

Humanae Vitae

**von
Norbert Lüdecke**

aus

Christoph Markschies, Hubert Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums,
München 2010, 534-546

Norbert Lüdecke

HUMANAE VITAE

Es geht um alles – das signalisierten die Anfangsworte «*Humanae Vitae*» des letzten Weltrundschreibens (Enzyklika) Papst Pauls VI. (1897–1978) vom 25. Juli 1968. Nach ihnen wird ein solches Dokument zitiert, deshalb werden sie programmatisch gesetzt. Dabei gab der Titel der Enzyklika mit sittlich korrektem Zeugen¹ ein sehr konkretes Thema an, das sich inhaltlich schnell als das absolute Verbot aller Sexualpraktiken erschloss, bei denen die Befruchtung der Frau gezielt unterbunden wird: «Jede Handlung ist verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei als Mittel zum Zweck.» (Nr. 14a) Weil eine solche Handlung ihrer Natur nach der sittlichen Ordnung widerspricht, kann sie niemals erlaubt sein (Nr. 14b) oder für erlaubt erklärt werden (Nr. 18b), sondern ist immer verwerflich (Nr. 16c). Sittlich einwandfrei ist nur die verantwortliche Nutzung der empfängnisfreien Zeiten der Frau (Nr. 16b). Grundlage der Norm ist: Gott hat die Zuneigungs- und Zeugungsbedeutung des ehelichen Aktes unlösbar miteinander verknüpft (Nr. 12a). Gezielte Empfängnisvermeidung durch periodische Enthaltensamkeit während der fruchtbaren Phase des Zyklus der Frau: Ja (Nr. 11; 16b), Empfängnisverhütung durch den Einsatz anderer Methoden: Nein! – ein ausnahmslos geltendes Erfüllungsgebot, es gibt nur Befolgung oder Verstoß.

Der Papst wusste: Es geht um mehr. Er sah mit der inneren Struktur des Geschlechtsaktes, der in die Natur des Mannes und der Frau eingeschrieben ist, Gottes Plan vorliegen (Nr. 10, 11, 13, 20). Dessen verbindliche Auslegung beanspruchte er (Nr. 4, 18), dazu lieh er der Kirche als «Mutter und

Lehrmeisterin aller Völker» (Nr. 19) seine Stimme. Der Plan regelt nicht nur den einzelnen Geschlechtsakt, sondern mit ihm auch das Verständnis der Geschlechter, insbesondere der Frau, von Sexualität, Paar- und Elternbeziehung (Nr. 4, 12), von Gewissen, menschlicher Freiheit (Nr. 20; 22; 25) und Vernunft (Nr. 12).

Zugleich setzte der Papst die hierarchische Struktur der römisch-katholischen Kirche in Szene, indem er die Gläubigen an ihre Pflicht zu aufrichtigem nicht nur äußerem, sondern auch innerlichem Gehorsam dem kirchlichen Lehramt – insbesondere dem des Papstes – gegenüber erinnerte. Lehramtliche Autorität ist nicht auf die inhaltliche Überzeugungskraft der Argumente zu reduzieren. Der besondere Beistand des Heiligen Geistes verleiht ihr formalen Mehrwert (Nr. 28). Gläubige haben jeden öffentlichen Widerspruch zu unterlassen. Offiziös wurde das illustriert mit der Haltung von Kranken gegenüber fachlich von ihnen nicht nachvollziehbaren ärztlichen Vorschriften oder der von «Soldaten des letzten Krieges ..., die Anordnungen ihrer Offiziere aus[führten], ohne die Strategie der großen Führung und die Taktik ihrer unmittelbaren Vorgesetzten zu kennen».² Die Bischöfe, aber auch die Priester und Theologen erinnerte der Papst an ihre Vorbildfunktion (Nr. 28–30). «In freudiger Ergebenheit und Unterwerfung» hätten sie die rechte Sprache zu finden, um die Annahme der kirchlichen Lehre zu gewährleisten. Weder im Beichtstuhl noch in öffentlichen Äußerungen sollte der geringste Zweifel am kirchlichen Standpunkt bleiben.³

«Noch nie haben Wir die Last Unseres Amtes so empfunden wie in diesem Fall»,⁴ bekannte der Papst. Ob er ahnte, dass das, was er am Festtag des heiligen Jakobus des Älteren, des Schutzpatrons der Ärzte und Apotheker, unterschrieb und vier Tage später am Gedenktag der Patronin der Häuslichkeit und der Hausfrauen, Marta, veröffentlichen ließ, nicht nur in die katholische Welt wie ein Meteorit einschlagen und globale Erdstöße auslösen sollte, ist zweifelhaft.

Statt gehorsamer Annahme gab es vielfach Ablehnung. Laien wie Priester sammelten sich zu Protestaktionen oder richteten öffentliche Appelle an die Bischöfe, den Papst umzustimmen. Andere sahen das nur als Befangenheit in der eigenen Unmündigkeit und emanzipierten sich gänzlich von jeder Gewissensausrichtung durch die kirchliche Autorität.⁵ Die durch das Festhalten am ritualisierten Setting aus Sündenreue, Geständniszwang und



Der Pontifikat von Papst Paul VI. (1963–1978), umgangssprachlich «Pillenpaul» genannt, stand unter dem Schatten der Enzyklika «Humanae Vitae».

richterlich konzipierter Absolution mit Fixierung auf das sechste Gebot bereits geschwächte Beichte erhielt durch Beichtverzicht den Todesstoß.⁶

Selbst Bischöfe, die doch vor der Übernahme ihres Amtes dem Papst Treue geschworen hatten und mit denen er sich auch in Sachen Geburtenregelung in Gemeinschaft sah (Nr. 31), versagten die Gefolgschaft. Spektakulär und einsam verantwortet war der Rücktritt des Weihbischofs von Saint Paul und Minneapolis/USA, James Patrick Shannon (1921–2003), am 23. November 1968. Nach seiner pastoralen Erfahrung sei das vorgeschriebene Sexualverhalten von vielen Gläubigen nicht lebbar. Dass Gott es dennoch verlange, könne er nicht glauben.⁷ In der Regel exponierten Bischöfe sich mit Kritik nicht einzeln, sondern verblieben im Schutz des Kollegenkollektivs. Weltweit gaben Bischofskonferenzen Erklärungen zur Enzyklika ab. Es gab die pflichtgemäß Linientreuen und einige Unklare. Immerhin etwa zehn Bischofskonferenzen, nach einer Berechnung 56 Prozent der Diözesanbischöfe repräsentierend,⁸ versuchten, die Forderungen der Enzyklika abzumildern.⁹

Medial wurde aus dem Konzilspapst binnen kurzem der «Pillenpapst». Das Titelblatt des *Time Magazine* vom 22. November 1968 zeigte hinter der Schlagzeile «Rebellion in the Catholic Church» einen nachdenklichen Papst



Mitglieder des Aktionszentrums «Kritischer Katholizismus» wollten auf dem «Ehe-Forum» während des 82. Deutschen Katholikentags in Essen im September 1968 eine kritische Diskussion über «Humanae Vitae» sicherstellen und forderten die Gläubigen auf, Papst Paul VI. wegen seiner Enzyklika das Misstrauen auszusprechen und ihm den Rücktritt nahezu legen. Andere Parolen lauteten «Sündig statt mündig» oder «Gehorsam, aber neurotisch».

Paul VI. vor dem Hintergrund einer einstürzenden goldenen Mauer mit den Symbolen der päpstlichen Machtfülle, der Tiara und den Schlüsseln des Himmelreiches, mit deren Übergabe (Mt 16,18 f.) nach katholischem Selbstverständnis Christus dem Papsttum die Schlüsselgewalt übertragen hat. Es ging um alles, auch um die Kirche.

In Deutschland stehen Essen und Königstein für symptomatische Ereignisse. Essen beherbergte den Katholikentag von 1968. Wer es am 5. September zum Eheforum in die überfüllte Ausstellungshalle geschafft hatte, dem bot sich nicht das seit 1848 gewohnte Bild einer bischofsergebenen Laiengroßveranstaltung, die sich aus Kircheninterna herauszuhalten hatte. Er sah junge Leute, die mit Spruchbändern wie «sich beugen und zeugen» oder «sündig statt mündig»¹⁰ ihren Status als katholische Gläubige angesichts der

päpstlichen «Verkehrsregel» ironisierten. In einer «An den Heiligen Vater Papst Paul VI. über die Deutsche Bischofskonferenz» gerichteten «Resolution» äußerten die Teilnehmenden die «Überzeugung, daß sie der Forderung nach Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Papstes in Fragen der Methoden der Empfängnisverhütung nach Einsicht und Gewissen nicht folgen können. Sie halten es für unbedingt erforderlich, daß eine grundsätzliche Revision der päpstlichen Lehre in diesem Punkt stattfindet».¹¹

In Königstein waren die deutschen Bischöfe eilig vor dem Katholikentag zu einer außerordentlichen Vollversammlung zusammengekommen. Dort verabschiedeten sie das als «Königsteiner Erklärung» berühmt gewordene «Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae*».¹² Den vom Papst für sein ausnahmsloses Verbot unabhängig von Argumenten geforderten aufrichtigen inneren wie äußeren Gehorsam milderten sie interpretatorisch ab zum ernsthaften Bemühen um Aneignung der Lehre. Sie ließen sich so verstehen, als sei nach sorgfältiger Abwägung ausnahmsweise lehrkonform und guten Gewissens die Benutzung etwa von Kondomen erlaubt. Auf dem Essener Katholikentag wurde die Erklärung bejubelt und löste die Erwartung aus, die Bischöfe bemühten sich, den Papst umzustimmen.

Der Papst litt unter «der rastlosen, kritischen, aufsässigen und destruktiven Rebellion so vieler» gegen die kirchliche Autorität: Die Dissidenten «kreuzigen die Kirche».¹³ Wie kann die Kirche ein geeintes Volk sein, wenn eine schismatische Gärung sie in Gruppen teilt, die einer willkürlichen und von Grund auf selbstischen Autonomie anhängen, die sich als christlicher Pluralismus oder Gewissensfreiheit tarnt?¹⁴ Und wurde er nicht tatsächlich auf ureigenem Terrain angegriffen? Hatte sich die Kirche doch seit dem 19. Jahrhundert effektiv mit jenen (konservativen) Kräften verbündet, die das bürgerliche Individuum durch mangelnde soziale Bande (feste Zugehörigkeit und normative Verpflichtung und Disziplin) bedroht sahen, und sich an der Schaffung einer «Semantik des Institutionellen»¹⁵ beteiligt. Damit sollte das Individuum in seiner Disposition völlig entzogenen Ordnungszusammenhängen gehalten und so vor Selbstzerstörung bewahrt werden. Kirche und Familie wurden dabei zu Parade- und Partnerinstitutionen.¹⁶

Die universalkirchliche Autorität formte die Kirche erfolgreich zur Rechtsgestalt der hierokratischen Heilsanstalt.¹⁷ Darin ist der Zugang zu den klerikal verwalteten Heilsgütern an die Wahrung formaler Gehorsams-

demut als solcher und konkreter Glaubens- und Sittengebote gebunden. Die zentrale Gehorsamshaltung wird durch das Drängen zu häufigem Kommunionempfang und Beichten mit seinem Mechanismus aus Sündenangst und befreiender Absolution flankierend gestützt und kontrolliert.

Ähnlich sollte das Institutionelle die bürgerliche Familie schützen. Sie war nicht mehr eine das ganze Haus umfassende Wirtschaftsgemeinschaft, sondern nur noch eine «Sonder- und Nächstzusammengehörigkeit von Eltern und Kindern».¹⁸ Allerdings waren diese speziellen Paar- und Eltern-, vor allem Mutter-Kind-Bindungen nicht per se miteinander vereinbar. Die Logik der Liebesehe führte zum Zerrüttungsgedanken und so zur Trennung von Ehe und Familie. Mit Hilfe der «semantische[n] Strategie» der Unverfügbarmachung und Kontingenzverneinung¹⁹ sollte die Ehe unter der Familie gehalten werden, die Institutionalisierung der Familie die individualistisch-egoistisch gefährdete Liebesehe domestizieren.

Auf der Ebene der Intimität gehörte zu diesem familialen Ordnungskonzept die strikte Beschränkung sexueller Aktivität auf diesen Rahmen und die Erhaltung der Koppelung von Sexualität und Reproduktion. Gegen den *coitus interruptus*, später die Verwendung von Kondomen und schließlich hormonelle Mittel zur Verhütung einer Empfängnis führte die Kirche einen Kampf in den Beichtstühlen, wo sie allerdings seit langem fast nur auf weibliche Sünder stieß. Empfängnisvermeidung durch periodische Enthaltensamkeit bedingt erlaubt, niemals aber gezielte Empfängnisverhütung – tausendmal hatten Priester diese 1930 durch Papst Pius XI. und später Pius XII. eingeschärfte Position in der Ehevorbereitung wie im Beichtstuhl vertreten müssen.²⁰

Dass die Folgen vorschriftsmäßiger Sexualität (Schwangerschaft und Erziehung und damit mindestens vorübergehende Beschränkung auf den häuslichen Bereich) im wahrsten Sinne des Wortes von Frauen auszutragen waren, entsprach dem vorgegebenen Wesen der Frau. Für dessen Nachweis konnte man sich auch aus dem Arsenal jenes medizinischen Diskurses über Sexualität und Geschlechterdifferenz bedienen, der der vergleichenden Anatomie der Körper geschlechtstypische Eigenschaften und entsprechende soziale Rollen entnahm.²¹ Ein Diaphragma zu benutzen, konnte so bedeuten, die Frau verschließe sich ihrem Mann. Sie akzeptiere seine Zuneigung, aber nicht sein Wesen, gewähre ihm Einlass, gestatte ihm aber nicht, ihr Herr und Meister zu sein. Jede Form weiblicher Sterilisierung be-

raube den Samen des Mannes seiner Macht über den Körper der Frau. Sie akzeptiere seine Führerschaft dann nur in Unterordnung unter ihren Willen. Das Zeichen und Symbol weiblicher Unterwerfung und patriarchaler Autorität werde so unkenntlich, und der Mann werde zum Pantoffelhelden und diene seiner feministisch dominierenden Frau.²²

Im Vorrang des Sozialen vor dem Individuellen, also der Eltern- vor der Paarbeziehung und deren hierarchischer Binnenstruktur, wurde zudem eine «Strukturaffinität» zwischen Kirche, Staat und Familie ausgemacht. Sie wurde Bestandteil der besonderen Anwaltschaft für die Familie, welche die Kirche seit dem 19. Jahrhundert und verstärkt seit den 1920er Jahren übernahm, möglicherweise weil die Familie – so die religionssoziologische Sicht –, anders als die ethisch neutralisierten Bereiche von Markt, Organisation, Parteien und Wissenschaft, als Ort persönlicher Sozialbeziehungen ethischer Reglementierung zugänglich blieb. Was Bischof von Ketteler 1862 paradigmatisch formulierte: «So ist die Familie neben dem Staate und der Kirche die dritte Anstalt, in der eine von Gott begründete Ordnung, in der eine von Gott begründete Gewalt besteht»,²³ blieb motivisch bis in den katholischen Familiarismus der Nachkriegszeit bestimmend.²⁴

Warum also löste die Enzyklika solche Erschütterungen aus? Weil sie auf ein teilunterhöhltes und tektonisch längst aktives Gelände traf, das auf den Einschlag empfindlich reagierte. In den 1960er Jahren gärten und verstärkten sich gegenseitig vielfältige gesellschaftliche Veränderungsimpulse,²⁵ die seit längerem wirksam waren und auch Katholiken längst erfasst hatten. Wenngleich von «Rechristianisierungsmythen» in der Nachkriegszeit verdeckt, erodierte die Gnadenanstalt²⁶ bereits Ende der 1940er und in den 1950er Jahren. Die von der katholischen Kirche allein erlaubte Methode kalkulierter periodischer Enthaltbarkeit erfuhren viele Gläubige als nicht praktikabel. Sie waren nicht mehr bereit, die Partnerschaft der Elternschaft unterzuordnen. Bereits in den 1950er Jahren hatte sich in der deutschen katholischen Bevölkerung eine «sexuelle Revolution» im Stillen vollzogen.²⁷ Seit ihrer Zulassung 1961 verbreitete sich die «Pille» auch unter Katholikinnen. Da sie zudem nur vernunftgesteuert natürliche Vorgänge zu imitieren, der Natur nur zu helfen schien, statt – wie etwa bei der Sterilisierung – in sie einzugreifen, wurde bald nicht nur von Eheleuten, sondern auch von Theologen und Bischöfen gefragt, worin sie sich von der Zeitwahlmethode unterscheide. Die weiterhin intensiven hierarchischen Versuche, das Eheverhalten

durch traditionelle Sakramentenpastoral und die Beichte als Seelenführungsmittel moralkonform zu halten, galten schon damals als fehlgeschlagen.²⁸ Außerdem wandelte sich die weibliche Normalbiographie nicht nur durch die gewonnene Kontrolle der Sexualitätsfolgen. Während des Wirtschaftsaufschwungs stieg die Erwerbstätigkeit von Frauen sehr stark an. Mehr Bildungschancen und eigenes Geld bedeuteten tendenziell mehr soziale Bewegungsfreiheit und Durchsetzungsfähigkeit gegenüber der Herkunftsfamilie wie in der Partnerschaft, das heißt Schritte auf dem Weg «vom ‹Dasein für andere› zum Anspruch auf ein Stück ‹eigenes Leben›».²⁹ Dagegen verlor die katholische Kirche ihren hartnäckigen Kampf um den Erhalt des Männervorrangs im staatlichen Familienrecht.³⁰

Darüber hinaus traf die Enzyklika auf einen hohen Erwartungsdruck. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hatte allgemein eine Vielzahl kirchenreformerischer Naherwartungen ausgelöst. In Bezug auf die Empfängnisverhütung hatte sich eine Mischung aus Hoffnungen auf Wandlung und Befürchtungen einer Bekräftigung der traditionellen kirchlichen Position aufgebaut. Als die Bischöfe auf dem Konzil in der Ehelehre neben der Elternschaft auch die Partnerschaft zur Geltung brachten und in diesem Zusammenhang 1964 auch auf die Frage der Empfängnisverhütung eingehen wollten, verbot Papst Paul VI. dies kraft seiner primatialen Oberhoheit über das Konzil. Die Bischöfe erfuhren jetzt, dass sich seit 1963 eine Geheimkommission mit Bevölkerungsfragen beschäftigte. Papst Johannes XXIII. hatte sie zu seiner Beratung eingesetzt, sein Nachfolger hatte sie übernommen und sukzessive von einer kleinen Arbeitsgruppe zu einem internationalen und interdisziplinären Symposium unter Beteiligung auch verheirateter Laien ausgebaut. Seither hieß es in Rom, in jeder Trattoria stünden drei Dinge auf dem Tisch – Brot, Frascati und das Thema Empfängnisverhütung. Die Spannung näherte sich dem Siedepunkt, seit 1967 zum Ärger des Papstes Informationen über die Geheimberatungen in die Presse gelangten. Man erfuhr: Als der Papst bemerkte, wie die Expertenkommission anders als zu Beginn ihrer Arbeit mehrheitlich eine Änderung der kirchlichen Position für möglich und nötig hielt, schaltete er eine Bischofskommission vor. Diese überreichte ihm allerdings am 28. Juni 1966 eine Stellungnahme mit gleichem Tenor. Dagegen opponierte eine kleine Gruppe beteiligter Theologen mit dem Hauptargument, jede Änderung einer so lange und so hart verfochtenen Lehre führe zum Einbruch der kirchlichen

Autorität. Volle zwei Jahre beriet der Papst sich danach mit engen Vertrauten, zuletzt mit dem ihm wichtigen Kardinal Karol Wojtyła, seinem späteren Nachfolger, bis er seine Entscheidung verkündete. Mit ihr blieb es dabei: Nicht wissenschaftliche Sachkompetenz und gelebte Glaubensüberzeugungen von Eheleuten sind in moralischen Fragen entscheidend, sondern allein die lehramtliche Autorität. Nicht die Doktrin hat sich dem Leben anzupassen, sondern das Leben ist durch kirchliche Menschenführung in jene rückzupassen. Das war und blieb die lehramtliche Strategie. Dafür stand *Humanae Vitae*.

So stark die Erdstöße waren und so lawinenartig sich eine «Krisensemantik» auf alle kirchlichen Bereiche einschließlich der Amtsautorität ausdehnte³¹ – schon bald gab es Anzeichen der Beruhigung. Papst Paul VI. ging nicht in die sanktionierende Konfrontation. Sie hätte den Dissens nur noch augenfälliger gemacht. Mehr als der lange primatiale Arm hilft manchmal der lange primatiale Atem. Bischöfe kommen und gehen, der Primat bleibt. Der Papst beharrte doktrinell und setzte disziplinarische Stabilisatoren. Zweifel an der Verbindlichkeit von *Humanae Vitae* ließ er nicht aufkommen. Er unterstrich die zuvorkommende Autorität des Lehramts. Es kann sich des Rates der Gläubigen bedienen, muss es aber selbstverständlich nicht. Er verwies die Gläubigen auf ihren Gefolgschaftsplatz. Die Kongregation für die Glaubenslehre stärkte er. Die Personalpflege intensivierte er, indem er den Nuntius zur Schlüsselfigur bei der Auswahl der Bischofskandidaten machte, die Bischöfe an ihre Treue- und Vermittlungspflicht auch in Sachen Sexualmoral erinnerte und sie bei der Erfüllung 1972 mit einer neuen Formel des Treueides unterstützte.

Dieses Programm zeigte Wirkung. Schon die Königsteiner Erklärung hatte als Druckventil funktioniert. Die Bischöfe hatten eine für ihre eigene Autorität gefährliche Eskalation vermeiden und wichtige Zeit gewinnen können, um nach Möglichkeiten dauerhafter Befriedung und kirchlicher Rückbindung zu suchen. Einiges deutet darauf hin,³² dass dem auch die 1969 angekündigte, 1970 durch eine bis dahin einmalige und weltweit größte Totalbefragung der Katholiken demoskopisch vorbereitete und von 1972 bis 1975 durchgeführte «Gemeinsame Synode der Diözesen in der Bundesrepublik» (Würzburger Synode) dienen sollte. Befragung wie Mitsprache der Laien auf der Synode bei statuarisch abgesicherter Letztkompetenz der Bischöfe nahmen dem Aufbegehren der Basis durch «symbolische

Partizipation»³³ die Brisanz. Überdies ebte die Politisierung des Katholizismus wieder ab. Schon jetzt bestand die Einmütigkeit der Bischöfe nicht mehr. Erwartungen, sie würden sich das Anliegen der Gläubigen gegenüber dem Apostolischen Stuhl zu eigen machen, enttäuschten sie. 1994 wurde der Moralband des Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz von der römischen Kleruskongregation approbiert. Unter ihrer Aufsicht gingen dort nur jene Passagen der Königsteiner Erklärung ein, die eindeutig lehrkonform waren. Die Bischöfe bestritten in einer rückwirkenden Selbstausslegung jede Abweichungsintention, andere Auslegungen seien dauerliche Missverständnisse.

Dies erfolgte bereits unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. Er sorgte seit seinem Regierungsantritt 1978 in zwei Maßnahmensäulen für die systematische Rekonsolidierung und Verstärkung der kirchlichen Autorität. Die disziplinäre Säule reetablierte die autoritative Infrastruktur. Der Papst forcierte den Erlass des universalkirchlichen Gesetzbuches (*Codex Iuris Canonici* 1983) und betonte die Allkompetenz des kirchlichen Lehramtes (c. 747 CIC). Die Maximalabweichung von einer nichtunfehlbaren kirchlichen Lehre wurde jetzt auch rechtlich beschränkt auf ein gehorsames Schweigen, öffentlicher Widerspruch kriminalisiert (cc. 752, 1371 n. 2 CIC). Gegen die Selbstüberschätzung von Theologen ließ er an deren Aufgaben der Systematisierung, Illustrierung kirchlicher Lehren und bescheidenen Zuarbeit für das Lehramt erinnern. Zur Sicherheit müssen Theologie Lehrende seit 1989 vor der Amtsübernahme ihre Totalidentifikation mit allen kirchlichen Lehren bekennen und pauschale Gesetzestreue in der Amtsausübung versprechen. Bei der Prüfung der Bischofswürdigkeit eines Kandidaten durch den Päpstlichen Nuntius avancierte die katholische «Verkehrsregel» zum eigenen Indikator der «Rechtgläubigkeit». Und schließlich klärte Papst Johannes Paul II. die lehramtliche Inferiorität der Bischofskonferenzen. In einer zweiten, doktrinellen Maßnahmensäule, in zahlreichen Ansprachen und Lehrschreiben vertiefte und verschärfte er die Lehre von *Humanae Vitae*, um sie schließlich 1997 unter die unfehlbaren Lehren zu zählen.³⁴ Mit einem eigenen «Vademecum für Beichtväter» lenkte er zugleich die Aufmerksamkeit der Beichtväter wieder auf diesen Sündenkomplex.

Zudem betonte er: Es gehe nicht um eine bloße Methode, sondern um das richtige Menschen-, Geschlechter- und Freiheitsverständnis. Eine empfäng-

nisfeindliche Mentalität und die Ablehnung der kirchlichen Sexualmoral wurzelten in einem zersetzten Freiheitsbegriff. Statt Freiheit als Befähigung zur Planerfüllung im Sinne Gottes zu verstehen, werde sie als autonome Kraft der Selbstbehauptung missverstanden. Dabei ist das «Wozu» der Freiheit nichts anderes als die lehramtlich verbindlich verkündete Wahrheit.³⁵ Freiheit auf römisch-katholisch bedeutet nicht autonome Selbstverwirklichung in gewollter Freiheit, sondern geistliche Freiheit als gesollte. Sie erfüllt sich im Gehorsam. Entsprechend ist das Gewissen keine autonome Instanz, sondern eine in rechter Weise (*ekklesionom*) zu bildende. Strafbewehrte Gehorsamspflichten helfen den Gläubigen, ihre sittliche Pflicht zur rechten Gewissensbildung am Lehramt zu erfüllen.³⁶

Und schließlich stellt die zeugungsoffene Struktur des Geschlechtsaktes weiterhin sicher, dass Frauen ihre Wesenserfüllung als Mutter verwirklichen.³⁷ Die Mutterschaft kommt in der Phänomenologie der Schwangerschaft mit ihrer einzigartigen Verbindung von Frau und werdendem Leben als das gottgewollte ontologische Prägeprinzip der Frau zum Ausdruck. Geschlechterkonstitutive geschöpfliche Einprägungen ergeben prävalente Rollen. Sie werden bei der Frau konkretisiert als besondere Befähigung zum «Dasein für andere», vor allem für die Familie. Die freie Rollenwahl der Frau ist zeitlich beschränkt auf die Phase nach der größten Bedürftigkeit kleiner Kinder und sachlich durch die Priorität der Familienbedürfnisse. Insofern die Gesellschaftsregulierung im öffentlichen und nicht im privaten Bereich erfolgt, kann dies eine faktische Vorrangstellung des Mannes bedeuten. Seine Bedeutung für die Familie nehme zwar Schaden, wenn er sich nicht an der Erziehungsarbeit beteilige oder sich im Sinne des *machismo* männliche Vorrechte anmaße, welche die Frau erniedrigen. Aber gemäß Epheserbrief 3,15 mache der Mann auch die Vaterschaft Gottes auf Erden sichtbar und vollziehe sie nach. Dass Gott die Frau aus dem Mann geschaffen habe, weise auf eine besondere Verantwortlichkeit des Mannes für das Gleichgewicht der ehelichen Gemeinschaft hin. Auf der Basis eines solchen subtilisierten Männerprimats wird nach wie vor ein Letztentscheidungsrecht des Mannes als notwendig vertreten, falls Partner sich nicht einigen können.³⁸

In der Kirche bildet sich die Geschlechteranthropologie rechtlich in einer Geschlechterhierarchie ab. Nach kanonischem Recht sind hinsichtlich der für die Identität der Kirche entscheidenden Funktionen des Lehramts und

der Gesetzgebung Männer je nach Stand Führende oder Folgsame, Frauen ausschließlich Folgsame. Sie sind rechtlich Minderlaien. Anthropologie und Ekklesiologie hängen eng zusammen. Insoweit die Offenbarung kirchlich vermittelt ist, entstammt die Anthropologie der Kirche. Insoweit sie die Verteilung der männlichen und weiblichen Rollen in der Kirche begründet und verständlich macht, wird die Kirche von ihrer Anthropologie gestärkt. Ein internationales Netzwerk Katholischer Universitäten und Päpstlicher Ehe- und Familieninstitute dient der begleitwissenschaftlichen Unterstützung.

Auch für Papst Benedikt XVI. ist klar, die Wahrheit von gestern gilt auch heute. *Humanae Vitae* ändert sich nicht.³⁹ Und dies ist vernunftgemäß. Denn der christliche Gott ist als Logos Wort und Vernunft zugleich.⁴⁰ Diese gründet im Wort Gottes, der Wahrheit, die dem kirchlichen Lehramt zur Bewahrung und verbindlichen Auslegung anvertraut ist. Insoweit es ihm zusteht, über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen (c. 747 § 2), kann sie der neuzeitlich verkürzten Rationalität helfen, die ursprüngliche «Weite der Vernunft» wiederzugewinnen,⁴¹ das heißt, «mehr sie selbst zu sein».⁴²

Humanae Vitae ist mehr als die Materialisation zu 23 Foliantenseiten in der allein verbindlichen kirchlichen Amtssprache Latein. Die Enzyklika ist auch mehr als die transkulturelle Bestimmung der einzig richtigen, weil gottgewollten Struktur des Geschlechtsaktes. In diesem Zugriff wird der richtige Ehebegriff ebenso gesichert wie die Identität der Geschlechter und ihrer damit vorgegebenen Rollen, wird in actu die hierarchische Struktur der Kirche sichtbar und bestätigt, wie die Päpste Gottes Heilsplan vermitteln und dabei der Einsicht der Menschen zuvorkommen können, scheinen die ständische Struktur der Kirche und ihr Lehramt auf, das das Gewissen in menschlichen Dingen jeglicher Art verbindlich bildet und erzieht und die Gläubigen um ihres Seelenheils willen rechtlich umhegt und durch den Gehorsam gegenüber der von ihr vorgelegten Wahrheit frei und wahrhaft vernünftig machen will. Die Seligsprechung Papst Johannes Pauls II. steht an, das Verfahren für Papst Paul VI. wird vorbereitet.⁴³

Die Kernnorm der Enzyklika ist so Nano-Ekklesiologie, sie selbst eine ekklesiologische Ikone der normativ restituierten Gnadenanstalt und ein Kaleidoskop katholischer Soll-Identität. Das Manko auf der individuellen Ist-Seite ist nicht entscheidend. «Nach den Geboten Gottes richten sich auch ... nicht viele, aber sie stehen da ehern und unangreifbar.»⁴⁴ *Humanae*

Vitae gehört zu den «beherrschten Erinnerungsorten»,⁴⁵ in ihren Geltungsrang wird kontinuierlich von oben investiert. Das Gedächtnis ist entsprechend ambivalent. Was den einen unabwendbar ihre ohnmächtige Beschränkung auf die Alternative spiegelt, folgsam zu sein oder verdammnisbedroht wegzugehen, beweist anderen: Die katholische Kirche mag Schlachten verlieren, nicht aber den Kampf um die Wahrheit. Denn nach ihrem Selbstverständnis ist und bleibt sie die Kirche, wie Christus sie gewollt hat. *Humanae Vitae* – es ging und geht um alles.

- 3 Martin Luther: Vorrede zum Babstlichen Gesangbuch 1545, Faksimile Kassel 1929.
- 4 Evangelisches Gesangbuch 98; 112,5; 8,5; Gotteslob 114,5.
- 5 Eugen Rosenstock-Huessy: Die Sprache des Menschengeschlechts, Bd. 1, Heidelberg 1963, S. 354.
- 6 Evangelisches Gesangbuch 227; Gotteslob 634.
- 7 Zitiert von Eberhard Bethge in: Dietrich Bonhoeffer: Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel, 14. Auflage, Gießen/Basel 1995, S. 54.
- 8 Evangelisches Gesangbuch 65,6.
- 9 Elazar Benyoëtz: Finden macht das Suchen leichter, München/Wien 2004, S.190.

Himmel – Hölle – Fegefeuer

- 1 Die Vision des Bauern Thurkill. [Lateinisch] mit deutscher Übersetzung, hg. von Paul Gerhard Schmidt, Leipzig 1987. – Zu Visionen vgl. die Arbeiten von Peter Dinzelbacher: Die Jenseitsbrücke, Diss. Wien 1973; ders.: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981.
- 2 Alfred Doren [1869–1934; aus dem Umkreis von Aby Warburg]: Wunschräume und Wunschzeiten, in: Fritz Saxl (Hg.): Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925, Leipzig/Berlin 1927, S. 158–205.
- 3 So erzählt Lukas in seinem Evangelium (19,45–48) davon, dass Jesus den Tempel «gereinigt» habe. Dabei zitierte er das Wort des Jesaja (56,7).
- 4 Max Küchler: Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 4,2: Jerusalem, Göttingen 2007, S. 753–789.
- 5 Dante: Inferno 25.
- 6 Dante: Paradiso 31,1–3.
- 7 In einer Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 31. Oktober 1992.
- 8 William G. L. Randles: The Unmaking of the Medieval Cosmos, 1500–1760. From solid Heavens to boundless Aether, Aldershot 1999, S. 222.
- 9 Vgl. Bernhard Lang: Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, München 1998, S. 276–280.
- 10 Jean-Jacques Rousseau: Émile ou de l'éducation (Classiques Garnier), Paris 1964, S. 345 (Buch 4).
- 11 Ebd., S. 367.
- 12 Offenbarung 7,9–15.

Humanae Vitae

- 1 Vgl. Papst Paul VI.: Litterae Encyclicae de propagatione humanae proles recte ordinanda «*Humanae Vitae*» vom 25. Juli 1968, in: Acta Apostolicae Sedis 60 (1968), S. 481–503; dt.: Nachkonziliare Dokumentation 14 (1972), S. 8–55. Für eine ausführliche Belegung des Folgenden vgl. Norbert Lüdecke: Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Dominicus M. Meier, Peter Platen, Heinrich J. F. Reinhardt, Frank Sanders (Hg.): Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute (Beihefte zum Münsterischen Kommentar 55), Essen 2008, S. 357–412. Die Vorgaben für diesen Beitrag bedingen eine Konzentration auf ergänzende Literatur.
- 2 Vgl. Rosario M. Gagnebet: Die Autorität der Enzyklika *Humanae Vitae*, in: Die Römische Warte. Beilage der «Deutschen Tagespost» – Berichte und Kommentare aus dem L'Osservatore Romano vom 1. Oktober 1968, S. 268 f., hier S. 269.
- 3 Vgl. das geheime Begleitschreiben von Kardinalstaatssekretär Cicognani, in: Franz Böckle, Carl Holenstein (Hg.): Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu «*Humanae Vitae*», Zürich/Einsiedeln/Köln 1968, S. 27–29.
- 4 Papst Paul VI.: Ansprache vom 31. Juli 1968, in: Acta Apostolicae Sedis 60 (1968), S. 527–530, hier S. 528.
- 5 Vgl. exemplarisch Fernando Vittorino Joannes (Hg.): The Bitter Pill. Worldwide Reaction to the Encyclical *Humanae Vitae*. International Documentation on the Contemporary Church (IDO-C), Philadelphia 1970.
- 6 Vgl. Benjamin Ziemann: Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945–1975 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 175), Göttingen 2007, S. 274–290.
- 7 Vgl. James Patrick Shannon: Reluctant Dissenter. A Catholic Bishop's Journey of Faith, New York 1998, S. 154 f.

- 8 Philip S. Kaufman: *Why You Can Disagree and Remain a Faithful Catholic*, 2. Auflage, Crossroad 1995, S. 96.
- 9 Vgl. die Auffistung in der Untersuchung von Joseph A. Selling: *The Reaction to Humanae Vitae. A Study in Special and Fundamental Theology*, Ann Arbor 1979, Appendix B3. Die Dokumente wurden verschiedentlich gesammelt und kommentiert; vgl. exemplarisch John Horgan (Hg.): *Humanae vitae and the Bishops. The Encyclical and the Statements of the National Hierarchies*, Shannon 1972, sowie die hilfreiche, nach Themen aus «*Humanae Vitae*» und der anschließenden Diskussion gruppierte Zusammenstellung von Passagen verschiedener Stellungnahmen durch Anselm Gütthör: *Die Bischöfe für oder gegen «Humanae vitae»? Die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika (Wort und Weisung 8)*, Freiburg i. Br. 1970.
- 10 Vgl. Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (Hg.): *Mitten in dieser Welt*. 82. Deutscher Katholikentag vom 4. September bis 8. September 1968 in Essen, Paderborn 1968, S. 280.
- 11 Ebd., S. 283.
- 12 In: *Nachkonziliare Dokumentation* 14 (1972), S. 63–71.
- 13 Vgl. Papst Paul VI.: *Ansprache vom 2. April 1969*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969), S. 267–270, hier S. 270.
- 14 Vgl. Papst Paul VI.: *Ansprache vom 3. April 1969*, hier nach: Robert Blair Kaiser: *The Encyclical that Never Was. The Story of the Commission on Population, Family und Birth, 1964–1966*, London 1987, S. 259.
- 15 Hartmann Tyrell: *Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung*, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn, Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22)*, Opladen 1993, S. 126–149, hier S. 128.
- 16 Vgl. zum Folgenden ebd., S. 128–140.
- 17 Zur Entsprechung des katholischen Rechtsbegriffs der Kirche vgl. Bernhard Panzram: *Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts. Versuch einer methodologischen Begründung*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4 (1953), S. 187–211.
- 18 Tyrell: *Katholizismus und Familie* (wie Anm. 15), S. 134.
- 19 Ebd., S. 133 und S. 135.
- 20 Vgl. Shannon: *Reluctant Dissenter* (wie Anm. 7), S. 101.
- 21 Vgl. Franz X. Eder: *Kultur der Begierde. Eine Geschichte der Sexualität*, 2. Auflage, Nördlingen 2002, S. 130–149.
- 22 Vgl. Paul M. Quay: *Contraception and Conjugal Love*, in: *Theological Studies* 22 (1961), S. 18–40, hier S. 35.
- 23 Wilhelm Emmanuel von Ketteler: *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, 3. Auflage, Mainz 1862, S. 189.
- 24 Vgl. Hans-Dieter Bamberg: *Familiarismus. Zu einer Grundvorstellung konservativer Katholiken*, in: *Frankfurter Hefte* 25 (1970), S. 715–724.
- 25 Vgl. Axel Schildt: *Die 60er Jahre. Politik, Gesellschaft und Kultur am Ende der Nachkriegszeit*, in: Bernd Hey (Hg.): *Kirche, Staat und Gesellschaft nach 1945. Konfessionelle Prägungen und sozialer Wandel (Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 21)*, Bielefeld 2001, S. 11–23, hier S. 12.
- 26 Vgl. Michael N. Ebertz: *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt am Main 1998.
- 27 Lukas Rölli-Alkemper: *Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 89)*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000, S. 215. Vgl. außerdem ebd., S. 173–237 sowie Eder: *Kultur der Begierde* (wie Anm. 21), S. 211–236.
- 28 Vgl. Wilhelm Damberg: *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen 79)*, Paderborn 1997, S. 173 f.
- 29 Vgl. Elisabeth Beck-Gernsheim: *Vom «Dasein für andere» zum Anspruch auf ein Stück «eigenes Leben». Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang*, in: *Soziale Welt* 34 (1983), S. 307–340, bes. S. 316–319 und S. 325–329.
- 30 Rölli-Alkemper: *Familie im Wiederaufbau* (wie Anm. 27), S. 560–581.
- 31 Vgl. Ziemann: *Katholische Kirche* (wie Anm. 6), S. 161.
- 32 Vgl. Wolfgang Weiss: *Die Würzburger Synode. Ende statt Anfang?*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), S. 93–106.
- 33 Ziemann: *Katholische Kirche* (wie Anm. 6), S. 189 und S. 339.
- 34 Vgl. Papst Johannes Paul II.: *Ansprache vom 17. März 1997*, in: *Acta Apostolicae Sedis* 89 (1997), S. 575–578, hier S. 576 f., Nr. 3 und Nr. 5.

- 35 Für den Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Instruktion «Donum Veritatis» vom 24. Mai 1990 über die kirchliche Berufung des Theologen, in: *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), S. 1550–1570.
- 36 Vgl. Georg Bier: «Verbindlichkeit», in: *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Bd. 3 (2004), S. 749 f.
- 37 Vgl. zum Folgenden mit ausführlichen Belegen Norbert Lüdecke: Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: Sigrid Eder, Irmtraud Fischer (Hg.): «... männlich und weiblich schuf er sie ...» (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck 2009, S. 183–216, hier S. 196–216.
- 38 Vgl. u. a. Germain Grisez: *The Way of the Lord Jesus*, Bd. 2: *Living a Christian Life*, Quincy/IL 1993, S. 614–632.
- 39 Vgl. Papst Benedikt XVI.: Ansprache vom 10. Mai 2008, in: *L'Osservatore Romano* vom 11. Mai 2008, S. 1.
- 40 Papst Benedikt XVI.: Ansprache vom 12. September 2006, in: ders., André Glucksmann, Wael Farouq, Sari Nusseibeh, Robert Spaemann, Joseph Weiler: *Gott, rette die Vernunft! Die Regensburger Vorlesung des Papstes in der philosophischen Diskussion*, Augsburg 2008, S. 11–30, hier S. 17.
- 41 Vgl. ebd., S. 30.
- 42 Papst Benedikt XVI.: *Der Weg zu einer Ordnung der Freiheit. Vorlesung für die Universität «La Sapienza»*, Rom, 17. Januar 2008, in: *Benedikt XVI.: Freiheit und Glaube*, Augsburg 2009, S. 136.
- 43 Vgl. *Notiziario/Istituto Paolo VI* 57 (2009), S. 85 f.
- 44 Joachim Kardinal Meisner beim Treffen Christlicher Lebensrechtsgruppen (TCLG) am 23. Oktober 2004 in Kassel: <http://gloria.tv/?media=932> (Zugriff am 25. Oktober 2009).
- 45 Pierre Nora: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Die Gedächtnisorte*, in: ders.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990, S. 11–32, hier S. 31.

Kreuz

- 1 Ignaz Wrobel (= Kurt Tucholsky): *Die Weltbühne*, Nr. 12 vom 19.3.1929, S. 435; vgl. auch Moritz Goldstein: *George Grosz freigesprochen*, in: ders.: «George Grosz freigesprochen». Gerichtsreportagen aus der Weimarer Republik, hg. von Manfred Voigts, Till Schicketanz, Hamburg 2005, S. 78–80.
- 2 Bernhard Schlink, Wilhelm Schlink: *Das Dilemma der Kunstfreiheit. Über den Prozeß um «Christus am Kreuz mit Gasmaske» von George Grosz*, in: Bernhard Schlink: *Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben*, Zürich 2005, S. 112–124, hier S. 116 f.
- 3 Griechisch: *toútō nika*, «darin siege!»; Eusebius: *Vita Constantini* I 28,2; vgl. zuletzt Klaus M. Girardet: *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, S. 57–80.
- 4 Lactantius: *De mortibus persecutorum* 44,5 (*Oxford Early Christian Texts* 62), hg. von J. L. Creed, zur Diskussion über die Gestalt des Zeichens: Rudolf Leeb: *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 58), Berlin/New York 1992, S. 36 f. mit Anm. 40.
- 5 Origenes: *Commentariorum Series in Mattheum* 124 zu Matthäus 27,22–26 bzw. Plinius d. J.: *Epistulae ad Traianum* X 96,7 bzw. Lucianus: *De morte Peregrini* 13; vgl. Martin Hengel: *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des Wortes vom Kreuz*, in: ders.: *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*, hg. von Claus-Jürgen Thornton, Tübingen 2008, S. 594–652.
- 6 Justinus Martyr: *Apologia prima* 60,1 mit Bezug auf Plato: *Timaeus* 36 b/c; Irenaeus: *Adversus haereses* I 24,4.
- 7 Sure 4,157: «Sie haben ihn weder getötet noch gekreuzigt, sondern es erschien ihnen (ein anderer) ähnlich.»
- 8 Belege bei Joachim Jeremias: *Golgotha* (*Angelos-Beiheft* 1), Leipzig 1926, S. 34–45.
- 9 Ps.-Chrysostomus (= Johannes von Jerusalem?): *In venerabilem crucem sermo* (PG 50, 819).
- 10 Gregor von Nazianz: *Oratio* 45,21; vorher spricht Irenaeus: *Adversus haereses* V 17,4 schon vom «Heilsplan» des Kreuzes für die ganze Welt.
- 11 Erich Dinkler, Erika Dinkler-von Schubert: «Kreuz I vorikonoklastisch», in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 5 (1995), S. 1–219, hier S. 17–22.

Himmel – Hölle – Fegefeuer

- Christoph Auffarth: Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.
- Jan Bremmer: *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2002.
- Peter J. Bräunlein: *Pasyon. Rituale des Schmerzes im europäischen und philippinischen Christentum*, München 2010.
- Dante Alighieri: *Die Göttliche Komödie. Italienisch und deutsch. Übertragen von August Vezin*, Basel 1989.
- Michael N. Ebertz: *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern 2004.
- Henrik Engel: *Dantes Inferno. Zur Geschichte der Höllenvermessung und des Höllentrichtermotivs*, München 2006.
- Heye Heyen: *Biographie-Faktor Höllenglaube. Eine qualitativ-empirische Studie aus religionspädagogischer Perspektive*, Münster 2003.
- Lucian Hölscher (Hg.): *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007.
- Peter Jezler: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, 5. Auflage, München/Zürich 1997.
- Bernhard Lang: *Die himmlische Hintertreppe. Was sagen Theologen privat über das ewige Leben?*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen* 49 (2006), S. 291–296.
- Bernhard Lang: *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, 2. Auflage, München 2009.
- Bernhard Lang, Colleen McDannell: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt am Main 1990.
- Jacques Le Goff: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.
- Herbert Vorgrimler: *Geschichte der Hölle*, München 1994.

Humanae Vitae

- Bernhard Asbell: *Die Pille und wie sie die Welt veränderte*, München 1996.
- Giuseppe M. Besutti: *Contributo bibliografico sulla Humanae Vitae*, in: *Lateranum*, N. S. 44 (1978), S. 276–372.
- Fritz Leist: *Der sexuelle Notstand der Kirchen. Eine aktuelle Dokumentation. Christen berichten den Psychologen über ihre Erfahrungen*, Freiburg i. Br. 1972.
- Norbert Lüdecke: *Die Rechtsgestalt der römisch-katholischen Kirche*, in: Michael Klöcker, Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen*, II–1.2.3.0 (16. Ergänzungslieferung), München 2007, S. 1–17.
- Robert McClory: *Turning Point. The Inside Story of the Papal Birth Control Commission, and How Humane Vitae Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church*, New York 1995.
- John T. Noonan Jr.: *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht* (Walberberger Studien. Theologische Reihe 6), Mainz 1969.
- Michael Novak (Hg.): *The Experience of Marriage*, New York 1964; dt.: *Eheliche Praxis – Kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte*, Mainz 1966.
- Rupert M. Scheule: *Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert* (Campus Forschung 843), Frankfurt am Main/New York 2000.
- Christian Schulz: *Die Enzyklika «Humanae Vitae» im Lichte von «Veritatis Splendor»*. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre (Moraltheologische Studien Neue Folge 6), St. Ottilien 2008.
- Janet E. Smith: *Humanae vitae. A Generation Later*, Washington 1991.
- Benjamin Ziemann: *Codierung von Transzendenz im Zeitalter der Privatisierung. Die Suche nach Vergemeinschaftung in der katholischen Kirche 1945–1980*, in: Michael Geyer, Lucian Hölscher (Hg.): *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und Religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland* (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 8), Göttingen 2006, S. 380–403.