auch eine reiche schriftstellerische Tätigkeit. Er verfasste dutzende belehrende Schriften, die hohe Auflagenzahlen erreichten. Vgl. PINSKER, Anton: „Lerch P. Wenzel“, in: ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, UNTER DER LEITUNG VON LEO SANTIFALLER, BEARB. VON EVA OBERMAYER-MARNACH (Hrsg.): *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Bd. 5, Wien: Verlag der ÖAW 1972, S. 152.

¹⁹¹ LERCH: *Die Frau*, S. 4.

¹⁹² Ebd. Kursivgesetzte Wörter im Original in Sperrdruck.

Lerch evoziert hier stereotype Geschlechterrollen, die dem Mann mehr Intellekt und körperliche Stärke zuschreiben und ihn als „Beschützer“ einer als schwach dargestellten Frau ausgeben, der anstatt von Verstand nur „Herz und Gemüt“ zukämen. Die Wahl des Indikativs lässt die Zuschreibungen als natürlich erscheinen.

Das Frauenbild, das Lerch in seinen weiteren Ausführungen zeichnete, stellte Frauen konsequent als duldende und sorgende Hausfrauen und Mütter dar. Zur besseren Illustrierung sind einige der Seiten, die hier eingehender besprochen werden, im Anhang der Arbeit abgedruckt. Neben der wechselseitigen Pflicht der ehelichen Treue wurde der Frau als „Alltagseigenschaft“ Geduld empfohlen, mit der sie durch „Schweigen, Leiden, Lieben“ ihre Rolle als gute katholische Hausfrau und Mutter umsetzen könne.¹⁹³ Die Ermahnung zur Geduld wurde auf den folgenden Seiten mehrfach wiederholt und stellt die Hauptaussage dar, die vermittelt werden sollte. Zwar sollten beide Ehegatten miteinander Geduld haben, aber gerade für die Frau sei diese Geduld konstitutiv für ihre Rolle als Hausfrau und Mutter. So beschrieb Lerch unterschiedliche Situationen, in denen die Geduld der Gattin als das einzig richtige Verhalten bezeichnet wird. Alternative Verhaltensweisen der Frau, wie die offene Kritik am Ehemann, wurden als Transgressionen gegen das gebotene Verhalten gewertet, wie das folgende Beispiel zeigt:

„[D]u schreist und lärmst im Hause und bei den Verwandten herum, was für ein schlechter Mensch dein Mann sei; du unterschiebst ihm Absichten, die ihm im Träume nicht eingefallen; du beschuldigst ihn der schlimmsten Dinge. Dadurch entfremdest du aber nicht bloß sein Herz, sondern machst dich auch lächerlich. Eine Mücke hat dich gestochen, und du klagst: ein Elephant habe dich getreten.“¹⁹⁴

Der Frau wurde hier durchaus Handlungsmacht zugestanden. So ist sie in den einzelnen Teilsätzen das Agens, das aktiv Handlungen vollzieht. Ihr Handeln wurde jedoch durchgängig negativ bewertet, es kommt nur als „lächerliches“ Verhalten in den Blick. Der letzte Satz des obigen Zitats, in dem der Autor ein landläufiges Sprichwort in seine Argumentation miteinbezog, kompromittierte die Frau und ihr autonomes Handeln noch weiter. Durch den darin enthaltenen Vergleich, der das, was die Frau zu ertragen habe, mit dem Stich einer Mücke und ihre als übertrieben bezeichnete Reaktion als Tritt eines Elefanten metaphorisiert, wird der Frau letztlich wieder jede Form autonomen Handelns abgesprochen.

¹⁹³ Vgl. Ebd., S. 11.

¹⁹⁴ Ebd., S. 13.

Gemäß dem Motto „Schweigen, Leiden, Lieben“, mit dem dieses Kapitel überschrieben ist, wurde versucht, Handlungsanweisungen zu kommunizieren, nach denen Frauen ihr Verhalten ausrichten sollten. Ein Beispiel dafür ist das folgende Zitat:

„Steht also das Herz durch die Kleinigkeit eines Streichhölzchens in Feuer und Flammen, so musst du schnell *löschen* – durch Eingestehen der eigenen Schuld, wenigstens der Mitschuld: ‚Mein Gott, er war schlecht aufgelegt; er hat einen Verdruss gehabt; er hat mich ja nicht beleidigen wollen! Wenn *er* so, wie ich, wehleidig und empfindlich wäre! Ich hätte ihm freundlich entgegenkommen sollen! Besser, ich hätte geschwiegen!‘“¹⁹⁵

So wurden Frauen dazu aufgefordert, bei Eheproblemen die Schuld stets bei sich zu suchen oder „wenigstens“ die eigene Mitschuld zu bekennen. Um dies zu realisieren, wurden ihnen die entsprechenden Worte gleichsam in den Mund gelegt. Diese Vermittlungsstrategie wurde bereits im Jungfräulichkeits-Diskursstrang besprochen. Der Mann sei in seinen Verfehlungen entschuldigt, sein Verhalten wurde hier als legitim dargestellt; er sei eben „schlecht aufgelegt“ gewesen. Das Verhalten der Frau hingegen wurde als „wehleidig und empfindlich“ charakterisiert, womit ihren Handlungen eine geringere Rechtmäßigkeit zugeschrieben wurde als den Handlungen des Mannes. Bezeichnend ist weiters, dass der Frau gleich im nächsten Absatz das Gebet empfohlen wurde, damit sie das von ihr verlangte passive und duldende Verhalten auch realisieren könne.¹⁹⁶

Ein weiteres Beispiel, wie im Ehe-Diskursstrang versucht wurde, devotes weibliches Verhalten anzuleiten, zeigt das folgende Zitat:

„Aber, erforsche dein Gewissen und frage dich: ‚Bin ich nicht selber an seinem Gasthaussitzen und Nachtschwärmen schuld? Verleide ich ihm nicht das Haus? Und habe ich ihn denn heiraten müssen? Bin ich nicht gewarnt worden? Aber nein! gerade *er* musste es sein. Ich hoffte, ich werde ihn herrichten. Wie habe ich mich getäuscht! Und, o Gott, unsere Jugendsünden! Ja, ja, ich habe das alles verdient! Ich will gerne schweigen und leiden.‘“¹⁹⁷

Wiederum werden den Leserinnen bestimmte Worte in den Mund gelegt, die handlungsanleitenden Charakter haben. Frauen sollen die Schuld stets bei sich suchen, so lassen sich diese Passagen zusammenfassen. Sprachlich realisiert wird dies mittels Suggestivfragen, deren Implikate stets auf die Leserin selbst zurück verweisen. Die Frau selbst kam somit als

¹⁹⁵ Ebd., S. 14. Kursivgesetzte Wörter im Original in Sperrdruck.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 14f.

¹⁹⁷ Ebd., S. 15. Kursivgesetzte Wörter im Original in Sperrdruck.

Urheberin all der Misstände in den Blick, die sie anklagte. Das Verhalten des Mannes wurde als quasi-kausale, notwendige Folge des negativ attribuierten Verhaltens der Frau dargestellt und somit naturalisiert: Die Frau sei es, die ihm das Haus „verleide“, sein „Gasthaussitzen und Nachtschwärmen“ erscheint als logische Folge, als legitime Flucht aus Umständen, an denen letztlich die Frau Schuld trage. Interessant ist hier auch der Verweis auf die unbestimmt bleibenden „Jugendsünden“, die die gesamte Belehrung an eine übergeordnete christlich-katholische Moralkonzeption rückbinden und die Legitimität des Gesagten somit weiter unterstreichen.

So, wie der Jungfräulichkeits-Diskursstrang, bediente sich auch der Ehe-Diskursstrang dem Mittel der Beispielgeschichte, um die Lehren veranschaulichen und konkretisieren zu können. Die Belehrungen wurden in Lerchs Buch mit etlichen Beispielgeschichten unterfüttert, welche die Konsequenzen des Befolgens oder Nicht-Befolgens der Verhaltensregeln illustrieren.¹⁹⁸ Der Autor stellt die Frauenfiguren in den Geschichten dabei jeweils in Extremen dar, entweder als „Zankteufel“ oder als „Hausengel“.¹⁹⁹ Alternatives Verhalten abseits idealtypischer Erfüllung oder Übertretung der Pflichten der Frau wurde nicht gezeigt. Frauen als Leserinnen derartiger Belehrungsbücher wurde somit kein Raum für individuelle Lebensentwürfe gelassen. Im negativen Fall wurden sie als Urheberinnen familiärer Probleme dargestellt. Selbst die positive Realisierung des ihnen zugedachten Rollenbildes birgt stets noch eine große Gefahr des Scheiterns in sich, sei doch nur die vollständige Erfüllung der Verhaltensregeln, eben das Wirken als „Hausengel“ ausreichend, um dem Ideal zu entsprechen.

Neben der allgemeinen Charakterisierung der Frau als duldend und passiv wurde ihr im Ehe-Diskursstrang auch eine aktive Rolle zugedacht, wenngleich in einem eng definierten Rahmen. Weibliches Handeln sollte gemäß der Mutterrolle, mit dem Haus als ihrem Wirkungskreis, realisiert werden. Als Mutter obliege ihr, neben der Geburt, vor allem die Erziehung der Kinder. In dieser Rolle sei sie dafür verantwortlich, dass die Kinder gut und vor allem christlich erzogen würden. Sie habe dafür zu sorgen, dass die Kinder im katholischen Glauben aufwachsen und die Gebote Gottes befolgen lernen. Da der Mann in seiner Funktion als Ernährer der Familie ja „hinaus“ müsse, um den Lebensunterhalt für die Familie zu verdienen, verbringe die Frau mehr Zeit mit den Kindern. Dies wurde als Indiz dafür gewertet, dass die Frau von Natur aus besonders für die Rolle als Mutter und Erzieherin geeignet sei und dies daher als ihren natürlichen Beruf anzusehen habe. In ihrer Rolle als Erzieherin habe sie aber nicht nur für die christliche Gesinnung der Kinder zu sorgen, sondern auch für die des Ehegatten. Männer wurden im Diskursstrang beiläufig immer wieder als besonders gefährdet

¹⁹⁸ Vgl. die Seiten 15-19 im Anhang, die hier nicht detailliert besprochen werden.

¹⁹⁹ Vgl. LERCH: *Die Frau*, S. 17.

dargestellt, vom Glauben abzufallen. Um die christliche Gesinnung der gesamten Familie hochzuhalten, komme der Frau daher gewissermaßen eine Kontrollfunktion zu. So müsse sie neben der allgemeinen Aufrechterhaltung des familiären Glaubenslebens besonders auch alle unchristlichen Einflüsse abwehren. Dies könne beispielsweise dadurch geschehen, dass die Frau die Lektüre der übrigen Familienmitglieder kontrolliere und unchristliche Bücher oder Zeitungen entferne.²⁰⁰

Ab den 1920er Jahren tauchen im Diskursstrang neue Aussagen auf, die in den älteren Texten nicht zu finden waren. So wurde nun erstmals die Frage thematisiert, wer sich fortpflanzen dürfe und wer dies nicht tun solle. Die älteren Diskursfragmente verhielten sich zu diesem Themenkomplex weitaus konservativer. Da die Zeugung von Nachwuchs den Hauptzweck der Ehe ausmache, solle jede Ehe kinderreich sein, lautete die Position hierzu ganz allgemein. In den 1920er Jahren begannen die Texte, diese Auffassung differenzierter zu sehen. Erstmals wurde die Kategorie ‚Gesundheit‘ in den Diskurs eingeführt, womit das Sprechen über Sexualität neue Facetten hinzu gewann. Im „Brautunterricht“ des Pfarrers Franz X. Bobelka heißt es: „Blödsinnige, Irrsinnige, mit ansteckenden Krankheiten Behaftete sollen nicht heiraten, weil sie ihre Gebrechen und Fehler auf ihre Nachkommenschaft vererben würden.“²⁰¹ Gesundheit und Krankheit wurden nun als Aspekte menschlicher Sexualität verstanden. Damit reagierte der katholische Belehrungsdiskurs auf die zunehmende Verwissenschaftlichung im Sprechen über Sexualität, die zutreffender als Medizinierung bzw. Pathologisierung der Sexualität zu bezeichnen ist. Generell bedienten sich die Autoren nun verstärkt naturwissenschaftlicher Erklärungen, um über Sexualität zu sprechen. Beispielsweise war in einem der Texte explizit die Rede vom Stellenwert der Keimdrüsen in der Ausbildung der Geschlechterrollen.²⁰²

Besonders Mediziner wurden zunehmend als Gewährsmänner zitiert. Die katholischen Autoren verfahren jedoch selektiv, wenn es um deren Autorität ging. Dort, wo beispielsweise Krankheiten als Folge von Ehemissbrauch und sündhafter Sexualität angeführt wurden, wurden Mediziner zur Stützung der eigenen Position herangezogen und als Experten zitiert, deren Meinung sich mit der der Kirche deckte. Dort, wo die ärztliche Meinung von der katholischen Lehrmeinung abwich, wurde die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Mediziner jedoch bestritten und zurückgewiesen. Wie bereits oben angedeutet, war dies dort der Fall, wo Ärzte vor weiteren Geburten warnten, wenn diese aufgrund des gesundheitlichen Zustandes der Frau risikoreich

²⁰⁰ Vgl. LERCH: *Die Frau*, S. 23f.; 33–38; HEYRET: *Missionsbüchlein*, S. 155–166; VATER: *Seelsorglicher Unterricht*, S. 15–17; OESER: *Eheglück*, S. 15; GLÖCKL: *Braut-Unterricht*, S. 28–30; RIEDER: *Brautunterricht*, S. 36.

²⁰¹ BOBELKA: *Brautunterricht*, S. 6.

²⁰² Vgl. SCHMITT: *Katholische Ehe*, S. 11.

verlaufen könnten. In solchen Fällen wurde von Seiten der katholischen Autoren darauf hingewiesen, dass die Ärzteschaft unbegründete Behauptungen aufstelle, den Sachverhalt übertrieben darstelle usw.²⁰³

Krankheit wurde im Ehe-Diskursstrang aber nach wie vor auch als Folge verbotener Formen von Sexualität aufgefasst, wie dies auch im Jungfräulichkeits-Diskursstrang der Fall war. Die Texte warnten dabei vor allem vor dem Missbrauch des Sexualtriebes, der in der „Ausschweifung“ bzw. der „Unmäßigkeit“ liege. Die Ausschweifung würde physische wie psychische Gebrechen nach sich ziehen, durch die Möglichkeit der Vererbung wären davon unter Umständen auch folgende Generationen betroffen.²⁰⁴ Auch im Ehe-Diskursstrang wurde Sexualität so als gefährliche Kraft konzeptualisiert, die Regeln unterworfen werden müsse, um ihre Gefährlichkeit zu bannen.

Sexualität als Naturgewalt, die, wenn ‚richtig‘ gelebt, eine Mitarbeit an Gottes Heilsplan darstelle, von der in ihrer unkontrollierten Form aber auch eine Gefahr für Leib und Leben ausgehe – dieses Bild ist bezeichnend für den Diskursstrang, der als nächstes besprochen wird. Eine neue Gewichtung der Themen Gesundheit und Krankheit, wie sie hier diskutiert wurden, gibt dabei den Rahmen vor, innerhalb dessen der katholische Belehrungsdiskurs völlig neue Themen aufgreifen konnte. Davor soll noch kurz auf das katholische Ideal der Mutter als Subjekttyp eingegangen werden.

4.3.1. Die Mutter als Subjekttyp

Neben der Jungfrau, die ihre Sexualität unterdrücken und ein asexuelles Leben anstreben sollte, kannte der katholische Belehrungsdiskurs einen weiteren Subjekttyp, den der „Mutter“. Laut Diskurs dürfe eine Frau ihre Sexualität nur im Rahmen der Mutterschaft als Endzweck jeder sexuellen Handlung ausleben. Die Rolle der Mutter ging Hand in Hand mit der Rolle der Hausfrau, diese beiden Rollenbilder waren unzertrennlich aufeinander bezogen, wie die beiden Seiten einer Medaille. Durch die Lehre der Ehe als heiligem Sakrament erfuhr die Mutter- und Hausfrauenrolle ihre theologische Legitimierung, durch die im Diskursstrang angestrebte Naturalisierung aller Rollenzuschreibungen wurde weiters eine ontologische Legitimierung angestrebt: Die Frau *ist* laut Diskurs eine Mutter, aufgrund naturgesetzlicher Notwendigkeit und Gottes Einrichtung der Natur.

²⁰³ Vgl. beispielsweise RIEDER: *Brautunterricht*, der auf S. 15f. Mediziner zur Abstützung der eigenen Position zitiert, nur um auf S. 18 die Warnung vieler Mediziner vor schweren Schwangerschaften als „unbegründet“ zurückzuweisen.

²⁰⁴ Vgl. OESER: *Eheglück*, S. 7; GLÖCKL: *Braut-Unterricht*, S. 11; BOBELKA: *Brautunterricht*, S. 10; RIEDER: *Brautunterricht*, S. 2; 19.

Sexualität kam für Frauen in diesem Rahmen daher nur als Fortpflanzung in den Blick. Mit der Bestimmung des Kindes als oberstem Ehezweck und einem absoluten Verhütungsverbot, wurde Sexualität auf diesen einzigen Zweck eingengt. Durch die Sanktionierung aller nicht prokreativen Sexualakte als Sünde, wurde diese Position zusätzlich gestützt. Erst um 1930 begann sich der Diskurs, diesbezüglich ein wenig zu ändern. Sexuelle Betätigung, die nicht auf Prokreation abzielte, diese als letzten Zweck jedoch vorbereiten sollte, war jetzt erlaubt. Derartigen Spielarten der Sexualität wurde jedoch kein besonderes Eigenrecht eingeräumt, galten sie doch bloß als „Zwecke zweiter Ordnung“, als sekundär im Vergleich zum primären Ziel der Zeugung von Nachwuchs.

In ihrer Rolle als Mutter wurde der Frau laut Diskurs nur ein einziger legitimer Ort des Handelns zugestanden, und zwar das Haus. Dort habe sie sich ihrer vorgeblich natürlichen Aufgabe, der Kindererziehung, zu widmen. Wie diese Erziehung auszusehen habe, wurde vom Diskurs sehr genau vorgegeben. Neben der körperlichen Pflege der Kinder, die in der Formulierung einer „Stillpflicht“, wie dies in einigen Diskursfragmenten der Fall war, gipfelte, sei die Sorge um das Seelenheil der Kinder die wichtigste Aufgabe der Mutter. Auch für die Religiosität des Gatten habe sie zu sorgen, der aufgrund der ihm zugeschriebenen Rolle als Ernährer der Familie, die ihn unter Umständen mit „modernen“ Weltanschauungen in Kontakt bringe, vermehrt von unchristlichen Einflüssen bedroht sei.

Obwohl Männer im Diskursstrang als potentiell weniger christlich dargestellt wurden als Frauen, habe sich die Mutter dem Mann als Haupt der Familie stets zu beugen. Um diese patriarchalische Rollenverteilung abzusichern, wurde der Frau Geduld als Kardinaltugend empfohlen. Letztlich wurde so ein Rollenbild konstruiert, das in der absoluten Unterwürfigkeit der Frau gipfelte. Frauen wurden im Diskurs die meisten Verhaltensnormen zugeschrieben. Gleichzeitig wurden sie als zumindest Mitschuldige an allen auftretenden Problemen und Krisen dargestellt. Sie wurden so auf ein Rollenbild verpflichtet, das eine große Gefahr des Scheiterns in sich barg. Dieses Scheitern war deshalb so problematisch, weil es durch die naturalisierten Geschlechterrollen als Übertretung der Natur bzw. des göttlichen Gebotes selbst erschien. Nur die Realisierung des Ideals der guten Mutter und Hausfrau sei für die Frau je genug, während den Männern ein wesentlich größerer Handlungsspielraum für die Ausgestaltung ihrer Rolle gelassen wurde. Verhielten sie sich einmal unchristlich, wurden sie überdies sofort dafür entschuldigt.

Die Mutter als Subjekttyp ähnelt in dieser Hinsicht dem Typus der Jungfrau. Ebenso wie bei dieser, ist es auch im Fall der Mutterschaft nur ein schmaler Grat zwischen ordnungsgemäßer Erfüllung oder Übertretung der Handlungsanweisungen. Beide, die Jungfrau

und die Mutter, werden nur in einem übergeordneten moralischen Rahmen in ihrer Funktion als „Stände“ nachvollziehbar. Auch in der Wahl der Vermittlungsstrategien ähneln die beiden Diskursstränge einander. So griff der Ehe-Diskursstrang ebenso auf drastische Sprache, die Legitimierung wichtiger Position durch deren Naturalisierung, das Vorgeben konkreter Verhaltensweisen, die Illustration durch Beispielgeschichten und den Verweis auf das Gebet als kraftspendende Praxis hin. In beiden Diskurssträngen stellte letztlich die Sexualität jenes Thema dar, von dem sich viele Aussagen herleiten ließen. So, wie die Negation der Sexualität das Konstitutivum für die Jungfrau darstellt, ist die ‚richtige‘, d. h. die prokreative Sexualität im Rahmen der unauflöslichen Einehe das Konstitutivum des sozialen Standes der Mutter.

4.4. „Ein fiebriger, nimmersatter, von der Leidenschaft geschürter Tod ...“²⁰⁵: Geburtenrückgang, Pronatalismus, Prostitution und Geschlechtskrankheiten

Wie bereits gegen Ende des vorigen Kapitels besprochen, begann sich der katholische Belehrungsdiskurs im Lauf der 1920er Jahre zu ändern. Gesundheit und Krankheit nahmen als neue Themen eine immer prominentere Rolle in den Diskursfragmenten ein. Dies ging einher mit einer schrittweisen Verwissenschaftlichung des Diskurses. Es wurde vermehrt auf wissenschaftliche Ansichten zum Thema verwiesen, wenngleich der Umgang damit äußerst selektiv erfolgte. Dieses Kapitel widmet sich diesem Aspekt des Diskurses und bespricht dabei Themen wie den Geburtenrückgang, die Ideologie des Pronatalismus²⁰⁶, Prostitution und Geschlechtskrankheiten.

In den bisher diskutierten Diskurssträngen, die sich um die Themen Jungfräulichkeit sowie Ehe und Mutterschaft drehten, wurde Sexualität primär als ein individuelles Phänomen aufgefasst. Der Jungfrau ging es um ihre private Keuschheit, die sie als einen wesentlichen Teil allgemein moralischer Lebensführung begreifen sollte. Der Sexualität der Ehefrau wurde durch ihre Rolle als Mutter zwar eine überindividuelle Dimension zugeschrieben, das Hauptaugenmerk des Diskursstranges stellten aber die Ehe als Institution und das Haus als legitimer Wirkungskreis der Frau dar. Der 1. Weltkrieg brachte nun eine Veränderung, die vor allem die kollektive, meist als national gedachte Dimension der Sexualität in den Vordergrund stellte.

²⁰⁵ KELLER, Adam: *Geburtenrückgang und katholische Seelsorge in Brautunterricht, Beichtstuhl, Predigt und privater priesterlicher Tätigkeit*, Bd. 26, Paderborn: Schöningh 1917 (Seelsorger-Praxis. Sammlung praktischer Taschenbücher für den katholischen Klerus), S. V.

²⁰⁶ Der Terminus „Pronatalismus“ bezeichnet im Rahmen dieser Arbeit die allgemeine christlich-katholische Befürwortung der menschlichen Fortpflanzung, die sich auf die religiöse Überlieferung beruft. Etwaige andere Bedeutungsebenen, mit denen der Begriff vor allem zur Zeit des Nationalsozialismus konnotiert wurde, sind nicht gemeint, wenn im Folgenden von Pronatalismus die Rede ist.

Die massiven Kriegsverluste machten die Frage nach der Bevölkerungszahl der Nation zum Zentrum der Aufmerksamkeit. Damit verbunden waren unterschiedliche Interessen. Aus politischer Sicht wurde die Frage nach der Reproduktion der Gesellschaft immer drängender, da nur eine ausreichend große Gruppe junger Männer die Wehrfähigkeit und damit die militärischen Überlebenschancen der kriegführenden Nationen sicherstellen könnten. Auf einer anderen Ebene wurde anhand der Debatten um die Bevölkerungsentwicklung aber ein viel grundlegenderes Problem verhandelt. Die Bevölkerungsfrage würde die tiefgreifenden Veränderungen, welche die Modernisierung seit dem 19. Jahrhundert bewirkt hatte – die Entwicklung hin zur Massengesellschaft, die Urbanisierung, neue Moralvorstellungen – zutage treten lassen. So sahen sich die Zeitgenossen einem Bevölkerungsrückgang ausgesetzt, der an den Grundfesten der Nation, ja der Kultur selbst zu rütteln schien.²⁰⁷

Diese Diagnose war erst durch die zunehmende Verwissenschaftlichung immer weiterer Teile des Sozialen möglich geworden. Neue Wissenschaftszweige wie die Bevölkerungsstatistik und Forschungen zur Demographie ermöglichten es, immer neue Aspekte der Gesellschaft zu quantifizieren, sowie Prognosen und Trends über deren zukünftige Entwicklung zu erstellen. Die Wahrnehmung des Geburtenrückganges als nationales bzw. kulturelles Problem wäre ohne diese wissenschaftlichen Veränderungen somit überhaupt nicht denkbar. Neben der Statistik wurden die Debatten um den Geburtenrückgang auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen geführt. Vor allem die aus dem Umfeld der Medizin und Biologie stammenden Degenerationstheorien, die sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt hatten, verschärften die Problemwahrnehmung und ließen die fallenden Fertilitätsraten als ernstzunehmende Bedrohungen ganzer Nationen erscheinen.²⁰⁸

Die Entwicklung hin zur Verwissenschaftlichung der Sexualität kann letztlich bis in die Aufklärungszeit zurückverfolgt werden. Seit dem 18. Jahrhundert wurden die althergebrachten Deutungsschemata von Sünde und Tugendhaftigkeit in medizinische Begriffe und Kategorien transformiert. Damit einhergehend übernahmen Mediziner zunehmend die Diskurshoheit, die davor von Religion und Recht dominiert gewesen war. Die immer genauer werdenden Beschreibungen sexueller Spielarten sorgten dafür, dass Sexualität konkreter erfassbar wurde. Für Staaten eröffnete sich so die Möglichkeit, die Sexualität der Untertanen, vor allem im Sinne ihres Reproduktionsverhaltens, besser steuern und als strategische Ressource für nationale politische Ziele instrumentalisieren zu können.²⁰⁹ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreichte die

²⁰⁷ Vgl. EDER, Franz X.: „*Sexual Cultures in Germany and Austria, 1700-2000*“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): *Sexual Cultures in Europe. National Histories*, Manchester: Manchester University Press 1999, S. 138–172, hier S. 159–161; EDER: *Kultur der Begierde: eine Geschichte der Sexualität*, S. 196–201.

²⁰⁸ Vgl. OOSTERHUIS, Harry: „*Medical Science and the Modernisation of Sexuality*“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): *Sexual Cultures in Europe. National Histories*, S. 221–241, hier S. 228–230.

²⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 222–224.

Medizinisierung der Sexualität dann einen vorläufigen Höhepunkt. Die intensiven medizinischen Forschungen ließen die diversen Äußerungsformen menschlicher Sexualität zunehmend als eigenständige Identitäten mit dazugehörigen somatischen und psychologischen Eigenschaften erscheinen. Die erotische Dimension der Sexualität begann sich, von ihrer reproduktiven Dimension zu lösen. Dies wiederum verstärkte die Anwendung medizinischer Kategorien wie Gesundheit und Krankheit und stärkte den Status der Medizin als neuer tonangebender Instanz im in den öffentlichen Debatten.²¹⁰

Der katholische Belehrungsdiskurs reagierte auf diese Veränderungen, indem er verstärkt medizinische Kategorien und Begrifflichkeiten in die eigenen Argumentationen integrierte. Gleichzeitig deutete er das, was nun als Krankheit oder Degeneration bezeichnet wurde, als direkte Konsequenz des allgemeinen sittlichen Verfalls. Gegen die ‚Auswüchse‘ des Zeitgeistes versuchte die Katholische Kirche bereits seit Jahrzehnten, Stellung zu beziehen (vgl. Kapitel 2.1.). Nachdem es bereits 1908 zu einem erneuten Aufschwung derartiger Bestrebungen gekommen und der „Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit“²¹¹ ausgerufen worden war, wurde der Geburtenrückgang dann kurz vor dem Krieg, im Jahr 1913, explizit zum Thema gemacht. Im Rahmen der regelmäßig in Fulda stattfindenden Bischofskonferenz, auf der sich die Bischöfe des gesamten deutschsprachigen Raumes trafen, wurde über den Geburtenrückgang, mögliche Gründe dafür und Methoden, wie dagegen vorzugehen sei, beraten. Der Hauptgrund für den Geburtenrückgang sei dabei in der „moralischen Dekadenz“²¹² der modernen Gesellschaft zu sehen. Vor allem die moderne Literatur und das Pressewesen, gemeinsam mit den zersetzenden Einflüssen der Sozialdemokratie, würden das Gedankengut transportieren, das dem Geburtenrückgang zugrunde liege. Besonders betroffen davon seien Städte, weil gerade in Ballungszentren der Einfluss der Kirche zurückgegangen sei. Als mögliche Gegenmaßnahmen wurde die Unterstützung des Staates bei der Bekämpfung gegen Verhütungsmittel, explizite Belehrungen der Gläubigen sowie das Abhalten von Volksmissionen, um das Gewissen der Eheleute zu sensibilisieren, empfohlen.²¹³

Gemäß der moralisierenden Deutung des Geburtenrückganges unterschieden katholische Autoren den Bevölkerungsrückgang, der durch Kriegsverluste bedingt war, konsequent von dem Rückgang der Fertilitätsraten, der der allgemeinen „moralischen Dekadenz“ angelastet wurde. In einer der analysierten Broschüren wurde diese Entwicklung dann auch dezidiert als

²¹⁰ Vgl. GIAMI, Alain: „Sex, Medicine, and Disease“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Modern Age*, Oxford/New York: Berg 2011, S. 127–148, hier S. 127–130.

²¹¹ GATZ, Erwin: *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, Bd. 3. 1900–1919, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1985 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 39), S. 121.

²¹² Ebd., S. 224.

²¹³ Vgl. Ebd.

„Völkerselbstmord“ bezeichnet, der noch schlimmer als der Krieg die eigentliche Plage der Zeit sei:

„Ein fiebriger, nimmersatter, von der Leidenschaft geschürter Tod schleicht schon seit Jahren durch die Lande, rafft mit kalter Berechnung Hunderttausende von Menschenleben weg und richtet in Staat und Kirche größere Verheerungen an als der gegenwärtige Weltkrieg mit seinen Kanonen und sonstigen Feuerschlünden.“²¹⁴

Der Krieg, der als bedauernswertes Übel wahrgenommen wurde, zumal, weil sich auch katholische Nationen als Kriegsgegner gegenüberstanden, wurde eher am Rande thematisiert. Den thematischen Schwerpunkt des Diskursstranges machten Klagen über den Verfall der Moral aus. Generell waren die Diskursfragmente stark nationalistisch ausgerichtet, wie das folgende Zitat veranschaulicht:

„Wer sein Vaterland liebt, dem wird der unblutige Völkermord furchtbarer sein als das blutige Morden des Weltkrieges. Denn dieses kann das Land nicht dauernd entvölkern und dadurch so schwächen, wie das System der Selbstvernichtung, das aus England über Frankreich zu uns gekommen ist.“²¹⁵

Einen wiederkehrenden Topos stellte dabei das angeblich degenerierte Frankreich dar, das durch seine Politik der Ein- bis Zweikindfamilie bereits vor Jahrzehnten den Weg in Richtung demographischem Selbstmord angetreten hätte. Tatsächlich kann für Frankreich ein Fertilitätsrückgang seit den 1830er Jahren festgestellt werden. Der publizistische Topos des „kinderlosen“ Frankreichs diente den Zeitgenossen dazu, einerseits vor der Gefahr durch den Bevölkerungsrückgang zu warnen, der seine Ursache angeblich im besonders dekadenten Lebensstil der Franzosen hätte, und andererseits das alte deutsch-französische Kräfteressen unter neuen Vorzeichen fortzuführen.²¹⁶ Die Texte verwiesen daher auch stets auf die angeblich höheren Fertilitätsraten in den noch wahrhaft katholischen Regionen, die ein Beweis für die höhere Moralität des Katholizismus gegenüber anderen Konfessionen und dem Zeitgeist überhaupt sei.²¹⁷

Die Anklage, es sei der Zeitgeist, der für den Verfall der Moral verantwortlich zeichne, wurde in den Diskursfragmenten durchaus differenziert vorgetragen. Diesen glaubte man, in

²¹⁴ KELLER, Adam: *Geburtenrückgang*, S. V.

²¹⁵ HESSENBACH, Anton: *Sind wir machtlos gegen diesen Völkermord? Eine nationale Frage an die Völker deutscher Sprache, eine Gewissensfrage an die Brautleute und Eheleute!*, Augsburg: Huttler 1915, S. 5.

²¹⁶ Vgl. SZRETER, Simon: „*Falling Fertilities and changing Sexualities in Europe since c. 1850: A comparative Survey of National Demographic Patterns*“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): *Sexual Cultures in Europe. Themes in Sexuality*, S. 159–194, hier S. 166.

²¹⁷ Vgl. HESSENBACH: *Völkermord*, S. 8; KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 6f.

zahlreichen Phänomenen erblicken zu können. Wie in Kapitel 2.4. besprochen, kam die katholische Ehe ab dem frühen 20. Jahrhundert zunehmend in Bedrängnis. Aufgrund von Ehe-reformbestrebungen, der Ausbreitung der Zivilehe, dem Anstieg der Scheidungsrate und neuen, mehr oder weniger eheähnlichen Formen des Zusammenlebens wurde das katholische Ideal der unauflöslichen Einehe von immer weniger Paaren gelebt. Die Familie als Keimzelle der Gesellschaft würde so beschädigt werden, dies habe laut Diskurs verheerende Auswirkungen sowohl für das Individuum als auch für die Nation.²¹⁸ Die zunehmende Abkehr vom katholischen Ehe-Ideal stünde auch mit der Theorie des Malthusianismus bzw. Neo-malthusianismus in Zusammenhang.

Die ökonomische Theorie des Malthusianismus ging davon aus, dass das Bevölkerungswachstum längerfristig den Anstieg von Nahrungsmitteln und die Verfügbarkeit anderer wichtiger Ressourcen übersteigen und daher zu massiven gesellschaftlichen Problemen führen würde. Nur die planmäßige Kontrolle der Reproduktion der Gesellschaft könne daher der demographischen Katastrophe vorbeugen.²¹⁹ Anders als vom Namensgeber der Theorie, dem britischen Nationalökonom Thomas Robert Malthus, vorgesehen, würde die Kontrolle des Bevölkerungsanstieges aber nicht durch das gebotene Mittel der Enthaltensamkeit, sondern durch die Verwendung unerlaubter Verhütungsmittel erreicht werden, so die Meinung der Texte.²²⁰ Zu diesen Übeln kämen noch zahlreiche andere hinzu. Die eitle Frauenkleidung beispielsweise würde die inneren Organe schädigen, viele junge Frauen könnten daher keine Kinder mehr bekommen. Viele Männer würden weiters an Ehemüdigkeit leiden, oftmals wären sie auch Alkoholiker und deshalb bereits steril oder geschlechtskrank. Gemeinsam mit der Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln sei so eine Kultur der Genusssucht entstanden, man erhoffe sich bloße Lust, ohne die Last der Kinder übernehmen zu wollen.²²¹

All diesen Ausführungen ist gemein, dass sie die vorgeblich moralischen Gründe für den Bevölkerungsrückgang konsequent mit den als biologisch gedachten Konsequenzen desselben verbanden. Die (mangelnde) Moral erschien als Auslöser einer Entwicklung, die sich in den individuellen wie in den kollektiven Körper einschrieb. Das Bindeglied stellte das Konzept der Degeneration dar, das den moralischen Niedergang mit dem biologischen Aussterben der Nation in Beziehung setzte. Auf diese Weise konnte der katholische Belehrungsdiskurs mit der zunehmenden Verwissenschaftlichung des Sprechens über Sexualität Schritt halten. Indem man die Erklärungskraft der neuen, naturwissenschaftlichen Kategorien

²¹⁸ KÖNN, Joseph: *Auf dem Wege zur Ehe. Eine Vorbereitung für die reifere Mädchenwelt*, 2. u. 3., vermehrte u. verb. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1922 (Hirt und Herde 7/8), S. 17–25.

²¹⁹ Vgl. COOK, Hera: „Demography“, in: COCKS, H. G. und Matt HOULBROOK (Hrsg.): *Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality*, S. 19–40, hier S. 19.

²²⁰ Vgl. KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 24f., 30; HESSENBACH: *Völkermord*, S. 16.

²²¹ Vgl. HESSENBACH: *Völkermord*, S. 10–18.

anerkannte, ja sogar für die eigene Argumentation verwendete, sie aber konsequent mit den eigenen Denkkategorien in Beziehung setzte, konnte man nach wie vor an den Debatten in Punkto Sexualität teilhaben, obwohl die Diskurshoheit bereits an die Autorität der Wissenschaften übergegangen war.

Die folgenden Zitate zeigen anschaulich, wie man mit den wissenschaftlichen Kategorien umging. Wissenschaftliche Konzepte wurden dabei nicht nur als mehr oder weniger gleichberechtigte Konzeptualisierungen desselben Gegenstandes begriffen, sondern sogar als Argument für die eigene Position eingesetzt:

„Was Vernunft und Erfahrung bezeugen, bestätigen die *biologische und medizinische Wissenschaft*. Die unauflösliche Einehe ist dem Individuum am zuträglichsten. Sie mäßigt das Geschlechtsleben und erspart dabei Säfte und Kräfte, die für die Erhaltung des Organismus benutzt werden. Jede Polygamie – und die Zeitehe ist ja nur eine fortgesetzte Polygamie – ist individuumfeindlich. Nicht minder schädigt sie den Bevölkerungsnachwuchs.“²²²

Hier wurde die auch schon in früheren Phasen des Belehrungsdiskurses oftmals zitierte Mäßigkeit im Sexualleben, welche nur in der vom Katholizismus vertretenen unauflöslichen Einehe gegeben sei, als Voraussetzung körperlicher Gesundheit in Stellung gebracht. Dieses durch die eigene, d. h. katholische „Vernunft und Erfahrung“ schon lange bekannte Faktum sei jetzt auch durch die Wissenschaften erkannt und bestätigt worden. Die „Zeitehe“ als moralische Seite des Problems hätte in der Form der „Polygamie“ auch eine biologische Komponente, die sowohl das Individuum als auch das Kollektiv schädige.

„Vor allem beeinträchtigt sie auch die Qualität des Nachwuchses. Die dauernde Einehe ist nach den Vererbungsgesetzen der beste Weg zur Erzielung hochstehender Individuen, sie schafft das, was wir Stammes- und Volkscharakter nennen.“²²³

In völkisch-nationalistischem Tonfall wurde hier die Vererbungslehre selbst als Apologie der katholischen Ehelehre herangezogen. Die enge Verquickung von Religion mit biologischen bzw. medizinischen Komponenten wird auch an anderer Stelle ersichtlich. So dürfe man, ohne von seiner absoluten Gesundheit überzeugt zu sein, keine Ehe eingehen, könne man dann doch keinen gesunden Nachwuchs zeugen, und dies sei „*schwere Versündigung*“²²⁴. Gesundheit wurde dabei strikt biologisch als „*Freisein von schweren erblichen Krankheiten und*

²²² KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 23. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

²²³ Ebd., S. 24.

²²⁴ Ebd., S. 30. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

*Fehlern*²²⁵ verstanden. Gesundheit und Moralität wurden so gemeinsam in Stellung gebracht, um Gedanken zu formulieren, die wohl von den Debatten zur Eugenik²²⁶ beeinflusst waren: „Würden nur gesundheitlich fähige Menschen heiraten, wäre mit einem Schlag das Leid der Erde wohl um die Hälfte vermindert.“²²⁷

Als ‚gesund‘ galt laut Diskursstrang letztlich das, was mit der katholischen Sittenlehre übereinstimmte. So findet man in den Diskursfragmenten den bekannten Topos der Mäßigung wieder, wie er auch schon in den anderen Diskurssträngen verwendet wurde. Es sei die Unmäßigkeit, eine zunächst moralische Transgression, die zu Krankheiten führen würde. Generell wurde sündhaftes Verhalten immer stärker mit dem Eintreten von Krankheiten in Beziehung gebracht.²²⁸ Der sittliche Defekt als körperlicher Defekt – der katholische Belehrungsdiskurs eignete sich die neuen wissenschaftlichen Kategorien konsequent an, um auch unter neuen Bedingungen weiter für die eigene Sache argumentieren zu können.

Um effektiv gegen den Geburtenrückgang vorgehen zu können, propagierten die Texte die katholische Ehe als einzig probates Mittel, das ausreichend großen und ‚gesunden‘ Nachwuchs sicherstellen würde. Der katholische Belehrungsdiskurs vertrat also eindeutig eine pronatalistische Position. Der Kinderreichtum der katholischen Ehen wurde überdies bewusst in den Dienst der nationalen Sache gestellt. Als Gläubiger, der seine Fertilität im Rahmen der katholischen Ehe auslebe, würde man so nicht nur Gottes Gebot umsetzen, sondern auch der Nation einen großen Dienst erweisen. Gerade Kinder aus katholischen Familien wären daher überaus wertvoll, sei das Verhältnis zwischen sittlichem Verhalten und späterer körperlicher Gesundheit doch nur im Katholizismus sichergestellt. Häufig bediente man sich dabei dem Verweis auf die Vererbung körperlicher und sittlicher Merkmale, um die eigene Position argumentativ abzusichern. Weil sich Tugenden ebenso wie Laster auf die Kinder vererben würden, müsse man schon aus Liebe zum eigenen Nachwuchs die Ehe nach Gottes Willen gestalten. Oftmals würden die Kinder aus Ein- oder Zweikindfamilien auch selbst unfruchtbar bleiben. Die Natur räche sich aufgrund dieses Missbrauchs also gewissermaßen an den Menschen.²²⁹

Mit dieser zunehmenden Naturalisierung der katholischen Sittenlehre ging auch eine weitere Essentialisierung der Frauenrolle einher. Die Frau wurde im Zusammenhang mit der

²²⁵ Ebd., S. 31. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

²²⁶ Es gab von katholischer Seite eine intensive Auseinandersetzung mit Eugenik und Rassenhygiene, die vor allem mit dem Namen Hermann Muckermann, einem katholischen Theologen und Eugeniker, verbunden ist. Hierauf kann im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht näher eingegangen werden.

²²⁷ KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 30.

²²⁸ Vgl. KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 112; HESSENBACH: *Völkermord*, S. 21.

²²⁹ Vgl. KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 115; KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 186; HESSENBACH: *Völkermord*, S. 21.

Frage des Geburtenrückganges noch stärker als ‚natürliche‘ Mutter dargestellt. Auffallend ist, dass weibliche Sexualität hier nur noch über die Mutterrolle diskursiviert wurde. Die im katholischen Belehrungsdiskurs sonst so prominente Rolle der Jungfrau wurde im hier analysierten Diskursstrang dagegen kaum mehr erwähnt. Eben weil die Frau von Natur aus für ein Leben als Mutter vorgesehen sei, bedürfe sie des Rahmens der katholischen Ehe. Nur in ihr könne ihre wahre Natur zum Vorschein treten. Denn:

„Entweihung der Ehe ist immer Entweihung und *Entwürdigung der Frau*. Ihr tiefstes Innere verlangt nach Mutterschaft. Und wenn sie auch wirklich keine Kinder haben will, sie kann das Wesen ihrer Natur nicht verleugnen und zertreten.“²³⁰

Die Frau wurde hier unmissverständlich als Mutter qua Natura konstruiert. Diese Essentialisierung wird auch auf sprachlicher Ebene vollzogen. „Ihr tiefstes Inneres“ tritt als Agens auf. Dieses Innere sei es, das nach der Mutterschaft verlange. Die Frau erscheint so, von ihrer Natur determiniert zu sein. Es sei die Natur, die das Handeln der Frau bestimme. So wird ihr, wie im letzten Satz, auch nur ein eingeschränktes Maß an Handlungsfähigkeit zugestanden. Sollte sie sich auch gegen Kinder entscheiden, das „Wesen ihrer Natur“ könne sie doch nicht „verleugnen und zertreten“, es sei weiterhin in ihr aktiv und bestimme ihr wahres Sein als Frau. Von der Frau als ‚natürlicher‘ Mutter erwartete man sich sodann auch weiterhin die klassischen weiblichen Tugenden, wie sie aus dem Ehe-Diskursstrang bekannt sind.

Um die Natürlichkeit der Mutterrolle weiter zu bekräftigen, verwiesen die Diskursfragmente besonders auf die Natürlichkeit von Schwangerschaft und Geburt. Ebenso wurde auf die Notwendigkeit des Stillens hingewiesen, wie dies bereits aus dem Ehe-Diskursstrang bekannt ist.²³¹ Manche Broschüren gingen sogar so weit, dass sie in der Geburt eines Kindes eine besondere Heilkraft sehen wollten, die positiv auf die Frau einwirke.²³² Kritik von Seiten der Ärzte, die vor zu häufigen Schwangerschaften warnten, wurde als übertrieben zurückgewiesen. Der mögliche Tod einer Frau während der Geburt wurde verharmlosend abgetan:

„Sollte aber einmal eine Frau bei der Geburt dem Tod ihren Tribut leisten müssen, ja in Gottes Namen! Das ist eben das Los des Frauengeschlechtes, wie auch der Soldat im Krieg und der Arzt und Priester am Bette ansteckender Kranken vom Tod hinweggerafft werden kann.“²³³

²³⁰ KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 165. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

²³¹ Vgl. KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 138; HESSENBACH: *Völkermord*, S. 23.

²³² Vgl. KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 159f.

²³³ KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 120.

Gerade, weil Frauen in essentialisierender Weise ausschließlich als Mütter gedacht wurden, konnte ihr Tod verharmlosend als „Los des Frauengeschlechtes“, gewissermaßen als Kollateralschaden der Natur, bezeichnet werden. An derselben Stelle heißt es dann noch: „*Eine Frau, die in der Erfüllung ihres Frauen- und Mutterberufes stirbt, stirbt gewissermaßen eines schönen Todes, ihr Tod ist eine Art Martyrium.*“²³⁴ Trotz der Kritik an den „übereifrigen“ Ärzten, plädierten einige Diskursfragmente für voreheliche ärztliche Untersuchungen, um die Gesundheit des Nachwuchses sicherstellen zu können.²³⁵ Der Diskursstrang offenbart in diesem Zusammenhang also dieselbe selektive Strategie, wie sie bereits aus dem Ehe-Diskursstrang bekannt ist: Solange die Meinung der Ärzte der eigenen Position entsprach, wurden sie als Autoritäten zitiert. Wichen sie von der katholischen Sicht der Dinge ab, wurde ihnen Übertreibung vorgeworfen.

Genau so energisch, wie man für die Zeugung vieler Kinder eintrat, wurde auch gegen jede Form von Verhütung argumentiert. Die Ablehnung bezog sich dabei auf alle ‚künstlichen‘ Verhütungsmethoden, ohne, dass diese genauer angesprochen würden. Interessanterweise wies ein Text darauf hin, dass das Gebrauchen der Tage der natürlichen Unfruchtbarkeit der Frau neben dem Mittel der Enthaltensamkeit eine erlaubte Methode der Familienplanung sei.²³⁶ Generell ist die Stoßrichtung des Diskursstranges als pronatalistisch einzustufen. Gleichzeitig wurden Eugenik und Rassenhygiene in den Texten aber nicht einfach bejaht. So sehr die pronatalistischen Bestrebungen dieser Bewegungen auch begrüßt wurden, so stand der katholische Belehrungsdiskurs dem grundsätzlich säkularen und wissenschaftsgläubigen Programm der Eugenik und Rassenhygiene doch äußerst skeptisch gegenüber. Einer der Autoren meint hierzu, er fände derartige Bestrebungen übertrieben und menschenunwürdig. Man fühle sich bei solchen Überlegungen „zu sehr an das Tierzüchten erinnert“²³⁷. Außerdem würden Eugenik und Rassenhygiene dem Staat ein zu großes Eingriffsrecht auch in die intimsten Bereiche der Menschen gewähren wollen, das nicht gutgeheißen werden könne.²³⁸ Dass der katholische Belehrungsdiskurs selbst auf die Intervention in derart intimen Angelegenheiten abzielte, wurde an dieser Stelle selbstverständlich nicht erwähnt.

Nachdem der Diskursstrang bis jetzt vor allem in seinem Verhältnis zum abstrakten Konzept ‚Gesundheit‘ besprochen wurde, wird nun auf Aussagen rund um das Themengebiet der ‚Krankheit‘ eingegangen. Diese Auseinandersetzung wurde primär in Zusammenhang mit den Themen Geschlechtskrankheiten und Prostitution geführt.

²³⁴ Ebd. Kursivgesetzte Passagen im Original in Sperrdruck.

²³⁵ Vgl. KÖNN: *Auf dem Wege zur Ehe*, S. 39; KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 99; HESSENBACH: *Völkermord*, S. 20.

²³⁶ Vgl. KELLER: *Geburtenrückgang*, S. 138f.

²³⁷ Ebd., S. 29.

²³⁸ Vgl. Ebd.

Neben dem Geburtenrückgang, den man, wie oben diskutiert, als Folge des allgemeinen Sittenverfalls in der Gesellschaft interpretierte, begann man, seit der Jahrhundertwende auch das Thema der Geschlechtskrankheiten als zunehmendes gesellschaftliches Problem wahrzunehmen. Die diesbezüglichen Debatten wurden durch die sozialen Veränderungen in Zusammenhang mit dem 1. Weltkrieg verstärkt und bis in die 1920er Jahre lebhaft geführt. Als primäre Ursache des angeblich sprunghaften Anstiegs der Geschlechtskrankheiten, der in diesen Jahrzehnten stattgefunden hätte, wurde stets die Prostitution gesehen. Geschlechtskrankheiten und Prostitution werden im Diskurs daher meist gemeinsam besprochen, erkannte man das Eine doch als direkte Konsequenz des Anderen. Anhand dieser Debatten wird auch die geänderte Problemwahrnehmung noch einmal deutlich. Geschlechtskrankheiten und Prostitution wurden als sittliches ebenso wie als medizinisches Problem verstanden. Die Transformation des Vokabulars der Moral in die Sprache von Gesundheit und Krankheit veranschaulicht deutlich, wie sehr sich die öffentlichen Debatten durch die oben besprochene Verwissenschaftlichung der Gesellschaft verändert hatten.²³⁹

Der 1. Weltkrieg fungierte in diesem Zusammenhang als Verstärker, der die angeblichen Probleme immer weiter um sich greifender Prostitution und den Anstieg der mit Geschlechtskrankheiten Infizierter als dringliches Problem der kriegführenden Nationen erscheinen ließ. In der Tat führte der Krieg zu einem Anstieg außerehelicher Sexualkontakte, den es in diesem Ausmaß noch nicht gegeben hatte. Die Einberufung eines Großteils der Männer führte zumindest zur temporären Trennung vieler Ehegatten. Männer an der Front ebenso wie Frauen an der Heimatfront, im Falle von Eheleuten oftmals für lange Zeit voneinander getrennt, bekamen unter diesen Umständen die Chance, völlig neue Formen von Sexualkontakten kennenzulernen.²⁴⁰ Von politischem Interesse war dabei das Sexualverhalten der Soldaten. Dieses wurde Gegenstand der Staatsraison, hing von der Gesundheit der Mannschaften doch die Wehrfähigkeit der jeweiligen Staaten ab.²⁴¹ Das verstärkte Interesse an der Gesundheit der Bevölkerung hatte auch Auswirkungen auf die Eugenik. War diese bis zum

²³⁹ Vgl. ALLEN, Ann Taylor: „Feminism, Venereal Diseases, and the State in Germany, 1890-1918“, in: *Journal of the History of Sexuality* 4/1 (1993), S. 27–50, hier S. 27f.; DAVIDSON, Roger und Lutz D. H. SAUERTEIG: „Law, Medicine and Morality: A Comparative View of Twentieth-Century Sexually Transmitted Disease Control“, in: WOODWARD, John und Robert JÜTTE (Hrsg.): *Coping with Sickness. Medicine, Law and Human Rights - Historical Perspectives*, Sheffield: European Association for the History of Medicine and Health Publications 2000 (History of Medicine, Health and Disease Series 3), S. 127–147, hier S. 127.

²⁴⁰ Vgl. SAUERTEIG, Lutz D. H.: „Sex, Medicine and Morality during the First World War“, in: COOTER, Roger, Mark HARRISON und Steve STURDY (Hrsg.): *War, Medicine and Modernity*, Stroud: Sutton 1999, S. 167–188, hier S. 167f.

²⁴¹ Vgl. ÜBEREGGER, Oswald: „Krieg als sexuelle Zäsur? Sexualmoral und Geschlechterstereotypen im kriegsgesellschaftlichen Diskurs über die Geschlechtskrankheiten. Kulturgeschichtliche Annäherungen“, in: KUPRIAN, Hermann J. W. und Oswald ÜBEREGGER (Hrsg.): *Der Erste Weltkrieg im Alpenraum. Erfahrung, Deutung, Erinnerung*, Innsbruck: Wagner 2006 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs 23), S. 351–366, hier S. 353; SAUERTEIG: „Sex, Medicine and Morality during the First World War“, S. 170.

Kriegsausbruch vor allem ein theoretisches Gedankenspiel gewesen, führte der Krieg zur schrittweisen Implementierung konkreter Maßnahmen, durch die der Gesundheitszustand der Bevölkerung gehoben werden sollte.²⁴²

Diese Debatten verfestigten auch die Doppelmoral, mit der der Sexualität der Geschlechter seit langer Zeit begegnet worden war. Während der Sexualtrieb des Mannes als ‚natürlicher Trieb‘ angesehen und somit legitimiert wurde, wurde aktives sexuelles Begehren von Frauen häufig als deviantes Verhalten aufgefasst. Vor allem in Bezug auf die Prostitution hatte dies weitreichende Konsequenzen. Männer als Freier waren in ihrem Tun entschuldigt, suchten sie doch bloß Befriedigung ihrer ‚natürlichen‘ Triebe. Frauen als Prostituierte wurden hingegen kriminalisiert und galten als moralisch minderwertige Wesen, von denen eine Gefahr für Anstand und Sitte ausgehe.²⁴³ Diese Sicht der Dinge hielt sich hartnäckig bis zum Krieg und wurde durch diesen wohl noch verstärkt.²⁴⁴

Trotz des klar ausgeprägten Problembewusstseins der Zeitgenossen, für die ein Anstieg der Prostitution außer Zweifel stand, kann dieser nicht einfach nachvollzogen werden. Dies hat mit der mangelnden Präzision der Begriffe „Prostitution“ bzw. „Prostituierte“ zu tun, wie er in den Debatten verwendet wurde. Es gab keine eindeutige Definition, wer als Prostituierte zu gelten habe. So wurde der Begriff im Laufe der Zeit auf die verschiedensten Gruppen von Frauen angewandt, was das Nachvollziehen von statistischen Veränderungen in dieser Hinsicht unmöglich macht.²⁴⁵ Ebenso schwierig gestaltet sich die statistische Erfassung der Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten.²⁴⁶ Für die zeitgenössischen Kommentatoren war die Situation jedoch klar. Sie waren von einem Anstieg sowohl der Prostitution als auch der Geschlechtskrankheiten überzeugt und diskutierten deren gesellschaftliche Bedeutung, mögliche Gründe und was man gegen die weitere Ausbreitung tun könne. Auch der katholische Belehrungsdiskurs nahm sich dem Thema an. Zu welchen Positionen er diesbezüglich kam, soll Anhand der Analyse eines weiteren Diskursfragmentes gezeigt werden.

Bemerkenswert an dieser Broschüre ist, dass sie zwar von einem katholischen Theologen und Priester verfasst wurde, aber dennoch kein Imprimatur erhalten hatte. Dies hat wohl mit dem gespannten Verhältnis zu tun, das zwischen dem Autor, Johannes Ude, und der

²⁴² Vgl. KÜHL, Stefan: *Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert*, 2. aktual. Aufl., Frankfurt/New York: Campus 2014, S. 67f.

²⁴³ Vgl. JANSSEN, Marie-Louise: „Prostitution“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Modern Age*, Oxford/New York: Berg 2011, S. 177–202, hier S. 180.

²⁴⁴ Vgl. ÜBEREGGER: „Krieg als sexuelle Zäsur“, S. 358; der Autor kommt zu dem Schluss, dass der Krieg althergebrachte Geschlechterrollen und Moralvorstellungen noch verstärkt habe, vgl. dazu vor allem S. 364.

²⁴⁵ Vgl. SAUERTEIG, Lutz D. H.: *Krankheit, Sexualität, Gesellschaft. Geschlechtskrankheiten und Gesundheitspolitik in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Steiner 1999 (Medizin, Gesellschaft und Geschichte 12), S. 80; COOK: „Demography“, S. 31; EDER: „Sexual Cultures in Germany and Austria, 1700–2000“, S. 153.

²⁴⁶ Vgl. SAUERTEIG: *Krankheit, Sexualität, Gesellschaft*, S. 68.

Amtskirche herrschte, trotz seiner hochrangigen Position in der Kirchenhierarchie.²⁴⁷ Der Text erschien in einem vom Autor selbst gegründeten Verein namens „Österreichische Völkerwacht“, der diesem als Sprachrohr für seine von der Amtskirche nicht immer goutierten Äußerungen diene.²⁴⁸

Der Autor stimmte darin unter Berufung auf statistische Ergebnisse in den zeitgenössischen Tenor ein und klagte über die enorme Verbreitung der Prostitution. Als Gründe führte er neben zahlreichen sozialen Ursachen wie Erwerbslosigkeit, der Unmöglichkeit, zu heiraten, dem verführerischen Leben in den Großstädten oder dem generellen sozialen Elend breiter Bevölkerungskreise und der daraus resultierenden sittlichen Verwahrlosung auch die Degeneration als biologische Ursache an.²⁴⁹ Die Prostituierte erschien dabei als personifizierte Sünde, als minderwertiges Wesen par excellence:

„Die Prostituierten sind arbeitsscheu im höchsten Grade; sie sind lügenhaft; sie haben ein entsetzlich abgestumpftes Schamgefühl und tief herabgesetztes ethisches Empfinden; ihre Eigenliebe ist krankhaft entwickelt; der Geschlechtstrieb der Dirnen ist mitunter gesteigert, vielfach aber stumpf.“²⁵⁰

Die Verkommenheit der Prostituierten führte Ude neben den sozialen Gründen vor allem auf deren angebliche körperliche und geistige Minderwertigkeit zurück. Meist seien ihnen diese Defizite auf dem Weg der Vererbung zugekommen. Daneben würde auch der Alkoholkonsum zur Degeneration beitragen. Den Alkoholkonsum machte Ude, der auch für die Abstinenzbewegung eintrat, für zahlreiche soziale Missstände verantwortlich. Gerade im Fall der Prostitution zeige sich seine ganze Verderblichkeit aber unverstellt. So stachle der Alkohol die tierische Lust der Männer an, die ihn vor dem Besuch im Bordell konsumieren würden. Dort träfen sie dann auf die durch Alkoholkonsum degenerierten Prostituierten. Der Verbreitung der Geschlechtskrankheiten sei somit Tür und Tor geöffnet.

In Udes Argumentation lässt sich die sexuelle Doppelmoral deutlich erkennen. Während die Prostituierten durch Alkoholkonsum als in ihrem ganzen Wesen geschädigt erschienen,

²⁴⁷ Johannes Ude, 1874-1965, war vierfacher Doktor, habilitierte sich in katholischer Theologie und war sowohl als Universitätsprofessor als auch in der Seelsorge tätig. Er war für seinen ethischen Rigorismus bekannt und für seine rhetorische Begabung, mit der er seine Positionen vortrug. Dies brachte ihm laufend Konflikte mit der Amtskirche ein. Trotz allem blieb er dem Katholizismus Zeit seines Lebens treu und gilt als wichtigster Vertreter des katholisch orientierten österreichischen Lebensreformmilieus. Für weitere Information vgl. O. A.: „Ude, Johannes“, in: MOELLER, Bernd und Bruno JAHN (Hrsg.): *Deutsche biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen*, Bd. 2, München: K. G. Saur 2005, S. 1351.

²⁴⁸ Vgl. FARKAS, Reinhard: „Johannes Ude und die Amtskirche: Chronologie und Analyse eines Konflikts“, in: *Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs* 47 (1997), S. 253–276, hier S. 256.

²⁴⁹ Vgl. UDE, Johann: *Prostitution, Geschlechtskrankheiten und deren Bekämpfung*, 4. Aufl., Graz: Österreichische Völkerwacht 1920, S. 17.

²⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 18.

wirke er auf den Mann als bloßes Stimulans, das seine Zurechnungsfähigkeit trübe und ihn somit zum willfähigen Opfer der Prostituierten mache.²⁵¹ Ein genauer Blick auf die sprachliche Gestaltung zeigt, inwiefern dieses Diskursfragment die Doppelmoral reproduziert.

„Selbstverständlich drängt das nervenaufpeitschende Getriebe der Großstadt mit ihrer Verführung den geschlechtlich viel leichter als das Weib erregbaren Mann nur zur leicht auf die Wege der Prostitution, so daß er der Anlockung der Dirnen, die die Männer verführen *wollen*, zum Opfer fällt.“²⁵²

In diesem Zitat rekurriert der Autor auf den zeitgenössischen Topos der Großstadt, welche die Nerven „aufpeitsche“ und die Menschen zur Ausschweifung treibe. Der Mann wird, gemäß der gesellschaftlichen Doppelmoral, die der Frau keine aktiven sexuellen Regungen zugesteht, als sexuell „leichter erregbar“ dargestellt. Diese natürliche Schwäche würde von den Prostituierten ausgenutzt werden. Bezeichnenderweise sind die Dirnen dann auch das zweite Agens des Satzes (neben der verführerischen Großstadt). Sie locken und verführen die Männer aktiv. Die als von der Norm abweichend erachtete sexuelle Eigeninitiative der Dirnen wird auch druckgrafisch hervorgehoben durch den Fettdruck des Wortes „wollen“. Diese Darstellung deckt sich mit der allgemeinen Auffassung der Zeit. Normale Frauen durften ihre sexuellen Wünsche nicht offen zeigen. Die Dirne jedoch erscheint hier als jene Figur, die ihren anormalen Sexualtrieb offen ausleben und damit Männer verführen würde. Die Männer sind hier grammatisch gesehen auch als Patientes realisiert. Sie sind diejenigen, die verführt *werden*. Somit sind sie von vornherein in ihrem Tun entschuldigt, seien sie doch die „Opfer“ der Verführung.

Interessanterweise trat Ude an anderer Stelle gegen die staatliche Reglementierung der Prostitution ein. Damit vertrat er eine ähnliche Position, wie die sogenannten „Abolitionistinnen“, die gegen eine staatliche Kontrolle der Prostitution eintraten. Staatliche Kontrollen, die oft mit medizinischen Untersuchungen von Prostituierten einhergingen, würden die Frauen kriminalisieren, während die männlichen Kunden unbehelligt blieben. Gerade in diesem System sahen die Abolitionistinnen die größte Stütze der bürgerlichen Doppelmoral.²⁵³ Doch Ude hatte keineswegs größere soziale Gerechtigkeit für Frauen im Sinn. Sein Engagement lag nicht im Kampf gegen die Doppelmoral, sondern in der Aufrechterhaltung der katholischen Sittenlehre. In der Reglementierung erkannte er die staatliche Einwilligung in die Prostitution *per se*. Dies käme einem öffentlichen Aufruf zur Übertretung des 6. Gebotes gleich und sei daher schwer sündhaft. Ude vertrat also eine ähnliche Position wie die aus der Frauenbewegung

²⁵¹ Vgl. Ebd., S. 19–22.

²⁵² Ebd., S. 19. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

²⁵³ Vgl. HERZOG, Dagmar: *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, Cambridge: Cambridge University Press 2011 (New Approaches to European History 45), S. 10.

hervorgegangenen Abolitionistinnen, aber aus einer konservativ-katholischen Überzeugung heraus. So rief er alle Gläubigen auf, gegen die Reglementierung der Prostitution vorzugehen: „*Jeder Christ ist zufolge seiner christlichen Sittenlehre verpflichtet zum werktätigen Kampf gegen die Reglementierung der Prostitution.*“²⁵⁴ Seine katholische Überzeugung wird auch daran ersichtlich, dass er die Forderung vieler Ärzte, im Kontext der Prostitution Verhütungsmittel zuzulassen, um die Ansteckungsraten mit Geschlechtskrankheiten niedrig zu halten, vehement ablehnte.²⁵⁵

Um den Kampf mit der Prostitution aufnehmen zu können, müssten deren Ursachen konsequent bekämpft werden. Beispielsweise sollten das Nachtleben und damit auch der Alkoholkonsum massiv eingeschränkt werden, sei dies doch die Hauptursache der Prostitution. Auch gegen andere sittliche Gefahren, wie Theater und Kino, aber auch die moderne Frauenmode, gelte es, vorzugehen. Dirnen sollten notfalls in Heimen interniert werden, um die Prostitution vollends zum Erliegen zu bringen.²⁵⁶ Für wahre Christen sei der Kampf gegen die Prostitution, der nichts anderes sei, als ein Kampf gegen die Unkeuschheit, daher eine ernstzunehmende Aufgabe: „*Mit dem Kreuze zwingen wir die Prostitution.*“²⁵⁷

Die Auseinandersetzung mit Prostitution und Geschlechtskrankheiten rückte auch ein weiteres Thema in den Vordergrund: Die Sexualaufklärung. Von der Aufklärung und Belehrung in sexuellen Dingen erwarteten sich unterschiedliche Gruppierungen positive Effekte für eine Gesellschaft, die sich einerseits vor der Gefahr durch Geschlechtskrankheiten schützen wollte, und die sich andererseits zunehmend offener zu sexuellen Dingen verhielt und daher auch eine Enttabuisierung im Sprechen über Sexualität forderte. Wie sich der katholische Belehrungsdiskurs zum Thema Sexualaufklärung verhielt, ist der Inhalt des nächsten Kapitels.

4.5. „Aufklärung muß immer Verklärung sein“²⁵⁸: Katholische Positionen zur Sexualaufklärung

In diesem Kapitel wird gezeigt, wie sich der katholische Belehrungsdiskurs dem Thema der Sexualaufklärung annahm, das ab den 1920er Jahren immer intensiver diskutiert wurde. Von kirchlicher Seite besonders relevant war dabei die Frage, wer über sexuelle Dinge aufklären dürfe, hing hiervon doch ab, wer sich längerfristig als Autorität im Sprechen über Sexualität

²⁵⁴ UDE: *Prostitution*, S. 36. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

²⁵⁵ Ebd., S. 27.

²⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 37–42.

²⁵⁷ Ebd., S. 44. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

²⁵⁸ SCHMITZ, Peter: *Am reinen Quell des Lebens. Eine Anleitung zur geschlechtlichen Aufklärung der Kinder für die christlichen Mütter*, Mödling: Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel 1932, S. 5.

etablieren könne. Diese Frage verwies auf den größeren Rahmen der Aushandlung des Verhältnisses der Kirche zum Staat, einem beständigen Thema seit Kulturkampf-Zeiten (vgl. Kapitel 2.1.). Als besonders relevant sind hierbei die allgemeinen Debatten zu Bildung und Erziehung anzusehen, in deren Umfeld auch die Frage nach der Sexuaufklärung anzusiedeln ist.

Mit der Enzyklika *Divini Illius Magistri* (Über die christliche Erziehung der Jugend) legte Papst Pius XI. im Jahr 1929 die Position der Kirche in Erziehungsfragen fest. In Bezug auf Sexualerziehung heißt es darin:

„Sehr verbreitet ist der Irrtum derer, die in gefährlichem Unterfangen und mit häßlichen Ausdrücken einer sogenannten sexuellen Erziehung das Wort reden, indem sie fälschlich meinen, sie könnten die jungen Leute gegen die Gefahren der Sinnlichkeit durch rein natürliche Mittel schützen, durch eine gefährliche und verführte sexuelle Aufklärung für alle ohne Unterschied und sogar in der Öffentlichkeit [...]“²⁵⁹

Hierin sind etliche der Punkte angesprochen, die für den katholischen Belehrungsdiskurs maßgeblich bleiben sollten. Sinnlichkeit wurde nach wie vor als „Gefahr“ bezeichnet, vor der junge Leute bewahrt werden müssten; die Belehrung durch „rein natürliche Mittel“ sei ein „Irrtum“ und ein „gefährliches Unterfangen“; ebenso gefährlich sei „verführte sexuelle Aufklärung“; besonderen Anstoß nahm man überdies an Aufklärungsarbeit in der Öffentlichkeit.

Im deutschsprachigen Raum wurden bereits 1913 Leitsätze mit demselben Impetus veröffentlicht. Dort hieß es, dass „die sexuelle Aufklärung der Jugend mit größter Vorsicht und Zurückhaltung zu behandeln“ sei, dass Sexuaufklärung im Rahmen der Schule verboten wäre und dass sie eine „Erziehung zur Schamhaftigkeit und Hochachtung der Keuschheit“ sein solle.²⁶⁰

Interessanterweise gestaltete sich das Sprechen über Sexualität im Aufklärungsdiskursstrang zumindest teilweise durchaus progressiv. So wiesen die meisten Bücher zunächst darauf hin, dass Sexualität per se nichts Schlechtes oder an sich Sündhaftes sei.²⁶¹ Verglichen mit älteren Diskursfragmenten sind derartige Aussagen als fortschrittlich zu interpretieren. Vor allem wurde auch erkannt, dass die zeitgenössische Jugend, die man als Hauptadressaten aller Aufklärungsbestrebungen sah, unter neuen sozialen Verhältnissen aufwuchs und das Sprechen

²⁵⁹ PIUS XI.: *Casti Connubii und Divini Illius Magistri*, S. 66.

²⁶⁰ Vgl. GATZ: *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, S. 214.

²⁶¹ Vgl. SCHMITZ, Peter: *Am reinen Quell*, S. 13f.; ERNST, E.: *Elternpflicht. Beiträge zur Frage der Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit*, 3., erw. Aufl., Kevelaer: Butzon und Bercker 1906, S. 19; GATTERER, Michael: *Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben*, Innsbruck: Felician Rauch 1927, S. 3; SCHMITZ, Peter: *Bursch und Mädchen in Gottes Hand. Ein seelsorglicher und pädagogischer Beitrag zum Geschlechterproblem*, 2. Aufl., Innsbruck/Wien: Tyrolia 1937, S. 11.

über Sexualität daher einen neuen Tonfall verlange, wie das folgende Zitat anschaulich zeigt. Darin heißt es, die Jugend finde „für die Gestaltung ihres sexuellen Lebens in den verbotenden Normen des sechsten und neunten Gebotes nicht mehr genügend Halt. Das ewige ‚Du sollst nicht!‘ und ‚Du darfst nicht‘ ist ihr verleidet.“²⁶² Die Autoren waren sich des gesellschaftlichen Wandels und des zunehmend offeneren Umganges mit Sexualität also durchaus bewusst und wollten hierauf entsprechend reagieren.

Zwar versuchte man von Seiten des katholischen Belehrungsdiskurses, zu einer zeitgemäßen Position in Sachen Aufklärung zu kommen. Zu einem wirklich offenen Umgang mit Fragen des Sexuellen, einer echten „Aufklärung“, kam es dabei jedoch nicht. Stattdessen strebten die Texte eine „Verklärung“ des Sexuellen an. Sexualität sollte „im Glaubenslicht“ – so der Titel eines Buches – erfasst werden. „Schamhaftigkeit“ blieb eines der Leitprinzipien im Umgang mit Sexualität. Der enge Rahmen der althergebrachten Sexualmoral wurde im Aufklärungs-Diskursstrang sodann auch nie verlassen.

Welche Form von Sexualaufklärung sah der katholische Belehrungsdiskurs nun vor? Wie bereits angedeutet, war die Frage, wer sexuelle Aufklärung vornehmen sollte, von zentraler Bedeutung. Im Einklang mit der oben vorgestellten Erziehungs-Enzyklika und den Leitsätzen der deutschen Bischöfe plädierten die Texte dafür, dass die Familie den geeignetsten Ort für Sexualaufklärung darstelle. Die Eltern seien die besten Ansprechpartner für die ersten Fragen der Kinder. Auch später, wenn bei den heranwachsenden Jugendlichen, beispielsweise während der Pubertät, erneut Fragen auftauchen sollten, könnten diese am besten im familiären Rahmen behandelt werden. Innerhalb der Familie wurde dabei vor allem der Mutter die Vermittlungsrolle zugestanden. Sollten die Eltern diese Rolle nicht übernehmen können oder wollen, dann solle man sich an den Seelsorger wenden. Aufklärung im schulischen Rahmen, d. h. durch eine staatliche Instanz, wurde verworfen. Generell solle in der Öffentlichkeit nicht über sexuelle Dinge gesprochen werden, sei dies doch unschicklich. Aufklärungsmaterialien wie Broschüren, Bücher, Vorträge oder Filme sollten gemieden werden, wären die dort gegebenen Belehrungen doch meist zu einschlägig auf die natürlichen Vorgänge bezogen und würden die moralische Komponente zu kurz kommen lassen oder vollständig ausklammern.²⁶³

Bezüglich des Inhalts der Aufklärungsarbeit waren sich die Diskursfragmente einig. Es solle das ‚richtige‘ religiöse Verständnis der Sexualität und all ihrer Aspekte vermittelt werden. Das Ziel der Aufklärung wurde darin gesehen, den Kindern und Jugendlichen eine recht

²⁶² SCHMITZ: *Bursch und Mädels*, S. 9.

²⁶³ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 27f., 103ff.; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 31; BERTRAM, Adolph: *Reverentia Puero! Katholische Erwägungen zu Fragen der Sexual-Pädagogik*, Freiburg im Breisgau: Herder 1929, S. 34f., 38; SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 3, 12.

verstandene christliche „Keuschheit“ bzw. „Schamhaftigkeit“ zu vermitteln. Wenn sie Körperlichkeit und Sexualität im Zeichen der katholischen Sexualmoral aufzufassen gelernt hätten, wären sie auch aufgeklärt. Unter „Aufklärung“ verstand man also primär die Vermittlung der katholischen Sittenlehre.²⁶⁴

Interessanterweise plädierten die Texte dafür, die ersten Aufklärungsmaßnahmen bereits in der frühen Kindheit zu setzen. Würden von Seiten der Kinder die ersten Fragen auftauchen, müsse ihnen unbedingt Antwort darauf gegeben werden. Das Verweigern von Antworten aufgrund falscher Scham, über sexuelle Dinge zu sprechen, sei, darauf wurde explizit hingewiesen, sehr schlecht und würde viel Unheil anstiften. Dies habe auch nichts mit Schamhaftigkeit zu tun. Wahre christliche Schamhaftigkeit dürfe nämlich nicht mit falscher Prüderie verwechselt werden. In einem der Bücher heißt es dazu gar: „Je keuscher daher ein Volk ist, desto weniger Prüderie herrscht bei ihm.“²⁶⁵ Statt falscher Scham gelte es, eine richtig verstandene christliche Keuschheit zu entwickeln, die einen die göttliche Ordnung aller sexuellen und damit verbundenen körperlichen Aspekte des menschlichen Lebens erkennen lassen solle. Nur die katholische Lehre der Keuschheit würde das Verhältnis zum eigenen Körper und seinen Trieben, das durch den Sündenfall in Unordnung gebracht worden wäre, berichtigen können.

Um die Kinder und Jugendlichen nun in diesem Sinne aufzuklären, empfahlen die Diskursfragmente Vermittlungsstrategien, die durchaus als Drohungen charakterisiert werden können. So sollte ihnen der richtige Umgang zu den Geschlechtsorganen mit dem Hinweis erklärt werden, dass diese unreine Körperteile wären und man daher nicht mit ihnen spielen oder sie sonst wie berühren dürfe, es sei denn zur Körperpflege. Um diese Verhaltensregel einzuschärfen, solle sie mit dem Hinweis ergänzt werden, dass unerlaubte Berührungen zu Krankheiten führen würden. Auch wurde darauf hingewiesen, dass der Körper als Tempel des Heiligen Geistes zu verstehen sei und unsittliche Berührungen daher Christus selbst kränken würden. Der falsche Umgang mit der eigenen Sexualität würde überdies das Innenleben zerrütten und auf diesem Wege das Verhältnis zu den Mitmenschen und zur ganzen Gesellschaft zerstören.²⁶⁶ Interessant ist hierbei, dass der drohende Vermittlungsstil über den gesamten Zeitraum im Diskursstrang Bestand hatte. Eines der hier analysierten Bücher, ein Erziehungsratgeber für katholische Eltern namens „Elternpflicht“, wurde bereits im Jahr 1906 publiziert und thematisierte als erster Text im Korpus Sexualaufklärung. Bereits dort wurden

²⁶⁴ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 96f.; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 1; SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 5; BERTRAM: *Reverentia Puero*, S. 7.

²⁶⁵ GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 29.

²⁶⁶ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 52f.; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 8f.; BERTRAM: *Reverentia Puero*, S. 3f.; SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 18.

Drohungen formuliert, die auch in den Diskursfragmenten aus den 1930er Jahren wieder auftauchten. Es muss jedoch angemerkt werden, dass Drohungen vor ‚falscher‘ Sexualität und Warnungen vor der Gefahr der Unsittlichkeit nicht nur ein Charakteristikum des katholischen Belehrungsdiskurses darstellten. Auch die Sexualaufklärungsbestrebungen anderer, sich auf diesem Gebiet als Reformen wahrnehmenden Interessensgruppen, wie beispielsweise der Sozialdemokratie, vermittelten Sexualwissen in einem präskriptiven und drohenden Tonfall.²⁶⁷

Trotz der Prämisse, dass Aufklärung auf jeden Fall geschehen solle, waren die entsprechenden Ausführungen ziemlich unkonkret. Von Schilderungen tatsächlicher körperlicher Vorgänge wurde überdies abgeraten. Eltern sollten ihren Kindern nicht einfach das Märchen vom Storch erzählen, wenn diese Fragen würden, wo die Kinder herkämen. Den Menschen in dieser Hinsicht mit dem Paarungsverhalten von Tieren zu vergleichen, das die Kinder aus eigener Beobachtung kennen könnten, wurde jedoch als zu deutlich abgelehnt. Bisweilen wurde darauf verwiesen, dass der Vergleich mit der Pflanzenwelt bessere Dienste leisten könne. Letzten Endes müssten alle Erklärungen darauf abzielen, dass das Kind direkt von Gott käme. Überdies müsse jede Belehrung primär die katholischen Grundsätze in Bezug auf Sexualität und Sittlichkeit vermitteln. Einige der Texte verwiesen auch darauf, dass ein gewisser Grad an Unwissenheit selbst der beste Schutz für die Schamhaftigkeit, vor allem während der Jugend, sei und das Leben selbst zur geeigneten Zeit die letzten Rätsel lösen würde. Die Hinweise, wie Aufklärung auszusehen habe, verblieben somit vage und ambivalent. Letztlich verstand man unter Aufklärung die Vermittlung der althergebrachten katholischen Sexualmoral.²⁶⁸

In Bezug auf den geeignetsten Zeitpunkt der Aufklärung hieß es in den Broschüren, dieser sei dann gegeben, wenn das Kind die ersten Fragen stelle. Mit zunehmendem Alter des Kindes könnten die Antworten dann immer genauer ausfallen. Grundsätzlich dürfe die Belehrung, wenn es die Situation erforderlich mache, zwar auf einen günstigeren Zeitpunkt verschoben werden, die Kinder dürften in ihrer Neugier aber nicht auf einen deutlich späteren Termin vertröstet werden, weil sie dies in ihrer Unwissenheit unter Umständen nachgrübeln ließe, woraus nichts Gutes erwachse.²⁶⁹ Im Allgemeinen solle Aufklärung „nicht vorzeitig, aber rechtzeitig“ bzw. „so spät als möglich, aber so bald als nötig“²⁷⁰ vorgenommen werden.

In manchen Texten wurden den Lesern bzw. vor allem den Leserinnen, die als Mütter ja hauptsächlich für die Aufklärung in Frage kämen, geeignete Narrative angeboten, die als Vorlage bzw. Skript für das Aufklärungsgespräch mit ihren Kindern dienen sollten. In diesem

²⁶⁷ Vgl. McEWEN, Britta: *Sexual Knowledge. Feeling, Fact, and Social Reform in Vienna 1900-1934*, New York/Oxford: Berghahn 2012 (Austrian Studies 13), S. 59.

²⁶⁸ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 107ff.; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 20–49; BERTRAM: *Reverentia Puero*, S. 16; SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 5, 17–26.

²⁶⁹ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 108; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 31.

²⁷⁰ SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 7.

Sinn ähneln die Vermittlungsstrategien des Aufklärungs-Diskursstranges denen aus anderen Diskurssträngen. Im Folgenden soll kurz auf ein derartiges Skript eingegangen werden. Der hier besprochene Auszug sollte der Mutter ein Skript an die Hand geben für den Fall, dass sie „auch noch *das allerletzte Wort sprechen muß*, um die Aufklärung vollständig zu machen.“²⁷¹ Dieses Skript veranschaulicht also, wie die Maximalvariante der Aufklärung laut katholischem Belehrungsdiskurs aussehen könne. Als Grundprinzip wurde darin empfohlen, an Beobachtungen der Kinder anzuknüpfen. Diese hätten sicherlich schon einmal andere Kinder nackt gesehen. Diese Erfahrung solle nun der Ausgangspunkt sein, um die Rolle der Geschlechtsorgane zu besprechen. Bezeichnend ist dabei, wie diese nun erklärt werden sollen:

„In diese Organe hat der liebe Gott beim Vater etwas Wunderbares hineingelegt, das geht, wenn der Vater die Mutter recht gern hat, vom Vater durch die besonderen Organe der Mutter in den Schoß der Mutter über; dort trifft es auf etwas ebenso Wunderbares, das der liebe Gott in den Schoß der Mutter gelegt hat und beide wunderbaren Dinge vereinigen sich miteinander; und wenn der liebe Gott es nun will, dann schafft er gleich ein neues Seelchen und dann fängt das Kind ganz, ganz klein im Schoße der Mutter sein Leben an, bis es nach 9 Monaten so groß geworden ist, daß es dann unter großen Schmerzen der Mutter auf die Welt kommt. Ich sagte dir schon, daß das etwas ganz Wunderbares sei. Wie das genau zugeht, das weiß kein Mensch, das kann nur der liebe Gott wissen.“²⁷²

Gott als der Urheber des Lebens, diese katholische Grundposition wird hier konsequent vermittelt. Der „liebe Gott“ ist hier das Agens, er habe die Zeugungskraft in Vater und Mutter „hineingelegt“, wenn er „will“, dann „schaffe“ er die Seele des Kindes. Vater und Mutter sind jeweils nur als Patientes realisiert, sie sind die Objekte, auf die Gott aktiv einwirke. Eine Erklärung des Sexualaktes wird ausgespart, dieser wird subsummiert im „Übergehen“ des „Wunderbaren“ von Vater auf Mutter und in der Vereinigung dieser „wunderbaren Dinge“ im Schoß der Mutter. Die Wortwahl, die den Zeugungsakt als etwas „Wunderbares“ apostrophiert, erlaubt es, auch im Aufklärungsgespräch nichts Konkretes sagen zu müssen. Überdies macht eine derartige Erklärung auch nur dann Sinn, wenn das ganze Phänomen konsequent als göttliches Geheimnis vermittelt werden soll. Diese Sichtweise wird auch durch den letzten Satz im Zitat gestützt. Die einzig konkrete Angabe, dass eine Schwangerschaft 9 Monate dauere, trägt wohl nicht unbedingt zu einem besseren Verständnis von Sexualität bei. Nach dieser Erklärung wird noch darauf hingewiesen, dass der ganze Vorgang heilig sei und mit Ehrfurcht

²⁷¹ Ebd., S. 26. Kursivgesetzte Passagen im Original in Fettdruck.

²⁷² Ebd., S. 27.

behandelt werden müsse und dass er nur im Rahmen des heiligen Sakramentes der Ehe erlaubt, sonst aber schwere Sünde sei.²⁷³

Der Sexualaufklärung in der Kindheit und Jugendzeit wurde für das sittliche Verhalten im weiteren Leben ein großer Stellenwert zugesprochen. Der richtige Umgang mit Sexualität, wie er durch die Aufklärung vermittelt werden sollte, sollte dabei vor allem einem Überhandnehmen und Entarten des Sexualtriebes vorbeugen. Sexualität kam im Aufklärungs-Diskursstrang also immer noch als potentielle Gefahr, als Kraft, die unbedingt gebändigt werden müsse, in den Blick. Die Gefahr, die von der Sexualität ausgehe, bedrohe dabei den ganzen Menschen, sowohl in seiner physischen und psychischen, vor allem aber in seiner sittlichen Dimension. Mangelnde Regulation der Sexualität stelle aber für die ganze Gesellschaft ein Problem dar, bedrohe der entartete Sexualtrieb doch die Naturordnung und letztlich die menschliche Kultur als solche. Der Umgang mit der Sexualität wurde daher in einigen Texten als Kampf metaphorisiert, für den eine gelungene Aufklärung die nötigen Mittel an die Hand geben müsse. Gerade in der Jugend und während der Pubertät sei der Sexualtrieb am intensivsten ausgeprägt und daher am gefährlichsten. Um ihm Herr zu werden, empfahl eines der Bücher Techniken der Sublimation, mit denen die aufgestaute sexuelle Energie sicher neutralisiert werden könne. Vor allem Sport, Turnen und Wandern in der freien Natur würden sich hierzu anbieten.²⁷⁴

Besonders gefährdet, vom Triebleben überwältigt zu werden, sei der Mann. Männer wurden im Aufklärungs-Diskursstrang zwar kaum thematisiert, dennoch lassen sich einige Charakterisierungen ableiten. Darin wurden Männer stets triebhafter als Frauen dargestellt. Diese Triebhaftigkeit wurde zwar eindeutig als potentielle Gefahrenquelle bezeichnet, aber als natürliche Anlage des Mannes angesehen. Als braver Christ habe der Mann sich und seine Triebe aber unter Kontrolle.²⁷⁵

Ein gutes Beispiel dafür gäbe ihm die Frau ab. Frauen wurden fast durchgehend moralisch höherstehender als Männer dargestellt. Das allgemeine Frauenbild schwankte im Aufklärungs-Diskursstrang jedoch zwischen konservativen und stellenweise durchaus progressiven Rollenzuschreibungen. So heißt es in einem Text beispielsweise explizit, dass das Verlangen der Frau nach einem Kind in ihrer Natur angelegt wäre.²⁷⁶ Einige Bücher gestanden der Frau aber auch andere Lebensentwürfe zu. Bereits das älteste Fragment aus dem Diskursstrang, der schon oben erwähnte Erziehungsratgeber „Elternpflicht“, vertrat die Meinung, dass Mädchen Berufe erlernen sollten und das höchste Ziel christlicher Mädchenbildung nicht die

²⁷³ Vgl. Ebd., S. 28.

²⁷⁴ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 19, 23; GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 20ff.; BERTRAM: *Reverentia Puero*, S. 13f., 19–25; SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 4.

²⁷⁵ Vgl. GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 40, 73f.; SCHMITZ: *Bursch und Mädel*, S. 48, 50.

²⁷⁶ Vgl. GATTERER: *Im Glaubenslicht*, S. 69.

Ehe, sondern die größtmögliche Ausbildung ihrer Sittlichkeit sein solle.²⁷⁷ Auch ein Diskursfragment aus den 1930er Jahren wiederholte diese Forderung und fand dabei erstaunlich deutliche Worte. Die Ehe sei zwar ein erstrebenswerter Stand, würden Frauen aber ledig bleiben, dann solle „ein frei gewählter Beruf ihnen seelische Auffüllung und innere Befriedigung bringen.“²⁷⁸ An anderer Stelle wurde der Autor noch deutlicher:

„Es kann somit nicht in erster Linie Sinn des Frauentums sein, für den Mann da sein zu müssen. Der Daseinszweck der Frau darf sich nicht erschöpfen in ihrem Gebundensein an den Mann. Sie muß einen Lebenszweck haben, auch wenn sie keinem Manne durch die Heirat verbunden ist, auch wenn sie nicht durch den Mann körperlich Mutter wird.“²⁷⁹

Alles in allem waren solche Ansichten aber die Ausnahme.²⁸⁰ Generell blieb der Konnex, dass die Frau in erster Linie eine Mutter qua Natura wäre, im Diskursstrang aufrecht. Ihre Rolle als Mutter würde gerade die Frau dazu geeignet machen, die Aufklärung ihrer Kinder vorzunehmen. Diese neue Rolle der Frau als Vermittlerin von Sexualwissen wird abschließend im folgenden Unterkapitel diskutiert.

4.5.1. Die Frau als Vermittlerin von Sexualwissen

Der Frau als Vertreterin des „frommen Geschlechts“ wurde bereits in anderen Diskurssträngen zugestanden, mit ihrer vorgeblich stärker ausgeprägten Sittlichkeit bessernd und belehrend auf Mann und Kinder einzuwirken. Im Aufklärungs-Diskursstrang wurde diese Befugnis nun erheblich ausgeweitet. Galt die Frau bis dahin vor allem als Vorbild, das durch ihren frommen Lebenswandel ihr Umfeld sittlich beeinflusse, wurde ihr im Aufklärungs-Diskursstrang die Rolle als aktive Vermittlerin von Sexualwissen zugeschrieben. Bei dem Wissen, das sie vermitteln sollte, handelte es sich selbstverständlich um von der katholischen Kirche sanktioniertes Wissen. Gerade darin aber lag die Neuartigkeit der Rolle der Frau als Wissensvermittlerin. In dieser Rolle wurde ihr eine bestimmte Form von Autorität übertragen, die sonst eher dem offiziellen Priesteramt vorbehalten war. Ihr wurde in völlig neuer Art und Weise

²⁷⁷ Vgl. ERNST: *Elternpflicht*, S. 164, 171.

²⁷⁸ SCHMITZ: *Bursch und Mädel*, S. 15.

²⁷⁹ Ebd., S. 43.

²⁸⁰ Vgl. hierzu MCEWEN, Britta: „Purity Redefined. Catholic Attitudes Towards Children's Sex Education in Austria, 1920-36“, in: SAUERTEIG, Lutz D. H. und Roger DAVIDSON (Hrsg.): *Shaping Sexual Knowledge. A Cultural History of Sex Education in Twentieth Century Europe*, London/New York: Routledge 2009, S. 161–175. Die Autorin vertritt die Meinung, dass die katholische Aufklärungsliteratur in dieser Hinsicht bisweilen progressiver gewesen wäre als die sozialistische, vgl. v.a. S. 173.

Handlungsspielraum übertragen. Verglichen mit anderen Frauenrollen stellte dies einen Fortschritt dar.

Wie dargelegt, wurden der Frau für diese Aufgabe Skripts vorgegeben. Diese Skripts sollten sicherstellen, dass eine dezidiert katholische Position in der Aufklärung vertreten wurde. Trotzdem blieb ein einigermaßen großer individueller Spielraum bestehen, wie die konkrete Aufklärungspraxis gestaltet werden konnte. Dass man der Frau einen derartigen Spielraum zur individuellen Ausgestaltung zugestand, ist ein bemerkenswertes Faktum. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang aber, warum man gerade die Frau für die Rolle der Wissensvermittlerin als geeignet ansah. Es sei ihre herausragende Stellung als Mutter, die sie dafür befähige, so die Position der Texte dazu. Als Mutter gebäre sie die Kinder nicht nur, sondern sei stets bei ihnen und habe eine besondere Beziehung zu ihnen. So sei sie auch die erste Ansprechpartnerin in sexuellen Dingen. Darüber hinaus sei es ihr ‚natürlicher‘ Drang zum Kind, der sie auch die Geburtsschmerzen vergessen lasse und der sie besonders Kompetent mache, in Fragen des Sexuellen adäquate Antworten zu geben.²⁸¹ Gerade in der Geschlechterrolle der Frau als Mutter, wie sie vom katholischen Belehrungsdiskurs propagiert wurde, sah man die ‚natürliche‘ Legitimierung für ihre Belehrungstätigkeit in der Aufklärung. Gerade, weil die Frau als natürliche Mutter konstruiert wurde, konnte man sie unter dem Vorwand eben dieser Natürlichkeit auf die Rolle der prädestinierten Wissensvermittlerin verpflichten. Ihr Handlungsspielraum wurde somit zwar durch den Bereich der Aufklärung vergrößert, aber nur, weil man die Frau nach wie vor auf ihre Mutterschaft festlegte.

Die letzte Phase des katholischen Belehrungsdiskurses, die Anhand des Aufklärungsdiskursstranges analysiert wurde, endete in dieser Hinsicht ambivalent. Es tauchte zwar erstmals eine neuartige Geschlechterrolle für die Frau auf, mit der auch ein größerer individueller Handlungsspielraum verbunden war, doch diese gründete in der Bekräftigung der Frau als Mutter qua Natura, wodurch die grundsätzlich essentialisierende Sichtweise des Diskurses in Bezug auf Geschlecht und Sexualität fortgeschrieben wurde.

²⁸¹ Vgl. SCHMITZ: *Am reinen Quell*, S. 24f.

5. Zusammenfassung

Nachdem im vorigen Kapitel die detaillierte Analyse der einzelnen Diskursstränge präsentiert wurde, werden die Ergebnisse der Analyse nun zusammengefasst. Außerdem werden die Forschungsfragen, wie sie in der Einleitung gestellt wurden, beantwortet und die forschungsleitenden Thesen auf ihre empirische Adäquatheit hin überprüft.

Die erste forschungsleitende Hauptfrage lautete: Welches Wissen über Sexualität gab es im Diskurs? Der Großteil der Analyse war der Beantwortung dieser Frage geschuldet. In einer ersten Annäherung lässt sich festhalten, dass der katholische Belehrungsdiskurs Wissen über Sexualität auf ganz unterschiedliche Art und Weise diskursivierte und zahlreiche Aspekte der Sexualität thematisierte. Dies zeigt sich schon an der Identifizierung der vier im vorigen Kapitel besprochenen Diskursstränge. Im Jungfräulichkeits- und Ehe-Diskursstrang wurde versucht, klassische Themen der katholischen Sexualmoral zu vermitteln. In diesen Diskurssträngen fanden sich sodann auch altbekannte, konservative Positionen zu Sexualität und Geschlechterrollen. Der katholische Belehrungsdiskurs reagierte aber auch auf zeitgenössische Entwicklungen, wie besonders im Diskursstrang über den Geburtenrückgang, die Ideologie des Pronatalismus, die Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten oder die Prostitution sichtbar wurde. Auch der Aufklärungs-Diskursstrang kann als Reaktion auf einen neuen und offeneren Umgang mit Fragen des Sexuellen verstanden werden. Trotz des Versuchs, auf zeitgenössische Debatten einzugehen, lässt sich jedoch eine Kontinuität bestimmter Aussagen feststellen. Der Fokus auf prokreativer Sexualität im Rahmen der Einehe, mit all ihren Ausschlüssen von vor- oder außerehelichen Sexualakten und den damit verbundenen Rollenzuschreibungen des Mannes als Ernährer der Familie und der Frau als Hausfrau und Mutter blieb unverändert. Erst gegen Ende des Untersuchungszeitraumes deutete sich ein neues Rollenbild für die Frau an, das ihr nicht bloß die Rollen der Hausfrau und Mutter zuschrieb. Zu einem wirklich liberaleren Umgang mit Geschlechterrollen oder dem Umgang mit Sexualität an sich kam es im ganzen Untersuchungszeitraum jedoch nicht.

Die These, die der ersten Hauptfrage zugrunde lag, lautete: Es existierte ein umfangreicher Wissensbestand über Sexualität, auch wenn er primär ‚negativ‘, d. h. als Verbot oder Tabu behandelt, anderweitig diskreditiert oder in den Bereich des ‚Unsagbaren‘ verschoben wurde. Diese These kann in Anbetracht der Empirie grundsätzlich aufrechterhalten werden, sie muss in Hinblick auf die unterschiedlichen Diskursstränge aber jeweils akzentuiert werden. Im Jungfräulichkeits-Diskursstrang kam Sexualität durchgehend negativ in den Blick. Sie sei das,

was konsequent ausgeschlossen und negiert werden müsse, wolle man dem Stand der Jungfräulichkeit gemäß leben und seine Unschuld bewahren. Sexualität wurde im Jungfräulichkeits-Diskursstrang vielfältig thematisiert, jedoch nur in Form von Verboten. Explizite Benennungen wurden dabei konsequent vermieden, Sexualität kam somit tatsächlich als etwas gewissermaßen ‚Unsagbares‘ in den Blick.

Im Ehe-Diskursstrang gestaltete sich das Sprechen über Sexualität deutlich anders. Sexualität wurde hier als Pflicht der Eheleute vermittelt, um an Gottes Heilsplan mitwirken zu können. Sexualität an sich wurde hier zwar positiv attribuiert, doch nur, sofern sie im engen Rahmen der prokreativen Einehe situiert war. Den Großteil des Sprechens über Sexualität machte auch hier das Verbot aus. Erst im Lauf der 1920er Jahre und dann durch die Enzyklika *Casti Connubii* im Jahr 1930 wurden Zärtlichkeiten und andere Praktiken, die nicht unmittelbar auf die Zeugung von Nachwuchs ausgerichtet waren, erlaubt, wenn dadurch der Hauptzweck der Ehe nicht verhindert würde.

Der Diskursstrang, der sich den Debatten rund um den Geburtenrückgang, der Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten und der Prostitution widmete, führte dann zu einer Neugewichtung der Aussagen über Sexualität. Sexualität wurde hier vermehrt in ihrer kollektiven und alsbald nationalen Dimension betrachtet, während die individuelle Dimension in den Hintergrund trat. Im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Geburtenrückgang wurde Sexualität massiv aufgewertet. Neben der individuellen moralischen Dimension hatte Sexualität nun zunehmend mit der Verantwortung gegenüber der eigenen Gruppe oder Nation zu tun, deren Fortbestand und vor allem auch ‚Gesundheit‘ von der Ausgestaltung der Sexualität abhinge. Der katholische Belehrungsdiskurs versuchte dabei, gerade die althergebrachte konservative Ehelehre neu in Stellung zu bringen und als Garanten für ‚richtige‘ und ‚gesunde‘ Sexualität auszuweisen. Von katholischer Seite sah man sich in den Anklagen der Zeitgenossen bestätigt, wurden alle Übel der Zeit doch mit einer ‚falschen‘, weil nicht gemäß den Vorschriften der katholischen Moral ausgelegten Sexualität in Beziehung gebracht. Der Diskurs konnte die althergebrachten Verbote und Ausschlüsse mit Blick auf die neu aufgetretenen Übel der Zeit erneut legitimieren.

Im Aufklärungs-Diskursstrang wurden diese neuen Aspekte der Sexualität ebenso thematisiert. Gleichzeitig wurde dabei die Frage verhandelt, wer über Sexualität sprechen und Kinder und Jugendliche darüber belehren dürfe. Im Zusammenhang mit einem immer pluralistischeren und offeneren Umgang mit Sexualität, sah man sich daher genötigt, die Grenzen von Explizitheit und Verschwiegenheit im Sprechen über Sexualität neu auszuloten.

Bemerkenswert ist, dass Sexuaufklärung grundsätzlich erlaubt und sogar als wichtig anerkannt wurde. Gleichzeitig blieb das Sprechen über Sexualität von Vagheit und, trotz des Bekenntnisses zu Sexuaufklärung, auch von Verschwiegenheit gekennzeichnet. Eine grundsätzliche Scheu, sexuelle Dinge beim Namen zu nennen, stellt also eine Kontinuität des gesamten Untersuchungszeitraumes dar.

Im Folgenden sollen die weiteren Forschungsfragen einer Beantwortung zugeführt werden. Die Frage, welche Wirkung man der Sexualität auf Individuum und Gesellschaft zugestand, wurde im gesamten Diskurs vielfältig thematisiert. Im Jungfräulichkeits-Diskursstrang stelle ‚falsche‘ Sexualität bzw. das generelle Ausleben der Sexualität eine Bedrohung für den besonderen Stand der Keuschheit dar. Auf dem Spiel stünden somit das eigene Seelenheil und ein Platz im Himmelreich. Die negativen Auswirkungen ‚falscher‘ Sexualität bezögen sich vor allem auf eine individuelle und moralische Dimension. Auch bei beabsichtigter späterer Eheschließung, d. h. wenn die Phase der Jungfräulichkeit nur eine temporäre sei, stelle Sexualität eine konstante Gefahr dar. Etwaige Jugendsünden würden zur schlechten Gattenwahl und somit zu schlechten Ehen, vielleicht sogar Scheidungen führen und auf diesem Weg auch die Gesellschaft schädigen.

Im Ehe-Diskursstrang wurde Sexualität konsequent aus ihrer prokreativen Funktion heraus verstanden. Würde sie gemäß der katholischen Sexualmoral im Rahmen der Ehe ausgelebt, arbeite das Individuum aktiv an Gottes Heilsplan mit. Gleichzeitig stelle jede Übertretung des ehelichen Rahmens eine schwere Versündigung dar. Die Auswirkungen der Sexualität auf die Gesellschaft kamen im Ehe-Diskursstrang vor allem durch die zunehmende Verwissenschaftlichung des Diskurses in den Blick. Die Kategorien der „Ausschweifung“ und „Unmäßigkeit“ stellten gerade durch das wissenschaftliche Konzept der Vererbung eine Bedrohung für die ganze Gesellschaft dar.

Im Diskursstrang, der den angeblichen Geburtenrückgang, die Geschlechtskrankheiten und die Prostitution zum Thema hatte, mehrten sich die Aussagen über die Wirkungen der Sexualität auf Individuum und Gesellschaft. ‚Falsche‘ Sexualität wurde mit physischer und psychischer Entartung und Degeneration in Zusammenhang gebracht. Die Prostituierte als Musterfall devianter Sexualität sei gewissermaßen die Verkörperung des zügellosen und entarteten Sexualtriebes. ‚Falsche‘ Sexualität mache das Individuum krank und bedrohe durch die Ausbreitung der Geschlechtskrankheiten die ganze Gesellschaft. Ein ‚richtig‘ ausgelebtes Sexualverhalten im Zeichen des Pronatalismus hingegen sei ein großes Verdienst, würde somit doch aktiv die Gefahr des Geburtenrückganges eingedämmt werden, wodurch in Kriegszeiten

die Wehrfähigkeit der Nation aufrechterhalten und in Friedenszeiten das Gedeihen des Volkes unterstützt würde.

Auch im Aufklärungs-Diskursstrang wurden der Sexualität vielfältige Wirkungen auf Individuum und Gesellschaft zugestanden. Nur eine Aufklärung gemäß katholischer Leitlinien könne die Sittlichkeit der Heranwachsenden sicherstellen. Letztlich hänge hiervon auch ab, ob die Kräfte des Sexualtriebes zur Förderung der Kultur oder zu ihrem sittlichen und faktischen Niedergang genutzt werden könnten.

Die mit der Frage nach den Auswirkungen der Sexualität verbundene These, dass Sexualität im Diskurs als eine gefährliche Kraft gelte, die strikter Kontrolle unterworfen werden müsse, hat sich im Zuge der Analyse des katholischen Belehrungsdiskurses bestätigt. Allen Diskurssträngen ist gleich, dass sie Sexualität als eine potentiell gefährliche Kraft konzeptualisierten, die je nach Gewichtung des Diskursstranges mehr auf der individuellen oder mehr auf der kollektiven Ebene wirke. In allen Diskurssträngen wurden daher unterschiedliche Strategien der Kontrolle der Sexualität vorgestellt und von den Rezipienten eingefordert, um die Gefahr, die von der Sexualität ausgehe, bändigen zu können.

Eine weitere Frage lautete: Welche Sexualität wird im Diskurs Männern, welche Frauen zugeschrieben? Grundsätzlich muss hier festgehalten werden, dass der Großteil der Aussagen der Sexualität der Frau gewidmet war. So bezogen sich die Diskursfragmente zur Jungfräulichkeit primär auf Frauen. Außerhalb des Konzeptes der Jungfräulichkeit wurde die Frau als Mutter gedacht. Die These, dass Frauen in sexueller Hinsicht wesentlich in ihrer Rolle als Mütter wahrgenommen und problematisiert wurden, hat sich somit bestätigt. Als Jungfrau wurde der Frau überhaupt keine Sexualität, als Mutter nur die auf die Mutterschaft bezogene Sexualität zugestanden. Die intensive Problematisierung weiblicher Sexualität stützt auch meine weitere These, die besagt, dass weibliche Sexualität vor allem auch in Hinblick auf die religiöse Überlieferung, die die Frau verantwortlich für den Sündenfall macht, problematischer war als männliche Sexualität. In einigen Diskursfragmenten war explizit davon die Rede, dass das Los der Frauen in der bisweilen schmerzhaften Mutterschaft liege und dass dies in Anbetracht der religiösen Überlieferung gerecht sei. Auch durch die zunehmende Verwissenschaftlichung des Diskurses und die Verquickung mit nationalistischen Bestrebungen im Zusammenhang mit den Debatten um den Geburtenrückgang, blieb weibliche Sexualität im Zeichen der Mutterschaft im Fokus des Interesses. Letztlich verknüpfte auch der Aufklärungs-Diskursstrang das neue Thema der Sexualaufklärung explizit mit weiblicher Sexualität. Die Frau sei aufgrund ihrer ‚natürlichen‘ Mutterrolle ganz besonders dazu in der Lage, Auskunft über sexuelle Dinge zu geben. Die intensive Problematisierung weiblicher Sexualität scheint

auch meine letzte These zu diesem Fragenkomplex zu stützen. Die soziokulturelle Existenz der Frau hing wesentlich von ihrer Sexualität ab, die sie entweder im Fall der Jungfräulichkeit unterdrücken oder in der Rolle der Mutter in den Dienst der Fortpflanzung stellen müsse. Diese beiden Optionen stellten legitime Formen der Ausgestaltung der Sexualität dar. Eine Abweichung von diesen Idealtypen hingegen sei schwer sündhaft und wurde vom Diskurs massiv diskreditiert. Aussagen zur männlichen Sexualität fanden sich nur spärlich. Männer wurden gelegentlich als animalischer und stärker von ihren Trieben gesteuert dargestellt, als Frauen. Auch die essentialisierende Sichtweise, dass der Sexualtrieb bei Männern von Natur aus stärker sei, bei regelmäßiger und ordnungsgemäßer Entladung aber kein weiteres Problem darstelle, fand sich im katholischen Belehrungsdiskurs wieder. Generell wurde männliche Sexualität aber nicht explizit problematisiert oder besonders zum Thema gemacht.

Im Zusammenhang mit geschlechtsspezifischen Zuschreibungen wurde auch danach gefragt, wie Geschlechterhierarchien im Diskurs mit Aussagen über Sexualität konstruiert und legitimiert wurden. Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass der katholische Belehrungsdiskurs eine essentialisierende Sichtweise auf Geschlechterrollen vertrat. Die intensive Problematisierung weiblicher Sexualität diene dabei der Untermauerung des tradierten weiblichen Rollenbildes. Gerade, weil die Frau als Mutter qua Natura gedacht wurde, wäre auch ihre Rolle als Hausfrau und Erzieherin ‚natürlich‘. Zuschreibungen zu Sexualität und Geschlechterrollen stützten sich so im katholischen Belehrungsdiskurs wechselseitig. Wie gezeigt, gab es im Aufklärungs-Diskursstrang einige wenige Ansätze hin zu einer neuen Geschlechterrolle, welche die Frau nicht mehr ausschließlich als Mutter konzipierten. Die absolute Mehrheit der analysierten Diskursfragmente zog jedoch Aussagen über die Natürlichkeit der Mutterschaft heran, um Frauen einen konservativen Geschlechtscharakter zuschreiben zu können. Abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen im Aufklärungs-Diskursstrang, die nicht repräsentativ für den ganzen Diskurs sind, ist die Sexualität konstitutiv für die soziale Existenz der Frau. Unterdrückt sie ihre Sexualität nicht im Rahmen des Jungfräulichkeitsstandes, dann bleibt ihr nur die Rolle als Mutter, Hausfrau und Erzieherin übrig. Im Gegensatz dazu wurden Männer nicht als von ihrer Sexualität determiniert dargestellt. Gemäß den Geschlechtscharakteren der bürgerlichen Gesellschaft wurde ihnen eine aktive soziokulturelle Existenz auch abseits ihrer Väterrolle zugestanden. Während die Geschlechterrolle der Frau letztlich eng an Zuschreibungen zu ihrer Sexualität gekoppelt war, war dies beim Mann so nicht der Fall. Anders formuliert: Die Frau war im Normalfall ausschließlich Mutter und daher auch Hausfrau; der Mann war auch Vater, hatte daneben aber primär noch weitere Qualitäten. Mit Blick auf die religiöse Überlieferung galt der Mann weiters auch als Haupt der Familie. Generell wurde ihm

eine höhere Position in der Hierarchie der Geschlechter zugestanden, die wiederum mit naturalisierenden Behauptungen legitimiert wurde.

Neben Fragen zu der Konstruktion und Legitimation von Geschlechterrollen wurde auch danach gefragt, welche Rolle der Körper laut Diskurs für die Sexualität spielt. Generell kann festgehalten werden, dass dem Körper eine durchaus große Rolle zugestanden und er im Diskurs vielfältig problematisiert wurde. Die von mir formulierte These, dass die katholische Sexualmoral eine starke Körper- und Affektkontrolle verlange und gerade dadurch den Körper problematisiere, hat sich bestätigt. Allen Diskurssträngen ist gemein, dass sie den Körper als den Ort ansahen, an dem die bisweilen als Schlacht metaphorisierte Auseinandersetzung zwischen dem Sexualtrieb und den Selbstbeherrschungskapazitäten des Menschen angesiedelt sei. Vor allem der Aufruf zum beständigen Gebet sollte den Gläubigen die nötige Kraft dafür geben. Besonders im Aufklärungs-Diskursstrang kam Körperlichkeit in den Blick, könnten durch bestimmte körperliche Tätigkeiten doch die sexuellen Energien sublimiert werden. Auch im Diskursstrang zum Geburtenrückgang, der Prostitution und den Geschlechtskrankheiten fanden sich Aussagen, die den Körper explizit adressierten. Die zunehmende Bedeutung der Kategorien ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ ab den 1920er Jahren führte dazu, dass der Diskurs vermehrt auf medizinisches Wissen zurückgriff und dieses für die eigene Argumentation nutzbar zu machen versuchte. Neben der Gesundheit des individuellen Körpers wurde in diesem Diskursstrang vor allem auch die Gesundheit des „Volkskörpers“ thematisiert.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch die Frage, was laut Diskurs in Formen unerlaubter Sexualität mit dem Körper passiere, beantworten. Diese Frage kann vor allem in Hinblick auf jene Aussagen beantwortet werden, die ‚falsche‘ Sexualität direkt mit Krankheit und Degeneration in Verbindung brachten. ‚Richtige‘ Sexualität gehe laut Diskurs generell mit körperlicher Gesundheit einher, während von ‚falscher‘ Sexualität nicht nur eine Bedrohung für die Sittlichkeit des Menschen, sondern auch für seine körperliche Verfasstheit ausgehe. Im Jungfräulichkeits-Diskursstrang, in dem „Unzucht“ als Sünde wider den Körper aufgefasst wurde, hätte diese so vielfältige Folgen wie Austrocknung, Zerrüttung des Gemüts oder Zerstörung des Gleichgewichts der Körpersäfte. Letztlich wurde sogar vor dem Verfaulen in Krankheiten bzw. dem Verfaulen bei lebendigem Leibe gewarnt. Im Ehe-Diskursstrang, in dem erlaubte Formen von Sexualität diskutiert wurden, stelle vor allem die „Unmäßigkeit“ oder „Ausschweifung“ ein gesundheitliches Problem dar. Durch die Vererbung bestehe weiters die Gefahr der Weitergabe physischer wie psychischer Krankheiten. Maßhalten in sexuellen Dingen wurde auch im Diskursstrang über den Geburtenrückgang für sinnvoll erachtet. Gemäß der pronatalistischen Argumentationslinie wurde dabei auch die Ansicht vertreten, dass

Geburten für Frauen etwas Natürliches und überdies Gesundes seien. Generell wurde körperlicher Verfall in diesem Diskursstrang am stärksten thematisiert und stark aus der Perspektive der Degeneration beurteilt. Geschlechtskrankheiten wurden dabei aber konsequent als Folgen des moralischen Niedergangs der modernen Gesellschaft gedeutet. Die Bedeutung körperlicher Sublimation sexueller Energien, wie sie im Aufklärungs-Diskursstrang thematisiert wurde, wurde bereits oben erwähnt. Davon abgesehen wurde der Verweis auf körperliche Krankheiten im Aufklärungs-Diskursstrang vor allem als Argumentationsstrategie herangezogen, um vor unerlaubten Formen der Sexualität abzuschrecken.

Das Wissen rund um Sexualität, Geschlecht und Körper wurde im katholischen Belehrungsdiskurs mit unterschiedlichen rhetorischen Strategien und Argumentationsmustern diskursiviert, die im Folgenden zusammenfassend dargestellt werden sollen. Die sprachliche Dimension der Diskursfragmente kann hier nicht erschöpfend zusammengefasst werden. Einige generelle Merkmale seien aber dennoch angemerkt. Der gesamte Diskurs zeichnet sich durch seine bisweilen sehr expressive Sprache aus. Vor allem Warnungen und Drohungen wurden sehr stilisiert vorgetragen, in ihnen wurden im wahrsten Sinne des Wortes Himmel und Hölle beschworen, um die jeweilige Position eindrücklich kommunizieren zu können. Ein konsequenter rhetorischer Bestandteil der Texte stellten darüber hinaus auch Metaphern dar. So wurde Sexualität beispielsweise immer wieder als Feuer bzw. Brand oder als Kampf metaphorisiert. Metaphern erlauben eine sehr intuitive Vermittlung des Sachverhaltes, und so setzten die Autoren des katholische Belehrungsdiskurses laufend Metaphern ein, um ihre Positionen mit deutlichen sprachlichen Bildern zu kommunizieren. Auch der Einsatz von Suggestivfragen konnte in zahlreichen Büchern festgestellt werden. Ähnlich wie bei Metaphern kann mit Suggestivfragen viel ausgesagt werden, ohne wirklich konkret werden zu müssen. In einem Diskurs, in dem ein offener Umgang mit Sexualität nicht möglich war, stellten Metaphern und Suggestivfragen wohl eine elegante Möglichkeit dar, auch Tabuisiertes und Unaussprechliches zu thematisieren.

Auf der Ebene der Argumentationsmuster zeigte sich eine große Vielfalt unterschiedlicher Strategien. Durch den gesamten Untersuchungszeitraum hindurch stellte der Verweis auf die römisch-katholische Tradition, sei es durch Rekurs auf die Bibel, die Kirchenväter oder Heilige, eine Strategie dar, um die vorgetragenen Lehren zu legitimieren. Zur Illustration der Befolgung oder Nicht-Befolgung des präferierten Verhaltens wurden immer wieder Beispielgeschichten eingesetzt, um die oftmals trockenen oder abstrakten Moralsätze zu veranschaulichen. Generell stellte die Anleitung konkreten Verhaltens, meist in Kombination mit dem Aufruf zum Gebet, einen Versuch dar, das diskursiv vermittelte Wissen in die

Lebenspraxis der Rezipienten zu integrieren. Eine Vermittlungsstrategie, die in mehreren Diskursfragmenten eingesetzt wurde, bestand darin, die vorgetragenen Positionen als jene der Rezipienten selbst auszugeben. So wurden den Rezipienten bestimmte Worte, beispielsweise in Gebeten, explizit in den Mund gelegt, wodurch es wohl zu einer Einverleibung der jeweiligen Lehren kommen sollte. Eine weitere wichtige Argumentationsstrategie stellte der Versuch der Legitimierung einer Aussage durch deren Naturalisierung dar. Vor allem in Hinblick auf die Konstruktion der Geschlechterrollen konnte diese Strategie häufig angetroffen werden. Im Zuge der Verwissenschaftlichung der Sexualität wurden auch die Argumentationsstrategien angepasst. So wurden wissenschaftliche Begriffe und Konzepte konsequent in die eigene Argumentation einbezogen. Die wissenschaftlichen Beschreibungen wurden als alternative Formulierungen des eigenen Weltbildes akzeptiert und als weitere Evidenz für die eigenen Ansichten gedeutet. Der Verweis auf wissenschaftliche Autoritäten oder statistische Erhebungen wurde zu einer gewissermaßen profanen Quelle der Legitimierung, neben dem althergebrachten religiösen Wissen.

Abschließend lässt sich festhalten, dass der katholische Belehrungsdiskurs kein unveränderlicher, gegen äußeren Wandel immuner Monolith war, als den man ihn vielleicht gerne sehen hätte wollen. Trotz der Beharrlichkeit, mit der die althergebrachte Sexualmoral vertreten wurde, faszinieren die Vielfalt der Themen und besonders der Umgang mit neuen Perspektiven und Meinungen, die von außen an ihn herangetragen wurden. In dieser Arbeit wurde versucht, ein wenig Licht ins Dunkel dieses bislang kaum erforschten Phänomens zu bringen. Damit ist zunächst aber nur ein erster Schritt getan, dem in weiteren Untersuchungen noch zahlreiche andere folgen sollten.

6. Literatur- und Quellenverzeichnis

6.1. Literaturverzeichnis

- ALLEN, Ann Taylor: „Feminism, Venereal Diseases, and the State in Germany, 1890-1918“, in: *Journal of the History of Sexuality* 4/1 (1993), S. 27–50.
- ANGENENDT, Arnold: *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster: Aschendorff 2015.
- ANGERMULLER, Johannes: „Diskursforschung als Theorie und Analyse. Umriss eines interdisziplinären und internationalen Feldes“, in: ANGERMULLER, Johannes (Hrsg.): *Diskursforschung. Ein Interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien, Kontroversen*, Bielefeld: Transcript 2014, S. 16–36.
- ARIÈS, Philippe: „Liebe in der Ehe“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1984, S. 165–175.
- ARIÈS, Philippe: „Paulus und das Fleisch“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1984, S. 51–54.
- ARNI, Caroline: *Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2004.
- AVRAHAM, Doron: „The Limits of Social Transformation: The Discussion of the Legal Status of Women in Germany, 1848-1871“, in: GOTTSCHALK, Karin (Hrsg.): *Gender Difference in European Legal Cultures. Historical Perspectives*, Stuttgart: Franz Steiner 2013, S. 197–207.
- BAILEY, Joanne: „Family Relationships“, in: FOYSTER, Elizabeth und James MARTEN (Hrsg.): *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Enlightenment*, Bd. 4, Oxford/New York: Berg 2010, S. 15–31.
- BALLAIGUE, Christina DE: „Faith and Religion“, in: HEYWOOD, Colin (Hrsg.): *A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire*, Bd. 5, Oxford/New York: Berg 2010, S. 149–166.
- BECCALOSSO, Chiara und Ivan CROZIER: „Introduction: The Cultural History of Sexuality in the Nineteenth Century“, in: BECCALOSSO, Chiara und Ivan CROZIER (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Age of Empire*, Oxford/New York: Berg 2011, S. 1–25.
- BIHLMAYER, Karl: *Kirchengeschichte*, Bd. 3, 19., unveränd. Aufl., Paderborn: Schöningh 1987.
- BLASCHKE, Olaf: „Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75.
- BOCK, Gisela: *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München: Beck 2000.
- BORUTTA, Manuel: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- BORUTTA, Manuel: „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376.
- BRÄUER, Siegfried und Heiner LÜCK: „Zensur“, in: MÜLLER, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin/New York: de Gruyter 2004, S. 633–644.
- BROWNSON, James V.: *Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2013.
- BUNZL, Matti: „Desiderata for a History of Austrian Sexualities“, in: *Austrian History Yearbook* 38 (2007), S. 48–57.
- BUSCH, Norbert: „Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische*

- Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1995, S. 203–219.
- CLARK, Christopher: „The New Catholicism and the European culture wars“, in: CLARK, Christopher und Wolfram KAISER (Hrsg.): *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 11–46.
- COOK, Hera: „Demography“, in: COCKS, H. G. und Matt HOULBROOK (Hrsg.): *Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2006, S. 19–40.
- COONTZ, Stephanie: *Marriage, a history: From obedience to intimacy or how love conquered marriage*, New York u.a.: Viking 2005.
- DAVIDSON, N. S.: „Sex, Religion, and the Law: Disciplining Desire“, in: TALVACCHIA, Bette und Julie PEAKMAN (Hrsg.): *A Cultural History of Sexuality in the Renaissance*, Bd. 3, Oxford/New York: Berg 2011, S. 95–111.
- DAVIDSON, Roger und Lutz D. H. SAUERTEIG: „Law, Medicine and Morality: A Comparative View of Twentieth-Century Sexually Transmitted Disease Control“, in: WOODWARD, John und Robert JÜTTE (Hrsg.): *Coping with Sickness. Medicine, Law and Human Rights - Historical Perspectives*, Bd. 3, Sheffield: European Association for the History of Medicine and Health Publications 2000 (History of Medicine, Health and Disease Series), S. 127–147.
- DAWSON, Ruth: „Lights Out! Lights Out!‘ Women and the Enlightenment“, in: GRAY, Marion W. und Ulrike GLEIXNER (Hrsg.): *Gender in Transition. Discourse and Practice in German-Speaking Europe, 1750-1830*, Ann Arbor/Michigan: University of Michigan Press 2006, S. 218–245.
- DEMEL, Sabine: „Jungfrau und Mutter. Maria und ihre Auswirkungen auf das Frauenbild (in) der katholischen Kirche“, in: KROPFENBERG, Inge und Martin LÖHNIG (Hrsg.): *Fragmentierte Familien. Brechungen einer sozialen Form in der Moderne*, Bielefeld: Transcript 2010 (Literalität und Liminalität 15), S. 39–69.
- DENZLER, Georg: *2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust, Sonderausgabe*, München: Seehamer 1997.
- DREHSEN, Volker: „Säkularisierung, Säkularismus“, in: DREHSEN, Volker u. a. (Hrsg.): *Wörterbuch des Christentums*, Zürich: Gütersloher Verlags-Haus Mohn 1988, S. 1108–1109.
- EDER, Franz X.: „Sexual Cultures in Germany and Austria, 1700-2000“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): *Sexual Cultures in Europe. National Histories*, Manchester: Manchester University Press 1999, S. 138–172.
- EDER, Franz X.: „Historische Diskurse und ihre Analyse - eine Einleitung“, in: EDER, Franz X. (Hrsg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 9–23.
- EDER, Franz X.: *Kultur der Begierde: eine Geschichte der Sexualität*, 2. erw. Aufl., München: Beck 2009.
- FAIRCLOUGH, Norman: *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press 1992.
- FARKAS, Reinhard: „Johannes Ude und die Amtskirche: Chronologie und Analyse eines Konflikts“, in: *Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs* 47 (1997), S. 253–276.
- FITSCHEN, Klaus: *Der Katholizismus von 1648 bis 1870*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997 (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/8, hrsg. v. Ulrich GÄBLER, Gert HAENDLER und Joachim ROGGE).
- FLANDRIN, Jean-Louis: *Familien: Soziologie, Ökonomie, Sexualität*, Frankfurt am Main/Wien: Ullstein 1978.
- FLANDRIN, Jean-Louis: „Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.):

- Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1984, S. 147–164.
- FOUCAULT, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- FOUCAULT, Michel: „Der Kampf um die Keuschheit“, in: ARIÈS, Philippe und André BÉJIN (Hrsg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer 1984, S. 25–39.
- FOUCAULT, Michel: Sexualität und Wahrheit. 1. Der Wille zum Wissen, 18. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.
- FREVERT, Ute: „Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert“, in: FREVERT, Ute (Hrsg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 17–48.
- FÜSSEL, Marian und Tim NEU: „Diskursforschung in der Geschichtswissenschaft“, in: ANGERMULLER, Johannes (Hrsg.): Diskursforschung. Ein Interdisziplinäres Handbuch. Band 1: Theorien, Methodologien, Kontroversen, Bielefeld: Transcript 2014, S. 145–161.
- GATZ, Erwin: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. 3. 1900–1919, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1985 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 39).
- GERHARD, Ute: Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789, München: Beck 2009.
- GESTRICH, Andreas, Jens-Uwe KRAUSE und Michael MITTERAUER: Geschichte der Familie, Stuttgart: Kröner 2003.
- GIAMI, Alain: „Sex, Medicine, and Disease“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): A Cultural History of Sexuality in the Modern Age, Oxford/New York: Berg 2011, S. 127–148.
- GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud: „Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1995 (Konfession und Gesellschaft 7), S. 9–21.
- GRAY, Marion W.: Productive Men, Reproductive women. The Agrarian Household and the Emergence of Separate Spheres during the German Enlightenment, New York/Oxford: Berghahn 2000.
- GRAY, Marion W.: „Enlightenment Vocabulary and Female Difference. Two Women Writer’s Search for Inclusive Language“, in: GRAY, Marion W. und Ulrike GLEIXNER (Hrsg.): Gender in Transition. Discourse and Practice in German-Speaking Europe, 1750-1830, Ann Arbor/Michigan: University of Michigan Press 2006, S. 246–261.
- HABERMAS, Rebecca: „Bürgerliche Kleinfamilie - Liebesheirat“, in: DÜLMEN, Richard VAN (Hrsg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2001, S. 287–309.
- HABERMAS, Rebekka: „Master and Subject, or Inequality as Felicitous Opportunity. Gender Relations of the Nineteenth-Century Middle Class“, in: GLEIXNER, Ulrike und Marion W. GRAY (Hrsg.): Gender in Transition. Discourse and Practice in German-Speaking Europe, 1750-1830, Ann Arbor/Michigan: University of Michigan Press 2006, S. 114–133.
- HASLINGER, Peter: „Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte“, in: EDER, Franz X. (Hrsg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 27–50.

- HAUSEN, Karin: „Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere‘ - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben“, in: CONZE, Werner (Hrsg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart: Ernst Klett 1976 (Industrielle Welt 21), S. 363–393.
- HAUSEN, Karin: „Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschaftspolitische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen“, in: HAUSEN, Karin und Heide WUNDER (Hrsg.): Frauengeschichte - Geschlechtergeschichte, Frankfurt/New York: Campus 1992 (Geschichte und Geschlechter 1), S. 81–88.
- HAUSEN, Karin: „Der Aufsatz über die ‚Geschlechtscharaktere‘ und seine Rezeption. Eine Spätlesung nach dreißig Jahren“, Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte, Bd. 202, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft), S. 83–105.
- HEINEMANN, Heribert: „Zensur (Kirchenrechtlich)“, in: KASPER, Walter (Hrsg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 2001, S. 1428.
- HEKMA, Gert: „Introduction“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): A Cultural History of Sexuality in the Modern Age, Oxford/New York: Berg 2011, S. 1–26.
- HERZOG, Dagmar: Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History, Bd. 45, Cambridge: Cambridge University Press 2011 (New Approaches to European History).
- HONEGGER, Claudia: „Weiblichkeit als Kulturform“. Zur Codierung der Geschlechter in der Moderne“, in: HALLER, Max (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, Frankfurt/New York: Campus 1989, S. 142–155.
- HORST, Ulrich: „Das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854)“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg: Pustet 1998, S. 95–114.
- HULL, Isabel V.: „Sexualität und bürgerliche Gesellschaft“, in: FREVERT, Ute (Hrsg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 49–66.
- HUNTER, David G.: „Sexuality, marriage and the family“, in: CASIDAY, Augustine (Hrsg.): The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600, Bd. 2, Cambridge: Cambridge University Press 2007, S. 585–600.
- JÄGER, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, 6., vollständig überarb. Aufl., Münster: Unrast 2012.
- JÄGER, Siegfried und Jens ZIMMERMANN (Hrsg.): Lexikon Kritische Diskursanalyse, Münster: Unrast 2010.
- JANSSEN, Marie-Louise: „Prostitution“, in: HEKMA, Gert (Hrsg.): A Cultural History of Sexuality in the Modern Age, Oxford/New York: Berg 2011, S. 177–202.
- JEDIN, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart. Erster Halbband: Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, Bd. VI/1, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985.
- JEDIN, Hubert (Hrsg.): Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878-1914), Bd. VI/2, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985.
- KALLER, Gerhard: „Rieder, Karl Joseph“, in: BAUTZ, Traugott und Friedrich Wilhelm BAUTZ (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 8, Herzberg: Verlag Traugott Bautz 1994, S. 306–307.
- KÜHL, Stefan: Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert, 2. aktual. Aufl., Frankfurt/New York: Campus 2014.

- LAWRENCE, Raymond J.: Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze zur Befreiung, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010.
- LILL, Rudolf: „Der Ultramontanismus. Die Ausrichtung der gesamten Kirche auf den Papst“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg: Pustet 1998, S. 76–94.
- MAASEN, Sabine: Genealogie der Unmoral. Zur Theurapeutisierung sexueller Selbst, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- MARTEN, James: „Family Relationships“, in: HEYWOOD, Colin und Elizabeth FOYSTER (Hrsg.): A Cultural History of Childhood and Family in the Age of Empire, Bd. 5, Oxford/New York: Berg 2010, S. 19–38.
- MARTSCHUKAT, Jürgen und Olaf STIEGLITZ: „Es ist ein Junge!“, Einführung in die Geschichte der Männlichkeiten in der Neuzeit, Tübingen: Edition Diskord 2005.
- MAYNES, Mary Jo: „Class Cultures and Images of Proper Family Life“, in: KERTZER, David I. (Hrsg.): The History of the European Family. Family Life in the long Nineteenth Century: 1789-1913, New Haven/Connecticut: Yale University Press 2002, S. 195–226.
- MAYNES, Mary Jo: „Family“, The Oxford Encyclopedia of Women in World History, Bd. 2, New York/Oxford: Oxford University Press 2008, S. 233–248.
- MCEWEN, Britta: „Purity Redefined. Catholic Attitudes Towards Children's Sex Education in Austria, 1920-36“, in: SAUERTEIG, Lutz D. H. und Roger DAVIDSON (Hrsg.): Shaping Sexual Knowledge. A Cultural History of Sex Education in Twentieth Century Europe, London/New York: Routledge 2009, S. 161–175.
- MCEWEN, Britta: Sexual Knowledge. Feeling, Fact, and Social Reform in Vienna 1900-1934, Bd. 13, New York/Oxford: Berghahn 2012 (Austrian Studies, hrsg. v. Gary B. COHEN).
- MCLEOD, Hugh: „Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert“, in: FREVERT, Ute (Hrsg.): Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Bd. 77, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77), S. 134–156.
- MERGEL, Thomas: „Die subtile Macht der Liebe: Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholischen rheinischen Bürgerfamilien 1830-1910“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1995 (Konfession und Gesellschaft 7), S. 22–47.
- METZLER, Irina: „Sex, Religion, and the Law“, in: EVANS, Ruth und Julie PEAKMAN (Hrsg.): A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages, Bd. 2, Oxford/New York: Berg 2011, S. 101–118.
- MOSER, Ulrike: „Gender Roles“, in: MUMM, Susan (Hrsg.): The Greenwood Encyclopedia of Love, Courtship and Sexuality through History. The Nineteenth Century, Bd. 5, Westport: Greenwood 2008, S. 92–93.
- O. A.: „*imprimatur*“, in: LIVINGSTONE, Elizabeth A. (Hrsg.): *The concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, überarb. 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2006, S. 291
- O. A.: „Ude, Johannes“, in: MOELLER, Bernd und Bruno JAHN (Hrsg.): Deutsche biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen, Bd. 2, München: K. G. Saur 2005, S. 1351.
- OOSTERHUIS, Harry: „Medical Science and the Modernisation of Sexuality“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): Sexual Cultures in Europe. National Histories, Manchester: Manchester University Press 1999, S. 221–241.
- OPITZ, Claudia: Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte, Tübingen: Edition Diskord 2005.
- OPITZ, Claudia: Geschlechtergeschichte, Frankfurt am Main: Campus 2010.
- PINSKER, Anton: „Lerch P. Wenzel“, in: ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTER DER LEITUNG VON LEO SANTIFALLER, BEARB. VON EVA OBERMAYER-MARNACH

- (Hrsg.): Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950, Bd. 5, Wien: Verlag der ÖAW 1972, S. 152.
- POLLACK, Detlef: „Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), S. 482–522.
- PURDY, Elizabeth: „Gender Roles“, in: SMITH, Merrill D. (Hrsg.): *The Greenwood Encyclopedia of Love, Courtship and Sexuality through History. The Colonial and Revolutionary Age*, Bd. 4, Westport: Greenwood 2008, S. 88–90.
- PUTZ, Christa: *Verordnete Lust. Sexualmedizin, Psychoanalyse und die „Krise der Ehe“, 1870-1930*, Bielefeld: Transcript 2011 (1800/2000. Kulturgeschichten der Moderne 3).
- RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität von Jesus bis Benedikt XVI.*, 5. erw. und aktual. Neuausg., München: Heyne 2012.
- RITTER, Johannes und Hubert BOUR: „Imprimatur“, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1996, S. 441.
- ROBB, George: „Marriage and Reproduction“, in: COCKS, H. G. und Matt HOULBROOK (Hrsg.): *Palgrave Advances in the Modern History of Sexuality*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2006, S. 87–108.
- SALZMANN, Todd A.: *Sexual Ethics: a theological introduction*, Washington, DC: Georgetown University Press 2012.
- SAUERTEIG, Lutz D. H.: *Krankheit, Sexualität, Gesellschaft. Geschlechtskrankheiten und Gesundheitspolitik in Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Bd. 12, Stuttgart: Steiner 1999 (Medizin, Gesellschaft und Geschichte).
- SAUERTEIG, Lutz D. H.: „Sex, Medicine and Morality during the First World War“, in: COOTER, Roger, Mark HARRISON und Steve STURDY (Hrsg.): *War, Medicine and Modernity*, Stroud: Sutton 1999, S. 167–188.
- SAURER, Edith: „Bewahrerinnen der Zucht und der Sittlichkeit‘ Gebetbücher für Frauen - Frauen in Gebetbüchern“, in: *L’Homme* 1 (1990), S. 37–58.
- SAURER, Edith: „Versprechen und Gebote. Gebetbücher für Frauen, insbesondere im frühen 19. Jahrhundert. Beispiele aus Österreich“, in: BÖDEKER, Hans Erich, Gerald CHAIX und Patrice VEIT (Hrsg.): *Le livre religieux et ses pratiques. Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 101), S. 335–358.
- SCHATZ, Klaus: „Das Erste Vatikanum“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet 1998, S. 140–162.
- SCHLÖGL, Rudolf: „Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800“, in: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hrsg.): *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1995, S. 13–50.
- SCHMIDT-HÄUER, Julia: *Menschenrechte - Männerrechte - Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem*, Bd. 6, Hamburg: LIT 2000 (Geschlecht - Kultur - Gesellschaft).
- SCHMITT, Albert: *Die katholische Ehe und die christliche Familie. Die Grundelemente der*
- SCHNEIDER, Bernhard: „Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), S. 123–147.
- SCHÖSSLER, Franziska: *Einführung in die Gender Studies*, Berlin: Akademie Verlag 2008.
- SCHWEDT, Hermann: „Zensur“, in: KASPER, Walter (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 2001, S. 1425–1427.

- SIEDER, Reinhard: Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- SIEDER, Reinhard: „Ehe, Fortpflanzung und Sexualität“, in: MITTERAUER, Michael und Reinhard SIEDER: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, 4. Aufl., München: Beck 1991 (Beck'sche Reihe 158), S. 149–169.
- SMITH, Merrill D.: „Sex, Religion and the Law“, in: PEAKMAN, Julie (Hrsg.): A Cultural History of Sexuality in the Enlightenment, Bd. 4, Oxford/New York: Berg 2011, S. 107–132.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela: „Zu Gehalt und Relevanz der These von der ‚Feminisierung der Religion‘ im 19. Jahrhundert: Beobachtungen an Fallbeispielen aus dem Bistum (Graz-)Seckau“, in: EDER, Sigrid und Irmtraud FISCHER (Hrsg.): „...männlich und weiblich schuf er sie...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, Innsbruck/Wien: Tyrolia 2009 (Theologie im kulturellen Dialog 16), S. 44–59.
- SZRETER, Simon: „Falling Fertilities and changing Sexualities in Europe since c. 1850: A comparative Survey of National Demographic Patterns“, in: EDER, Franz X., Lesley HALL und Gert HEKMA (Hrsg.): Sexual Cultures in Europe. Themes in Sexuality, Manchester: Manchester University Press 1999, S. 159–194.
- TIMM, Annette F. und Joshua A. SANBORN: Gender, Sex and the Shaping of Modern Europe. A History from the French Revolution to the Present Day, Oxford/New York: Berg 2007.
- ÜBEREGGER, Oswald: „Krieg als sexuelle Zäsur? Sexualmoral und Geschlechterstereotypen im kriegsgesellschaftlichen Diskurs über die Geschlechtskrankheiten. Kulturgeschichtliche Annäherungen“, in: KUPRIAN, Hermann J. W. und Oswald ÜBEREGGER (Hrsg.): Der Erste Weltkrieg im Alpenraum. Erfahrung, Deutung, Erinnerung, Bd. 23, Innsbruck: Wagner 2006 (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs), S. 351–366.
- VOGEL, Ulrike: Meilensteine der Frauen- und Geschlechterforschung. Originaltexte mit Erläuterungen zur Entwicklung in der Bundesrepublik, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2007.
- WOLF, Hubert: „Der ‚Syllabus errorum‘ (1864) oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?“, in: WEITLAUFF, Manfred (Hrsg.): Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg: Pustet 1998, S. 115–139.
- ZABEL, Hermann, Werner CONZE und Hans-Wolfgang STRÄTZ: „Säkularisation, Säkularisierung“, in: BRUNNER, Otto, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta 1984, S. 789–829.
- ZIEMANN, Benjamin: „Säkularisierung, Konfessionalisierung, Organisationsbildung. Dimensionen der Sozialgeschichte der Religion im langen 19. Jahrhundert“, in: Archiv für Sozialgeschichte 47 (2007), S. 485–508.
- ZIEMANN, Benjamin: Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main: Campus 2009 (Historische Einführungen 6).

6.2. Quellenverzeichnis

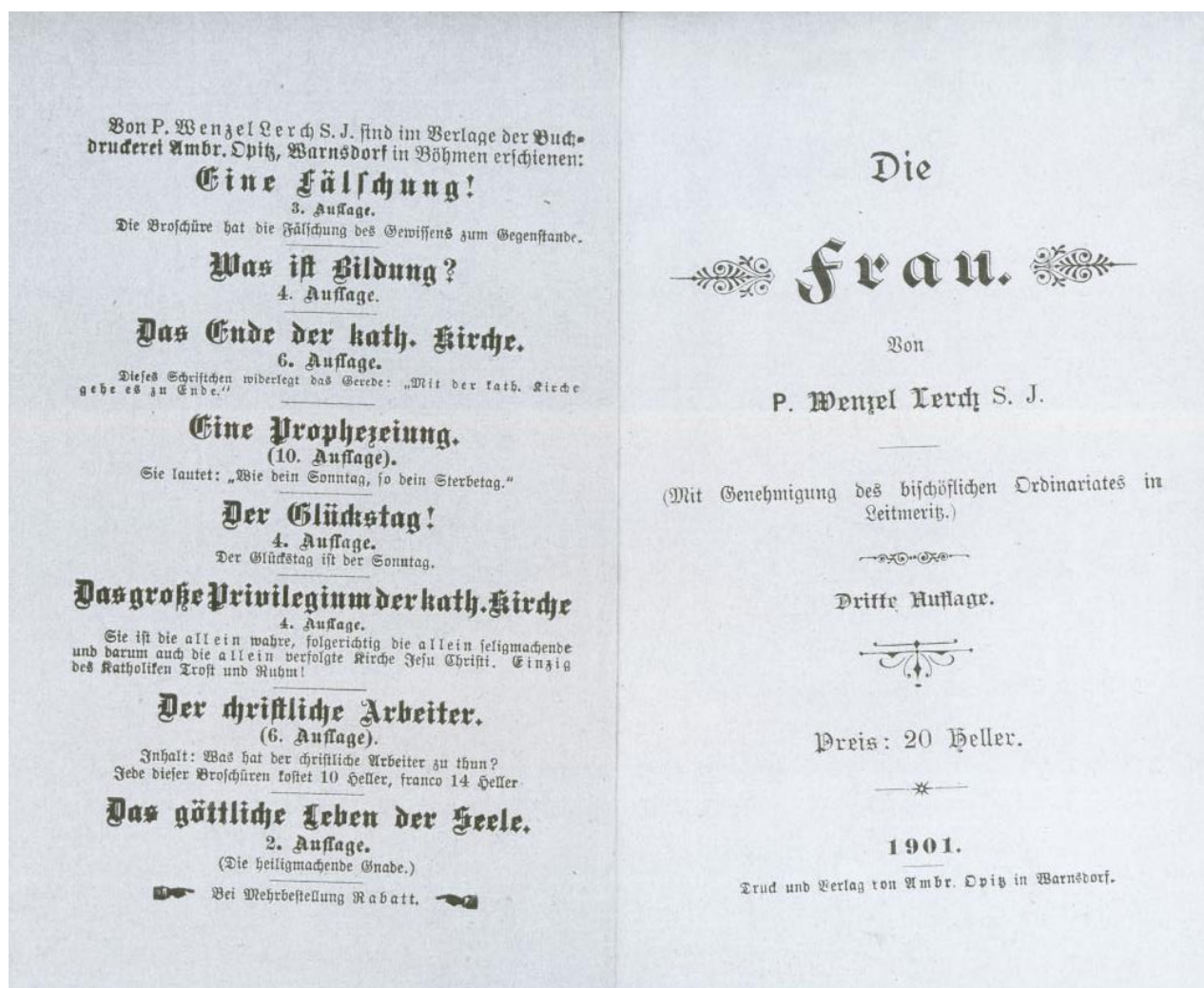
- BERTRAM, Adolph: Reverentia Puero! Katholische Erwägungen zu Fragen der Sexualpädagogik, Freiburg im Breisgau: Herder 1929.
- BOBELKA, Franz X.: Brautunterricht, Graz/Wien: Styria 1921.
- DONIN, Ludwig: Virginitas oder die christliche Jungfräulichkeit durch Lehre und That dargestellt, 4. Aufl., Wien: A. Keiß & P. Horn 1877.
- ERNST, E.: Elternpflicht. Beiträge zur Frage der Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit, 3., erw. Aufl., Kevelaer: Butzon und Bercker 1906.
- GATTERER, Michael: Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben, Innsbruck: Felician Rauch 1927.

- GLÖCKL, Leopold: Braut-Unterricht. Nach bewährten Autoren bearbeitet und mit Bewilligung des bischöflichen Ordinariates St. Pölten, 2., verb. Aufl., Sankt Pölten: Pressvereinsdruckerei 1899.
- HELLWEGER, Ferdinand: Die Lilie oder die Vorzüge, Gefahren und Bewahrungsmittel der Unschuld. Ein kath. Lehr- und Gebetbuch besonders für die reifere Jugend nützlich allen Freunden Gottes und ihres Heiles, 3. Aufl., Brixen: Weger 1890.
- HESSENBACH, Anton: Sind wir machtlos gegen diesen Völkermord? Eine nationale Frage an die Völker deutscher Sprache, eine Gewissensfrage an die Brautleute und Eheleute!, Augsburg: Huttler 1915.
- HEYRET, Marie: Katholisches Missionsbüchlein für Eheleute. Andenken an die hl. Mission oder als Vorbereitung auf dieselbe. Zugleich ein Gebetbuch und eine Anleitung zur Generalbeichte, Winterberg/Wien/New York: J. Steinbrener 1900.
- KELLER, Adam: Geburtenrückgang und katholische Seelsorge in Brautunterricht, Beichtstuhl, Predigt und privater priesterlicher Tätigkeit, Paderborn: Schöningh 1917 (Seelsorger-Praxis. Sammlung praktischer Taschenbücher für den katholischen Klerus 26).
- KÖNN, Joseph: Auf dem Wege zur Ehe. Eine Vorbereitung für die reifere Mädchenwelt, 2. u. 3., vermehrte u. verb. Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder 1922 (Hirt und Herde 7/8).
- LERCH, Wenzel: Der Jüngling. Vier Leitsterne durch das Leben, Warnsdorf: Opitz 1908.
- LERCH, Wenzel: Die Frau, 3. Aufl., Warnsdorf: Opitz 1901.
- LERCH, Wenzel: Die Jungfrau, 7. Aufl., Warnsdorf: Opitz 1901.
- MERSMANN, F.: Der Jungfrau Tugendpiegel. Lesungen für jeden Tag des Monats, Freiburg im Breisgau: Herder 1906.
- O. A.: „Merk- und Mahnworte an die christlichen Eheleute. Zugleich Erinnerung an die Osterbeichte (Mission, Exerzitien)“, Katholischer Preßverein zu Linz 1917.
- OESER, Anton: Katholisches Eheglück. Eine Ermahnung an Brautleute, Warnsdorf: Opitz ohne Jahr.
- PIUS XI.: Die Enzykliken des Heiligen Vaters Pius XI. Casti Connubii und Divini Illius Magistri über Ehe und Erziehung: authentische deutsche Übersetzung, Innsbruck: Tyrolia 1936.
- PRATTES, Markus: Die christliche Jungfrau. Ein Unterrichts- und Erbauungsbuch für christliche Jungfrauen, 2. vermehrte Aufl., Wien: A. Keiß & P. Horn 1879.
- RIEDER, Carl: Brautunterricht. Eine praktische Anleitung für den Seelsorgeklerus, zweite und dritte vermehrte Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder & Co. 1929.
- SCHMITT, Albert: Die katholische Ehe und die christliche Familie. Die Grundelemente der Kultur, Innsbruck: Tyrolia 1921.
- SCHMITZ, Peter: Am reinen Quell des Lebens. Eine Anleitung zur geschlechtlichen Aufklärung der Kinder für die christlichen Mütter, Mödling: Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel 1932.
- SCHMITZ, Peter: Bursch und Mädel in Gottes Hand. Ein seelsorglicher und pädagogischer Beitrag zum Geschlechterproblem, 2. Aufl., Innsbruck/Wien: Tyrolia 1937.
- STEINDLBERGER, Ulrich: Die Ehe. Ein katechetischer Unterricht für Brautleute, 3. verb. Aufl., Linz/München: Katholischer Preßverein zu Linz 1921.
- UDE, Johann: Prostitution, Geschlechtskrankheiten und deren Bekämpfung, 4. Aufl., Graz: Österreichische Völkerwacht 1920.
- VATER, Franz: Ein seelsorglicher Unterricht für Brautleute, Warnsdorf: Opitz 1916.
- ZWERGER, Johannes: Die schönste Tugend und das häßlichste Laster, 2. verb. Aufl., Graz: Selbstverlag des kathol. Preßvereins 1876.

7. Anhang

Zur besseren Nachvollziehbarkeit der Analyse sind nachfolgend Auszüge aus zwei der analysierten Diskursfragmente reproduziert.

LERCH, Wenzel: Die Frau, 3. Aufl., Warnsdorf: Opitz 1901. *Titelblatt sowie die Seiten 12-19.*



Nothwendigkeit eine Tugend zu machen, vor allem die Tugend der Geduld. Denn diese ist es, welche allmählig jede Wunde heilt und am Ende alles ausgleicht. „In eurer Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen.“ (Luc. 21, 19.)

Übrigens, wer heiraten will, kann nur einen Menschen heiraten. Menschen aber sind Menschen. Deshalb sind auch die Männer keine Engel; aber auch die Frauen sind keine Engel. Im Brautstande sollte man es zuweilen meinen; aber im Ehestande fallen beiden häufig die Flügel aus.

Beide also müssen mit einander Geduld haben: Der Mann mit den Fehlern der Frau und die Frau mit den Fehlern des Mannes; denn jeder Mensch hat seine Schwächen. „Zieheth denn an als Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte herzinniges Erbarmen, Milde, Demuth; Bescheidenheit, Geduld . . .“ (Coloss. 3, 12.)

Also Geduld! Geduld! Geduld! — Schweigen! Leiden! Lieben!

Für gewöhnlich sind es nur Kleinigkeiten, welche verletzen.

Ein unbedachtames Wort ist bei schlechter Laune dem Gatten entschlüpft; aber sie nimmt es übel auf und beginnt ein langes troßiges

Schweigen, das ihn in Verzweiflung bringen kann. Ein kleines Mißverständnis ist eingetreten; aber es läßt beide einander nicht mehr verstehen. Es ist nur ein Übersehen; aber es läßt sie einander nicht mehr ansehen. Der Kopf wurde einen Augenblick zu hoch getragen; aber das macht, daß er großend jetzt sich senkt.

Im ersten Augenblicke hast du, christliche Frau, das Wort, das Nein, den Blick, das Übersehen nicht hoch angeschlagen. Aber da hast du es gemacht wie die Henne, die sich über die Eier setzt; du hast angefangen, darüber zu brüten d. i. nachzugrübeln, und die Leidenschaft lieh dir Pinselfarbe. „Wie ich doch solchen Menschen heiraten konnte! Der schändliche Heuchler! Im Brautstande hat er so schön gethan und jetzt! Wer hätte das geahnt! . . .“ Das Herz ist in Brand gesteckt. Noch eine Kleinigkeit, und der Mund wirft die Funken aus: du schreiest und lärmst im Hause und bei den Verwandten herum, was für ein schlechter Mensch dein Mann sei; du unterschiebst ihm Absichten, die ihm im Traume nicht eingefallen; du beschuldigst ihn der schlimmsten Dinge. Dadurch entfremdest du aber nicht bloß sein Herz, sondern machst dich auch lächerlich. Eine Mücke hat dich gestochen, und du klagst: ein Elefant habe dich getreten.

Also Kleinigkeiten sind es, welche verletzen; aber werden sie nicht beachtet, so entsteht ein langer Hauskrieg. Nur einige leichte Wölkchen sind es, welche den Gehimmel trüben; aber werden sie nicht schnell verschucht, so zieht sich ein Hausgewitter zusammen, bis endlich nach einer langen unheimlichen Ruhe das Donnerwetter losbricht. Allerdings verzieht es sich wieder; aber die Luft ist abgekühlt: die eheliche Liebe hat sich erkältet.

Steht also das Herz durch die Kleinigkeit eines Streichhölzchens in Feuer und Flammen, so mußt du schnell löschen — durch Eingestehen der eigenen Schuld, wenigstens der Mitschuld: „Mein Gott, er war schlecht aufgelegt; er hat einen Verdruss gehabt; er hat mich ja nicht beleidigen wollen! Wenn er so, wie ich, wehleidig und empfindlich wäre! Ich hätte ihm freundlich entgegenkommen sollen! Besser, ich hätte geschwiegen!“

Dieses Entschuldigen, diese mitleidige, erbarmungsvolle Liebe wird dir leichter werden, wenn du dich bald zum Gebete wendest z. B. immer wieder betest: „Jesus, sanftmüthig vom Herzen, mache mein Herz dem deinigen gleich!“ Du wirst Kraft erlangen, dich zu überwinden, so daß du deinem Manne sogar eine Gefälligkeit erweisen kannst und noch an demselben Tage nach dem Rathe des Apostels: „Die Sonne

gehe über eurem Zorne nicht unter“ (Ephes. 4, 26.), und wenn es auch schon das siebenundsechzigste Mal wäre, daß du verzeihen müßtest. (Siehe Matth. 18, 22.)

Geradezu eine Meilen- eine wahre Engelseguld muß aber die Frau haben, wenn der Mann sein Heim im Wirthshause hat, ein Trunkenbold und Verschwender ist.

Aber, erforsche dein Gewissen und frage dich: „Bin ich nicht selber an seinem Gasthausstigen und Nachtschwärmen schuld? Verleide ich ihn nicht das Haus? Und habe ich ihn denn heiraten müssen? Bin ich nicht gewarnt worden? Aber nein! gerade er mußte es sein. Ich hoffte, ich werde ihn herrichten. Wie habe ich mich getäuscht! Und, o Gott, unsere Jugendsünden! Ja, ja, ich habe das alles verdient! Ich will gerne schweigen und leiden.“

Und das allein kann helfen. Einmal klagte eine Frau einem P. Missionär, sie müsse sich scheiden lassen; mit ihrem Manne, der sie sogar mißhandle, könne sie nicht länger leben. „Thun Sie das nicht,“ bat der Priester; „denn dann ist der Mann verloren. Und was fangen Sie mit den Kindern an? Suchen Sie, ihn zu retten! Beten Sie! Schweigen Sie!“

Nach anderthalb Jahren kam dieselbe Frau mit dem P. Missionär wieder zusammen und erzählte voll Freude: „Denken Sie sich, mein

Und der Mann, sie still beobachtend, schätzte sie täglich mehr. Er fühlt sich glücklich, daß sie ihn so gut verstehe und seine Eigenheiten so geduldig ertrage: „Meine Frau versteht mich doch!“ Er preist die Stunde, in welcher sie Gott zusammengeführt und thut am Ende, was sie will, so daß eigentlich sie es ist, welche im Hause herrscht — durch ihr Schweigen, Leiden und Lieben.

Die hl. Monica hatte einen Mann, der mancher Leidenschaft zügellos ergeben war. Unföhlliches mußte sie an seiner Seite leiden. Aber sie hat gelitten, geduldet, geschwiegen, geliebt und gebetet und ihn auf diese Weise mit Gottes Hilfe schließlich zu einem guten Christen gemacht.

Chlotildis war die Gemahlin des Königs Chlodwig. Er war ein Heide. Endlich ließ er sich taufen. Aus allen Theilen des Reiches strömte das Volk mit seinen Fürsten und Herzögen herbei, um der Taufe beizuwohnen. Es war ein feierlicher Augenblick, als er seine Stimme erhob und sagte: „Ihr sehet mich heute am Taufsteine, um Christ zu werden. Wißt ihr, wer mich dazu bewogen hat? — Chlotildis, meine Frau, durch ihr Beten, Dulden und Lieben.“ Und die Geschichte erzählt: König Chlodwig hat Völker besiegt, Königin Chlotildis hat den König Chlodwig besiegt.

Ähnlich siegreich war auch die unbefiegbare Liebe einer heiligen Elisabeth von Portugal, einer heiligen Katharina von Genua und anderer frommer Frauen, von deren Dulden und Schweigen die Heiligenlegende erzählt.

Christliche Frau, du weißt es ja, wie traurig es heutzutage mit vielen Männern bestellt ist: sie besuchen nicht mehr den Gottesdienst, sie empfangen nicht mehr die hl. Sacramente; und so kommt es, daß sie den Glauben allmählig verlieren. Wer soll sie retten? Der Priester? Den fliehen sie. Die Predigt? Diese besuchen sie nicht. Wohl aber lesen sie täglich ihre antichristliche Zeitung. Wer also soll sie retten? Die Frau! Aber wodurch? Durch vieles Predigen? Ach nein! das vertragen die Männer nicht. Wodurch also! Durch Schweigen, Leiden, Lieben und Beten. Nur so wird sie erreichen, daß der Mann sie täglich mehr schätze und liebe und am Ende ihre Wege gehe.

Ein alter, tapferer General, erzählt die „Monika“, eine in Donauwörth bei L. Auer erscheinende ganz ausgezeichnete Zeitschrift für christliche Mütter, war am Abende seines Lebens sehr fromm geworden, so daß er öfter die hl. Sacramente empfing. Eines Tages erlaubte sich einer seiner Freunde die Frage, wie er zu solcher Frömmigkeit gelangt sei. Er erzählte:

2*

Mann ist bekehrt!“ „Wie ist das gekommen?“ „Bald nach der Gnadenzeit fiel er wieder in die alte Gewohnheit, kam betrunken nach Hause und warf die Sachen auf den Boden. Ich hob sie ruhig auf, indem ich zu mir sagte: Bete und schweige! Ich brachte ihm Suppe. Die stieß er weg. Aber ich ließ mich nicht aus der Fassung bringen und bot ihm etwas anderes. Da drohte er mit Schlägen und wurde auch thätlich. Aber mit Gottes Hilfe bewahrte ich auch jetzt die Ruhe und schwieg. Freilich, flossen reichliche Thränen. So gieng es fort viele Tage. Endlich siegte meine Geduld. Eines Morgens, es war beim Frühstück, ergriff er meine Hand, blickte mir tiefbewegt in's Auge und sprach: „Du bist denn doch ein gutes Weib! Ich behandle dich roh und grob, und du bleibst unverdrossen in Beweisen deiner Liebe. Ich verbittere dir das Leben, und du bist bemüht, es mir zu versüßen. Nein, ein Teufel bin ich nicht! Da hast du meine Hand; von heute an wird es anders.“ Und er hat auch Wort gehalten.

Also Schweigen, Leiden, Lieben! Es ist einmal das tägliche Brot vieler Frauen.

Leider! die unherrschte Laune zeigt sich bei mancher schon in der Frühe; sie steht auf, ohne einen guten Morgen zu wünschen; und wenn der Mann sie freundlich grüßt, so folgt

keine Antwort. Die Kinder stoßt sie von sich und zankt sie aus; den Diensthöten geht es nicht viel besser.

Was sie während des Tages befehlt und anordnet, thut sie mürrisch und verdrießlich — kein freundliches Schaffen, kein aufmunternder Blick, kein Wort des Lobes und der Zufriedenheit, keine liebevolle Nachfrage und keine mütterliche Fürsorge. Und wird etwas Ungeschicktes gethan, so schreit sie, als ob das Haus brenne.

Beim Essen geht es unheimlich still zu, oder es wird gezankt und gestritten. Und sogar der stille Abend bringt noch keine Ruhe; schon im Bette, gibt sie noch nicht Frieden; ja, das Licht ist schon ausgelöscht, und sie schweigt noch immer nicht.

Wahrlich, da geht im Hause der Zankteufel um! Und dem Manne ist es nicht zu verargen, wenn er ausruft: „Ich halte es nicht mehr aus!“ Wer könnte auch mit einem solchen Weibe des Lebens froh werden?

Ganz anders aber ist es, wenn die Frau in Liebe das Dulden und Schweigen versteht. Sie hat Ohren, aber hört manches nicht. Sie hat Augen, aber sieht manches nicht. Sie hat ein Herz, aber scheint manches nicht zu fühlen. Daher herrscht im Hause die tiefste Ruhe und der süßeste Friede; — die Frau ist ein Engel der Geduld, der Hausengel.

„Die Frau.“

2

MERSMANN, F.: Der Jungfrau Tugendspiegel. Lesungen für jeden Tag des Monats, Freiburg im Breisgau: Herder 1906. *Titelblatt sowie die Seiten 166-173.*



Phot. Braun, Clément & Cie., Dornach.

Durch deine heilige Jungfrauschaft und unbefleckte
Empfängnis reinige mein Herz und heilige
meine Seele.

Der Jungfrau Tugendspiegel.

Lesungen für jeden Tag des Monats.

Mit einem Anhang
der gebräuchlichsten Gebete.

Nach J. Saglio frei bearbeitet von
F. Mersmann.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Mit einem Titelbild.

447765-A

Freiburg im Breisgau.

Herdersche Verlagsbuchhandlung.
Zweig Niederlassungen in Wien, Straßburg, München
und St. Louis, Mo.

Wenn wir ihm die Arbeit aufopfern, sammeln wir reiche Verdienste; sie gleicht alsdann einem fortgesetzten Gebet. Wenn wir arbeiten, so gibt es weniger Enttäuschungen. Die regelmäßige und gewissenhafte Tätigkeit ordnet das ganze Leben und stimmt uns fröhlich, während die Trägheit nichts wie Unordnung und trübe Gedanken zur Folge hat.

Vorfaß.

Lieber Gott, verzeihe mir alle meine Sünden der Trägheit. Wie oft habe ich nur an meine Bequemlichkeit gedacht, bin vor der Arbeit zurückgeschreckt oder habe jede Anstrengung sorgfältig vermieden! Wie oft habe ich deshalb meine Pflichten nachlässig verrichtet? Verleihe mir deine Gnade, damit ich heute eifrig und treu meine Pflichten erfülle; ich will gleich heute diese oder jene mir unangenehme Arbeit mit besonderem Eifer auszuführen trachten, um dir einen Beweis meines guten Willens zu geben. Amen.

Sechszwanzigster Tag.

Reinheit.

„Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen“ (Mt 5, 8).

Gott fühlt sich zu den reinen Seelen hingezogen, er findet an ihnen sein Wohlgefallen; ihnen offen-

bart er sich gern; zu ihren Gunsten hat er Wunder gewirkt, die er den Mächtigen und Weltweisen verweigerte. Du hast gewiß von heldenhaften und rührenden Handlungen heiliger Jungfrauen gehört, von der Jungfrau von Orleans, und in unsern Tagen von Bernardette in Lourdes, welche schon in ihrer Kinderzeit mit reichen Gnadenschätzen bedacht wurden. Viele von ihnen waren arm, unwissend und aus schlichtem Stande; aber Gott, der nur ihren Glauben, ihre Unschuld und Reinheit sah, ließ jene Worte: „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen“ an ihnen in Erfüllung gehen.

Ist der Gedanke nicht überaus süß, daß die Tugend der heiligen Reinheit uns der innigsten Vereinigung mit Gott würdig macht? Bewahre deshalb deine Reinheit unbefleckt. Fliehe jede gefährliche Gelegenheit. Fliehe schlechte Bücher, schlechte Gesellschaften und Unterhaltungen, gewissenlose Ratgeber, unsittliche Theater und öffentliche Lustbarkeiten, kurzum alles, was dich zu unpassenden Bekanntschaften führen oder was in deinem Geist unreine Gedanken hervorrufen könnte.

Zunächst nimm dich wohl in acht in Bezug auf das, was du liest. Niemals darfst du ein verbotenes Buch, eine schlechte Zeitung lesen. Ver-

schlinge nur nicht jede Schrift, die der Zufall dir zuführt. Welche Lektüre interessiert dich am meisten? Nicht wahr, es sind die Romane? Und in den Zeitungen suchst du oft nach jenen Berichten, die wahrlich nicht für eine Jungfrau geschrieben sind, und die in manchen Blättern in den grellsten Farben geschildert werden. Du sagst, o das schadet mir nichts. Weißt du das so sicher? Bist du davon überzeugt? Wirfst du dem lieben Gott am Tage des Gerichts die gleiche Antwort geben können? Ist nicht schon die Erinnerung an solche Dinge gefährlich; sie bleibt dir und weckt die häßlichen Gedanken stets neu. Durch das Lesen bist du mit Sachen vertraut geworden, die dir besser für immer unbekannt geblieben wären; du hast die kostbare Zeit verschwendet, indem du dich in Gedanken mit Dingen beschäftigt hast, die dich von Gott ablenken, dich an das Schlechte gewöhnen und dich dahin führen, daß du das, was dich früher empörte, für eine natürliche Schwäche hältst. Die erste schlimme Wirkung der schlechten Romane besteht in der falschen Richtung, die sie unserem Gewissen geben. Keine Gesellschaft ist gefährlicher als die der schlechten Bücher; sie sind freche Verführer, die keine Scham kennen, sich von keinem Hindernis zurückhalten lassen und der Seele des Lesers langsam das Gift

einträufeln. Sie sind um so gefährlichere Verführer, weil man bei ihrer Unterhaltung nicht errötet und ganz allein mit sich selbst beschäftigt ist, während man ihrem Gespräche lauscht. Wie ungeduldig erwartet manche Jungfrau die Stunde, in der sie sich mit diesem Lehrer des Lasters in ihr Zimmer zurückziehen kann, um sich dort von ihm ohne andere Zeugen in die Wege des Lasters einweihen zu lassen. Verabscheuenswürdige Gestalten bemächtigen sich da ihrer Phantasie. „Meine arme Seele, eine Wissenschaft hast du dir erworben, aber ein hehrer Schatz ist dir verloren!“ (Abbé Larfeuil.)

Der Teufel sucht nach besten Kräften, die schlechten Bücher zu verbreiten, weil er darin eines der besten Mittel zur Verderbnis der Seelen sieht. Wenn das erste Buch ohne schlechte Folgen bleibt, wer sagt dir, daß das zweite keine Quelle von Versuchungen für dich sein wird? Ist die ungesunde Neugier, die dich reizt, sträfliche Sachen zu lesen, anzusehen oder anzuhören, nicht bereits eine Versuchung? Wenn du einen großen Teil deiner Zeit bei schlechten Büchern verloren, mit schlechten Unterhaltungen oder in einem schlechten Theater verbracht hast, wie kannst du da am Abend beten? Wie wirst du deine frommen Übungen

wieder aufnehmen? Dein eigenes Herz mag dir die Antwort geben.

Halte auf der Straße deine Augen im Zaum; betrachte niemals unanständige Bilder, die manche Händler im Schaustafen ausstellen. Wende deine Augen sofort von allem Anstößigen oder Unanständigen ab. Sei selbst anständig in Haltung und Kleidung. Suche nicht durch auffallende Kleider oder herausfordernde Mienen die Aufmerksamkeit anderer auf dich zu ziehen. Der Heiland hat gesagt: „Wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so hau sie ab und wirf sie von dir; denn es ist besser, daß du mit einer Hand oder einem Fuß in das Himmelreich eingehst, als daß du mit zwei Händen oder zwei Füßen in das höllische Feuer geworfen wirst.“ Konnte er machtvoller gegen die Gefahr der Versuchung warnen? Wer kann sagen, wie weit der unheilvolle Reiz der Versuchung dich führen und welches Leid sie dir bereiten wird? Gar oft steht der gute Name, Ehre, Gesundheit, das irdische und ewige Glück dabei auf dem Spiel. Viele suchen sich durch Keckheit hervorzutun, um ihre Enttäuschungen zu verbergen, und werfen sich dem Unglauben und schlechten Gesellschaften in die Arme, um gleichsam ihre Sünden zu entschuldigen und sich zu betäuben. Diesem Gefühl entspringt

der ungerechte Haß gegen die Religion, die lehrt, daß kein unreiner in das Himmelreich eingehen kann. Wenn diese armen, enttäuschten Seelen sich doch nur des verlorenen Sohnes, Magdalenas, des Schächers am Kreuze und so vieler anderer erinnern wollten, um zu Gott, dem gütigsten Vater, der allzeit den Reumütigen mit offenen Armen empfängt, zurückzukehren!

Die Heilige Schrift sagt: „Wer die Gefahr liebt, kommt darin um.“ Setze dich deshalb niemals der Gefahr aus; laß dich von der Überzeugung durchdringen, daß dein Charakter nicht fest genug ist, um dich kühn der Gefahr auszusetzen. Dein Ruf ist gewiß ein guter, deshalb hüte dich vor gefährlicher Gesellschaft; verkehre nie mit leichtsinnigen, unbedachten Personen, deren Betragen du im stillen tadelst. Warum hast du sie zu Freunden? Warum lauschest du ihren Erzählungen? Hältst du dich für unüberwindlich?

Höre nicht auf häßliche Worte oder leichtfertige Schmeicheleien, die man dir zuflüstert. Sie gleichen dem Gift der Wespe. Nach außen bewahrt der so angebohrte Apfel seine Schönheit, während er innen langsam verfault. Im Verkehr mit Männern kannst du nicht vorsichtig genug sein, besonders wenn deine Stellung dich oft mit ihnen zusammenführt oder

sie mit dir im selben Hause wohnen. Vermeide jede freie Unterhaltung, erlaube niemals irgend welche Familiarität, tausche keine Blicke aus; hüte dich vor lautem Lachen und übermütigem Scherz, kurzum vor allem, das sie zu einer herausfordernden Handlung berechtigen könnte. Wenn eine Versuchung an dich herantritt, dann laß dich nicht auf den Kampf ein, sondern fliehe. Die Flucht ist das einzige Mittel zum Siege.

Hörche niemals freiwillig auf ein unpassendes Gespräch; suche dein Vergnügen keineswegs in Klatschereien, in Skandalgeschichten; zeige auch in deinem Äußern, daß solche Reden nicht nach deinem Geschmade sind. Wenn der Zufall dich zwingt, häßlichen Unterhaltungen beizuwohnen oder unpassende Lieder anzuhören, so suche deinen Geist davon abzulenken; vor allem beteilige dich nicht daran und wiederhole solch garstige Dinge niemals. Hüte dich wohl, jemals etwas zu sagen oder zu tun, dessen du dich vor dem gegenwärtigen Gott schämen müßtest. Was eine reine Seele wider Willen anhört, beschmutzt sie nicht. Die Sonne dringt überall ein, selbst in die ekelhaftesten Höhlen, und doch bewahren die Strahlen ihre vollkommene Reinheit.

Wache über deine Gedanken und deine Einbildungskraft; laß dort nichts eindringen, was nicht

ganz rein ist. Alle lästigen Bilder verschäume sofort; laß deinen Geist niemals freiwillig bei unpassenden Dingen verweilen, denn in Stunden der Einsamkeit und der Versuchung kehrt die Erinnerung daran gewiß zurück; vertraue deinem Gedächtnis nur gute und reine Sachen an.

Die reine Seele ist den Engeln ebenbürtig. „Ein reines Herz“, sagt der hl. Franz von Sales, „gleichet dem Perlmutter, das nur Tropfen vom Himmel aufnehmen kann.“ — Im keuschen Herzen herrscht eine Ruhe, ein Friede, der wahrlich der süßeste Lohn der Tugend ist und welche nur die Unschuld uns bringen kann“ (Abbé Laroche).

Vorrede.

O Gott, Liebhaber reiner Seelen, schaffe in mir ein reines Herz. Stärke meinen Willen, denn ich fühle, daß der Entschluß, den ich heute fassen will, sich auf mein ganzes Leben beziehen muß. Verleihe mir die Kraft, die schlechte Gelegenheit zu fliehen, flöße mir einen lebhaften Abscheu vor dem Bösen ein, gib mir den beharrlichen Willen, der Versuchung standhaft und sofort zu widerstehen. Hilf mir, daß ich allzeit auf die Frage, woran ich denke, mit ruhigem Gewissen und ohne zu erröten eine freimütige Antwort geben kann. Amen.

8. Abstract

Deutsch

Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Sexualitätsdiskurs in katholischen Belehrungsschriften der 1870er bis 1930er Jahre im deutschsprachigen Raum. Basierend auf dem Konzept der Kritischen Diskursanalyse von Norman Fairclough und Siegfried Jäger wurden 26 Texte analysiert. Ziel der Analyse war es, herauszufinden, welches Wissen über Sexualität im Diskurs verbreitet wurde, mit welchen rhetorischen und argumentativen Strategien dies geschah und welche Identifikationsangebote bzw. Subjektpositionen der Diskurs seinen Leserinnen und Lesern nahelegte. Insgesamt konnten vier Diskursstränge identifiziert werden, die den Rahmen für das Sprechen über Sexualität abgaben. Dabei wurden die Themen Jungfräulichkeit, Mutterschaft, Geburtenrückgang, Prostitution, Geschlechtskrankheiten und Sexualeaufklärung behandelt. Sexualität wurde primär als gottgegebenes Mittel zur Fortpflanzung dargestellt, Abweichungen hiervon wurden mit Sündhaftigkeit und Krankheiten in Zusammenhang gebracht. In der Frühphase des Untersuchungszeitraumes wurde Sexualität primär als Phänomen individueller moralischer Lebensgestaltung thematisiert. Mit dem Ausbruch des 1. Weltkrieges wurde Sexualität zunehmend als kollektives Phänomen, welches das Individuum qua seiner Geschlechtlichkeit mit dem Rest der Bevölkerung verbindet, diskutiert. In diesem Zusammenhang begannen die Themen Gesundheit und Krankheit, neben der moralischen Dimension der Sexualität, eine wichtige Rolle zu spielen. Vor allem ab den 1920er Jahren konnte eine Reaktion auf die zunehmende Verwissenschaftlichung des Umgangs mit Sexualität festgestellt werden. Die Analyse zeigte weiters, dass der katholische Sexualitätsdiskurs vor allem weibliche Sexualität thematisierte, während männliche Sexualität kaum explizit behandelt wurde. So wurden Frauen vor allem die Subjekttypen der Jungfrau, die aus religiösen Gründen ihre Sexualität unterdrückt, und der Mutter, die ihre Sexualität im Zeichen der Fortpflanzung auslebt, empfohlen. Müttern wurde überdies eine bevorzugte Rolle in der Sexualeaufklärung zugestanden. Generell arbeitete der Diskurs der Vermittlung der katholischen Sexualmoral und althergebrachter, konservativer Geschlechterrollen zu.

English

The thesis deals with the discourse on sexuality in Roman Catholic instructive writings that were published in German-speaking countries between the 1870s and 1930s. Drawing upon Norman Fairclough's and Siegfried Jäger's concepts of critical discourse analysis, 26 texts have been analyzed. The aim of the analysis was to examine which kind of knowledge on sexual matters was communicated in the discourse, which rhetorical and argumentative strategies have been utilized and which subject positions the discourse advised its readers to adopt. Four strands of discourse were identified that served as a frame to address the topic of sexuality. Important themes were virginity, maternity, falling birth-rates, prostitution, venereal diseases and sex education. Primarily, sexuality was discussed as God-given instrument for procreation. Any deviations from this imperative were associated with sin and disease. In the early stages of the discourse sexuality was discussed as a phenomenon of personal moral conduct. Since the outbreak of the First World War, sexuality was increasingly seen as a collective phenomenon in which the individual was connected with the rest of the population through its sexuality. In this regard, the notions of health and disease became important topics alongside the moral dimension of sexuality. Especially since the 1920s a reaction towards the increasing scientification in debates about sexuality can be seen. Further, the analysis showed that the Catholic discourse on sexuality primarily focused on female sexuality, whereas male sexuality was rarely discussed explicitly. Women were advised to adopt the roles of either the virgin, who fights her sexuality because of religious reasons, or the mother, who lives her sexuality purely for the sake of procreation. Moreover, especially mothers were seen to play a crucial role in sex education. Generally, the discourse assisted in distributing Catholic sexual morality as well as traditional gender roles.