

# Ehe, Familie und Verwandtschaft als religiöser Lebensraum und Lernort

Skizzen von der Antike zur Moderne

ANDREAS HOLZEM

## *1. Aktuelle Herausforderungen*

Möglicherweise ist es die Angst vor der sozialen Unbehastheit, die in den westlichen Gesellschaften der Nachmoderne dazu beiträgt, dass Ehe, Familie und Verwandtschaft neu in den Fragehorizont unserer Versuche der historischen Selbstvergewisserung treten.<sup>1</sup> Dahinter steht der offenbare und in unserer Medienlandschaft mittlerweile geradezu breitgetretene Eindruck, dass unseren westlichen Gesellschaften, insbesondere der deutschen jedoch, genau dies, das stützende primäre Netzwerk, fehle. Partnerschaft, Liebe, Sexualität – das gibt es zuhauf, zumindest in der gesellschaftspolitischen Diskussion, in der Medialisierung von Sehnsucht und im Kommerz; aber:

Ehe? Familie? Verwandtschaft? In den großen Städten hat die Zahl der Ehescheidungen die Zahl der Eheschließungen erreicht, mit der Konsequenz, dass es Familiensoziologen immer schwerer fällt, anzugeben, was eine Familie denn eigentlich sei. Das bürgerliche Familienideal, unter dessen Eindruck wir nach wie vor leben, ist nicht mehr der Normalfall. Und die Verwandtschaftsnetzwerke, die das soziale Konstrukt ›Familie‹ tragen, haben an Funktionsfähigkeit, ja überhaupt gesellschaftlicher Spürbarkeit offenbar erheblich eingebüßt. Sie scheinen auch nicht mehr wirklich zu interessieren.

Dennoch kreisen familienpolitische Debatten weniger um die Familie und die Verwandtschaft, schon kaum noch um die Ehe, nicht um Emotionalität, Partnerschaft und Liebe, sondern um die Kinder. Wir machen uns ernsthafte demographische, teilweise gar rassistisch getönte Sorgen: dass Deutschland vergreise oder sich gar selbst abschaffe,

1 Dieser Beitrag fasst die wichtigsten Ergebnisse einer großen Tagung zusammen, die *Ines Weber* und *Andreas Holzem* zur historischen Verwandtschaftsforschung 2008 publiziert haben: *Ehe – Familie – Verwandtschaft. Vergesellschaftung in Religion und sozialer Lebenswelt*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2008. Dort finden sich in Einleitung und Einzelbeiträgen alle genauen Belege, Quellen und Stellungnahmen zur Forschungsdebatte. Die Beiträge zum Judentum und ausführlichere Überlegungen zu Herrschaft und Ökonomie und der Eigengesetzlichkeit der Lebenswelt müssen hier aus Raumgründen entfallen.

weil Migranten mit vermeintlich weniger begabten Genen mehr Nachwuchs zeugten. Beschämend genug geht es dabei oft gar nicht um die Kinder selbst, gegen deren Spielstätten im eigenen gehobenen Wohnumfeld man Klagen vor Gericht einreicht, sondern um die Sozialsysteme, um die technische und wirtschaftliche Innovationsfähigkeit, aber schlicht auch um die Tradierbarkeit westlich-bürgerlicher, aufgeklärt-toleranter, bildungsgestützt demokratischer, diskursfähiger Kultur. Dass wir im internationalen westeuropäischen Vergleich zu wenig Kinder haben, und zwar gerade in den Kreisen der akademisch Gebildeten, ist mittlerweile ein statistisch festgeklopftes Dogma des Notstandsempfindens geworden, ohne dass in Politik, Wirtschaft und gesellschaftlichen Usancen ernsthafte Anstrengungen erkennbar würden, das zu ändern.

In diesen öffentlichen Debatten wird die historische Familien- und Verwandtschaftsforschung nur selten bemüht. Dass die Vergangenheit keineswegs ausschließlich funktionsfähige Lebensmodelle, gar einhegend vergemeinschaftende Idyllen bereit hält, war im deutschen Blätterwald selten mit solcher Eindringlichkeit zu lesen wie in dem familienbiographischen Artikel »Die Freiheit und ihr Preis«, den die Zeit-Redakteurin Sabine Rückert in der Serie »Wo sind die Kinder?« publizierte:<sup>2</sup>

»Meine Urgroßmutter brachte 13 Kinder zur Welt, ich bloß eines. Auf einer bräunlichen Photographie sehe ich sie sitzen, eine kleine Frau, müde von Pflichterfüllung und dem Dienst an Mann und Familie. Von ihren Kindern starben zwei unter der Geburt, drei starben in den ersten Lebensjahren. Acht wurden erwachsen, sie sitzen auf dem alten Bild um meine Urgroßmutter herum, vier Söhne, vier Töchter. Es ist eine letzte Familienaufnahme aus dem Jahr 1914. Von den vier Söhnen kehrten zwei von der Front nicht zurück, drei Töchter starben am Elend des Ersten Weltkriegs. Nur drei der dreizehn Kinder meiner Urgroßmutter wurden alte Leute. Zehn hat sie verloren. Es überlebten: mein Großonkel Wolfgang und meine Großtante Johanna, die beide keusch und damit kinderlos geblieben sind. Allein meinem Großvater Bernhard gebar seine Frau 1914 und 1916 unter Lebensgefahren zwei Söhne. Der Jüngere starb noch als Säugling bei einer Nabelbruchoperation. Übrig blieb nur einer – mein Vater. Heute, da ich selbst die 40 überschritten habe, treffe ich häufiger auf Leute, die sich aus dem Zeitalter des multimedialen Geplappers, der Kommunikationsexzesse und der globalisierten Belanglosigkeit ins Früher zurückwünschen, in eine Zeit da die Menschen bedeutender, ihre Gedanken ernster, ihre Gefühle tiefer, ihre Literatur größer, ihre Bauwerke vollkommener gewesen sein sollen. Eine Zeit, in der alles eine Ordnung, die Kinder eine Zukunft und der Einzelne seinen Wert gehabt haben, in der Ehe und Familie noch zuverlässige Größen waren. Dann denke ich an meine Urgroßmutter, von der ich nicht weiß, wann sie inkontinent wurde – nach der fünften Geburt vielleicht oder nach der siebten. Die von ihrem Mann mit groben Vorwürfen überhäuft wurde, wenn sie wieder

<sup>2</sup> Sabine Rückert, Die Freiheit und ihr Preis. Seit fünf Generationen erkämpfen sich die Frauen meiner Familie immer mehr Unabhängigkeit. Dafür bekommen sie immer weniger Kinder, in: Die Zeit, Nr. 5, 22.01.2004, 3.

schwanger war. Die ertragen musste, dass ihr dreijähriges Kätchen an der Kehlkopfdiphtherie erkrankte und einen qualvollen Erstickungstod starb, den heute kein westeuropäisches Kind mehr erleiden muss. Die ihre Söhne dem Kaiser opferte, sich selbst dem Ehemann unterwarf, alles ertrug, weil es gottgegeben war. Und ich bin dankbar, dass ich heute leben darf.«

Es dürfte nicht wenige Verwandtschaftserzählungen geben, in denen sich die Familiengeschichte der Moderne vergleichbar verdichten ließen. Sie machen ein Zusammenleben sichtbar, in das Krieg und Kaiser das Politische, männliche Vorwürfe gegen die Frauen das Soziale und Kulturelle und vermeintliche Gottgegebenheiten das Religiöse hinein verweben. Alles das ist Grund genug, über Ehe, Familie und Verwandtschaft in historischer Perspektive zu reden – in ihrer Verflechtung mit Wirtschaft und Politik, Kultur und Religion. Auf dem Weg von der Frauengeschichte<sup>3</sup> zur Genderforschung<sup>4</sup> und zur Geschichte von Familie und Verwandtschaft<sup>5</sup> ist von den volkswissenschaftlichen Familien- und Ökonomievorstellungen des 19. Jahrhunderts, die sich zu Otto Brunners Begriff des »Ganzen Hauses« verdichtet hatten, nicht eben viel übrig geblieben.

## II. Ehe, Familie, Verwandtschaft und die Rolle der Religion

### 1. Die religiösen Begriffe, Normen und Deutungsmuster

Die westlichen Religionen der Nachantike, das Christentum und das Judentum, nehmen auf Ehe und Familie in ihren heiligen Schriften zwar unterschiedlich, aber dennoch deutlich Bezug und prägen die westliche Kultur bis weit in das 20. Jahrhundert

3 Vgl. etwa Gerda Lerner, *Frauen finden ihre Vergangenheit*. Grundlagen der Frauengeschichte, Frankfurt a.M. – New York 1995, 9–15. Ute Frevert, *Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a.M. 1986.

4 Vgl. z. B. Karin Hausen/Heide Wunder (Hrsg.), *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*, Frankfurt a.M./New York 1992, 9–18. Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*. Textsorten und Geschlechtskonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a.M. – New York 1998. Heide Wunder, *Frauen- und Geschlechtergeschichte*, in: Günther Schulz u. a. (Hrsg.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven*. 100 Jahre Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, München 2004, 304–324. Ute Gause, *Kirchengeschichte und Genderforschung*. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006. Margarete Hubrath (Hrsg.), *Geschlechter-Räume*. Konstruktionen von »gender« in Geschichte, Literatur und Alltag, Köln – Weimar – Wien 2001, 1–6. Claudia Honegger/Caroline Arni, Vorwort. Preface, in: Dies. (Hrsg.), *Gender – die Tücken einer Kategorie*. Geschichte und Politik, Zürich 2001, 7–17. Ulinka Rublack (Hrsg.), *Gender in Early Modern German History*. Cambridge 2002. Claudia Opitz, *Um-Ordnungen der Geschlechter*. Einführung in die Geschlechtergeschichte, Tübingen 2005.

5 Vgl. z. B. Josef Ehmer/Tamara K. Hareven/Richard Wall, (Hrsg.), *Historische Familienforschung*. Ergebnisse und Kontroversen, Frankfurt a.M. – New York 1997, 7–15. Als Gesamtdarstellungen insbesondere André Burguière u. a. (Hrsg.), *Geschichte der Familie*. 4 Bde., Frankfurt a.M. – New York 1996–1998. Andreas Gestrich/Jens-Uwe Krause/Michael Mitterauer, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.

hinein. In der Hebräischen Bibel (die in weitesten Teilen zum Alten Testament der Christen wird) dominiert familiäre Zusammengehörigkeit bis dahin, dass die Stämmestruktur Israels aus einer Familienerzählung abgeleitet wird.<sup>6</sup> Das Christentum lebt ebenfalls im Schatten dieser heiligen Texte, obwohl es von den biblischen Wurzeln des Neuen Testaments her zunächst eher eine verwandtschaftsfeindliche Religion ist: Der Glaube wirft Entzweiung in die Geschwister- und Generationenbeziehungen, Brüder, Kinder und Eltern liefern einander um des Evangeliums willen dem Tod aus; Vater und Mutter sollen um des Glaubens willen verlassen werden; Mitgetaufte und nicht Blutsverwandte sind Brüder und Schwestern; wer alles verlassen hat und Christus nachfolgt, nicht nur die engsten Familienmitglieder, sondern auch den Grund und Boden, auf dem und von dem er lebt, wird hundertfachen Lohn und ewiges Leben gewinnen; Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen wird zum Wert und später in der Christentumsge-schichte zur Quelle von Verdienst und potenziertem Lohn; die Toten sollen ihre Toten begraben; für Paulus ist die Heirat vor allem ein Heilmittel gegen Unzucht und verzehrende Begierde, sich einander zu entziehen mache frei für das Gebet; Ehelosigkeit sei kein Gebot des Herrn, aber angesichts der Kürze der Zeit und der bevorstehenden Not solle man eine Frau haben, als habe man keine; nur Unverheiratete seien ungeteilt zwischen der Sache des Herrn und den Dingen der Welt; das Verlassen der Heimat (d. h. der Verzicht auf Familie und Verwandtschaft) wird zum Stimulans der Mission und dann zu einem Kernmoment der Askese.<sup>7</sup> Dennoch nehmen Vergesellschaftungsstrukturen des christlichen Westens dauerhaft und unverzichtbar auf familiales Denken Bezug, auch in den Gruppen, die sich der Ehe- und Familienabstinenz verschrieben haben. Also bestand zwischen Vorstellungen, die für Ehe, Familie und Verwandtschaft förderlich waren, und solchen, die sich kritisch abgrenzten, stets eine Grundspannung.

Für die frühe Kirche wurde das soziale Modell der »Hausgemeinschaft Gottes« zu einer Leitmetapher. Die Familien- und Hausvorstellungen der vor- bzw. außerchristlichen ökonomischen Literatur organisierte ihr Zusammenleben und ihre Ämter, aber auch die Beschreibung der Gottesbeziehung. Hausherrschaft verlangte Verantwortung, Menschenkenntnis und -führung in der Anwendung von Bestärkung und Disziplinierung, um jenen unbedingten Gehorsam zu begründen, der autoritativ verlangt wurde. So verstanden die Pastoralbriefe wie die Ignatiusbriefe zunächst Gott selbst als den *οἰκοδεσπότης*; der Kirche; er habe überall Verwalter (*ἐπίτροποι* bzw. *οἰκονόμοι*) einzusetzen; diese hätten ihre Eignung durch ihre Autorität in ihren privaten Hausgemeinschaften, nicht etwa durch theologische Bildung oder religiöses Charisma nachzuweisen, um dann in der Gemeinde eben jene Balance von Autorität und Gehorsam

6 Vgl. Eckart Otto, Die Rechtsgeschichte von Familie und Ehe im antiken Judentum der Hebräischen Bibel. Die Dialektik genealogischer und religiöser Normenbegründung im Familienrecht, in: Holzem/Weber (Hrsg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft (wie Anm. 1), 65–87.

7 Vgl. Mt 10,35–37; Mt 12,46–50; Mt 19,10–12.27.29; Mt 8,22; Mt 10,5–15, jeweils par. Gegenläufig einzig die verschärfte Forderungen gegen Ehebruch und Ehescheidung Mt 5,27–32 und 19,3–9 par. Zur paulinischen Ehelehre vgl. insbesondere 1 Kor 7.

zu installieren. Die frühen christlichen Gemeindeordnungen ignorierten die familienkritischen Passagen des entstehenden neutestamentlichen Kanon, um die Gemeinden im Hinblick auf zentrale Leitideen nach außerchristlichen antiken Vorbildern zu ordnen. Die Austauschbarkeit dieser importierten Metaphorik zeigte sich rasch, als spätestens seit dem 4. Jahrhundert die Hausherrschaft von der Königsherrschaft Christi abgelöst wurde.<sup>8</sup>

Weil es aber eine spezifisch neutestamentliche Ehetheologie nicht gab und die Vorstellungen der Paulus- und Pastoralbriefe dem antiken *οἶκος*-Konzept nicht widersprachen, blieb der Einfluss des Christentums auf Ehevorstellungen und Ehepraxis auch der konstantinischen und nachkonstantinischen Ära gering. Die Gesetzgebung war nach der Hinwendung der Kaiser zum Christentum keineswegs ausschließlich christlich. Auch unter Christen wurden überkommene, vermeintlich *heidnische* Verständnisse und Praktiken von Heirat und Ehe fortgeführt, obwohl christliche Autoren sie missbilligten. *»Anzügliche«* Brautlieder wurden ebenso umgeformt und integriert wie eine Paar-Ikonographie auf Sarkophagen, welche die *»concordia«* und die Fruchtbarkeit von Mann und Frau idealisierte. Christliche Werte unterschieden sich nur dort, wo der Askese, der Ehe- und der Kinderlosigkeit oder dem sexuell enthaltsamen Zusammenleben in einer bestehenden Ehe (*»concordia virginitatis«*) ein hoher Stellenwert eingeräumt wurde.<sup>9</sup>

Der Begriff der *»familia«* ging daher auch ohne tiefere christliche Eigenprägung in das Mittelalter über; nirgends bezeichnete er ausschließlich ein Elternpaar und ihre leiblichen Kinder, sondern immer zusätzlich die im Haushalt lebenden Verwandten, Freigelassenen, Un- oder Halbfreien und Sklaven, jeweils wiederum mit Partnern und Nachwuchs, oder aber – unter Ausschluss von Vater, Mutter und Kindern – lediglich die Gruppe der Abhängigen. Da es ein Recht auf Freilassung auch in christlichen Haushalten nicht gab, führte der Weg aus der Unfreiheit nur über intensive zwischenmenschliche Bindungen, welche den Hausherrn informell in die Pflicht nahmen. Weil aber der *»familia«*-Begriff der antiken Hauslehren in die Haustafeln der neutestamentlichen Briefe integriert worden war, begannen christliche Autoren eine Familienethik zu entwickeln, welche die Verantwortung des Hausherrn stärker heraushob als seine freie Verfügungsgewalt. Menschlichkeit und Rücksichtnahme wurden zum *»Dienst am Herrn«* (Kol 3,18–4,1). Zudem beschrieb die Leitmetapher der paternalistisch beherrschten *»familia«* auch das Verhältnis Gottes als Vater zu den Christen als Kindern, Erben, gar Sklaven. Auch die Klerus-*»familia«* um den Bischof oder die Klöster unter einem Abt beschrieben ihr Zusammenleben in solchen Bildern, freilich unter der Voraussetzung, mit der *»weltlichen«* Herkunftsfamilie vollständig zu brechen. Für das Verhältnis der Christen untereinander musste das egalitäre Überlegungen befördern, min-

<sup>8</sup> Vgl. Georg Schöllgen, *Οἶκος und Οἶκος Θεοῦ. Sozialgeschichtliche Grundlagen einer ekklesiologischen Metapher*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 89–103.

<sup>9</sup> Vgl. Judith Evans-Grubbs, *Christianization of Marriage? Christianity, Marriage, and Law in Late Antiquity*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 105–124.

destens in der Gottesbeziehung oder an der Grenze zum jenseitigen Leben, standen doch alle gleichermaßen unter der Taufnade.<sup>10</sup>

Auch normative Texte des frühen Mittelalters, karolingische Konzilien und Kapitularien, Bußbücher, Volksrechte und ›Formulae‹-Sammlungen, argumentierten schöpfungstheologisch mit der Genesis und der Weisheitsliteratur und pastoraltheologisch mit den Haustafeln im Corpus Paulinum, insbesondere dem Epheser- und Kolosserbrief. Gegen den Hochmut der gefallenen Engel wird der Mensch zum Abbild göttlicher Herrlichkeit; auf der Ehe liegt die Zusage des göttlichen Auftrags, zu wachsen und zu mehren; Jesus selbst beehrt die Ehe im Weinwunder von Kana; Paulus empfiehlt und reguliert das Gut der Ehe gegen die ungezügelter sexuelle Gier des Mannes und die verführerische Attraktivität der Frau. Diese religiöse Ausgestaltung des Eheabschlusses hatte keinen sakramentalen Charakter, aber Schöpfungsgeschichte, spätjüdischer Weisheitsrat und paulinische Ordnungsvorstellungen betrafen alle am Eheabschluss Beteiligten, nicht nur Braut und Bräutigam. Ausgerechnet in Vermögensfragen argumentieren die Texte mit dem ersten Schöpfungsbericht (Gen 1), in dem der Mensch gleichursprünglich als Abbild Gottes in Mann und Frau ins Dasein tritt.<sup>11</sup>

Auf der anderen Seite darf die Bedeutung dieser religiösen Grundmuster für das soziale System der Verwandtschaft im Mittelalter auch nicht überschätzt werden. Die familialen Ideen des Neuen Testaments und der frühen Kirche, denen zufolge die Gottesvorstellung unter anderem als Vater-Sohn-Beziehung, als Zeugung und Hervorgehen zu denken und die Getauften, nicht die Blutsverwandten einander Vater und Mutter, Bruder und Schwester seien, wanderten in die Schriftkommentierung und Glaubenslehre ein. Von dort aus bestimmten sie den Sprachgebrauch des Klosterlebens, des Verhältnisses von Klerus und Gemeinde, von Christus und Kirche, von Gott und Gläubigen. Diese Familienterminologie war daher vor allem für Theologie und Kirche, nicht aber unbedingt für die Funktionsfähigkeit von Ehen, Familien und Verwandtschaften konstitutiv. Dem tatsächlichen Regelungsbedarf für die Sozialbeziehungen des Adels etwa wurde, bei aller selbstverständlichen Präsenz des christlichen Vorstellungshorizonts, auf anderem Wege entsprochen. Funktionale Sozialbeziehungen wurden schon hier den Abstammungsbeziehungen gegenüber bevorzugt: Der ›Adel‹ verstand sich als Gruppe von Kämpfern (pugnatores) und Herrschern über soziale Räume im Unterschied zu den betenden Geistlichen und Ordensleuten (oratores) und den arbeitenden Bauern und Bürgern (laboratores). Die Allgegenwart von sehr differenzierten ›Verwandtschaftstaxonomien‹ sagt daher wenig darüber aus, wie gesellschaftliche

10 Vgl. Heike Grieser, *Der Herr und seine Sklaven als Hausgemeinschaft. das Konzept der familia im westlichen spätantiken und frühmittelalterlichen Christentum*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 125–143.

11 Vgl. Ines Weber, ›Wachset und mehret euch‹. Die Eheschließung im frühen Mittelalter als soziale Fürsorge, in: Holzem/Dies. (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 145–180. Dies., *Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur*, 2 Bde., Ostfildern 2008.

Formen tatsächlich funktionierten, aber sie umgab diese mit einer Aura ›spiritueller‹ Zusammengehörigkeit. Gerade hier entfaltete sich das Schwergewicht des Einflusses der christlichen Theologie auf die allgemeinen Vorstellungen von Familie und Verwandtschaft.<sup>12</sup> In der Bürgerwelt der Reichsstädte hingegen war eine biblisch gesättigten Ehetheologie und -ethik sehr präsent. Die gedruckten Ehespiegel und Ehepredigten des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, teils europaweit in Übersetzungen verbreitet, rekurrten auf zentrale Belegstellen des Neuen Testaments und auf die Ehegüterlehre des Thomas von Aquin (und dessen patristischer Gewährsleute).<sup>13</sup>

Nun hätte man erwarten können, dass im Zuge der nachreformatorischen Konfessionalisierung solche Theologisierung- und Ethisierungsanstrengungen vertieft und erweitert worden wären. Mindestens für den Katholizismus ist das aber nur bedingt der Fall: Die reformatorische Bewegung galt als Abfall von der öffentlich gelebten Universalität des abendländischen Christentums; und das Haus war verdächtig als Ort der heimlichen Ketzerei. Das traf sich mit dem Selbstbild der Protestanten, in Luthers Zurückweisung der Ordensgelübde, seiner Heirat mit Katharina von Bora und der Einrichtung eines lutherisch-akademischen Muster-Hausstandes im Wittenberger Augustinerkloster gleichsam ein Bollwerk evangelischen Glaubens gegen den teuflischen Verdienst-Asketismus der mittelalterlichen Kirche errichtet zu haben. Katholiken galt daher Familienfrömmigkeit als klandestin, konventikelhaft und häretisch. Die religiöse Ausgestaltung des familiären, gar verwandtschaftlichen Raumes blieb in Andachtsliteratur und Predigt ein eher randständiges Thema.

Das lässt sich vielfach zeigen: Familiäre Passageriten wie Standeswahl, Beichte, Schwangerschaft und Geburt sowie die Sterbestunde und das Totengedenken galten wegen ihrer Nähe zur Todsünde oder aber zu Sterben, Gericht, Fegfeuer und Hölle als besondere moralische und spirituelle Gefahrenpunkte, die im Gebet geistlich wirksam zu begleiten waren. Obwohl der Heiligenhimmel nachtridentinisch teils neu und programmatisch bevölkert wurde, fehlen eigentliche Familienpatrone. Aus der spätmittelalterlichen Ehespiegelliteratur übernahm man den gnadentheologisch hergeleiteten Grundsatz, dass auch die Ökonomie nur unter Bedingungen gedeihen könne, die den moralischen Normen eines christlichen Hauswesens genügten. Auf dominante Geschlechterhierarchien und die zeitübliche Misogynie wurde verzichtet, vielmehr war Frauen und Männern paritätisch Verantwortung übertragen. Aber mehr als pragmatische Regulierungen waren das kaum. Nicht einmal in der Totensorge dominierte der Identitätsraum Familie; vielmehr wurde die Familienreligiosität ohne prominenten Eigencharakter in die tridentinische Kirchlichkeit eingefügt und ihrer sakramental-sa-

12 Vgl. *Joseph Morsel*, *Ehe und Herrschaftsreproduktion zwischen Geschlecht und Adel* (Franken, 14.–15. Jahrhundert). Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Bedeutung der Verwandtschaft in der mittelalterlichen Gesellschaft, in: *Holzem/Weber* (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 191–224.

13 Vgl. *Gabriela Signori*, *Fürsorgepflicht versus Eigennutz. Die Verfügungsgewalt über das Errungenschaftsgut in den Eheschriften des 15. Jahrhunderts*, in: *Holzem/Weber* (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 181–190.

cerdotalen Verfasstheit unterstellt. Gleichzeitig setzte sich jene Favorisierung von Jungfräulichkeit und Christusehe aus der asketischen Tradition des Mittelalters heraus fort, welche ehelich-familiäre und verwandtschaftliche Bindungen als dem Irdischen verhaftet hintanstellten. Religiöse Erfordernisse rangierten prinzipiell vor ökonomischen; religiöse Überspanntheit aber wurde ebenso abgelehnt wie der weit verbreitete Hang zu »abergläubisch«-malefizischen Deutungen des Lebensschicksals. Insofern herrschte auf der einen Seite eine individualisierende Gewissensreligiosität vor, auf der anderen eine sakramentale Kirchlichkeit, deren Gnadenmittel zur inneren und äußeren Leitung und Ausrichtung des Lebens gebraucht werden sollten. In diesen Kosmos einzuführen und Teilhabe zu kontrollieren, das war die zentrale Erziehungsaufgabe, die den Hauseltern übertragen war. Das galt nicht nur für die eigenen Kindern und das Gesinde, sondern prägte auch Herrschaftsbeziehungen, Klientelgruppen, Nachbar- und Freundschaften.<sup>14</sup>

Anders im Protestantismus: Der Humanismus war zwischen der schöpfungstheologischen Bejahung und bürgerlichen-emotionalen Wertschätzung der Ehe auf der einen Seite, der Propagierung der Ehelosigkeit um Christi willen und der naturphilosophisch begründeten Misogynie auf der anderen Seite schwankend geblieben. Daher kam dem Thema in der Theologie und sozialen Praxis der frühen Reformation entscheidende Bedeutung zu. Bereits in der lateinischen Eheschrift des Erasmus, die unter Gebildeten im Umfeld der reformatorischen Bewegung zirkulierte, war die überkommene Wertehierarchie zugunsten durch einer Gleichrangigkeit von Ehe und Ehelosigkeit durchbrochen; Geiler von Kaysersberg überwand den Gegensatz klerikal-monastischer und laikal-ehelicher Lebensformen, indem er Ehe und Familie mit einem Kloster unter einem himmlischen Abt verglich, freilich an geistlichen Reinheits- und Keuschheitsforderungen ebenso festhielt wie an ihrer in der Schöpfungsordnung angelegten Funktion der Fortzeugung des Menschengeschlechts. Um so bemerkenswerter ist die skeptische Haltung in Martin Luthers erster Ehepredigt. Seine radikale Sündenlehre, verbunden mit den Idealisierungen der monastischen Reinheit, verstellte ihm zunächst den Weg, die Ehewürdigungen der Humanisten aufzunehmen. Es war der Teufel, der durch den übermächtigen Sexualtrieb den sündigen Menschen vor sich her trieb, die Ehe daher nicht mehr als eine pragmatisch angelegte Fessel zur Verhütung des Schlimmsten und zur Zeugung von Nachkommen. Je mehr Luther aber Schutz und Erziehung der Kinder hochzuschätzen lernte, verlor sich der von Teufels- und Sündenangst und Sexualpessimismus gesteuerte Ehediskurs. Die Familie stieg zu einem der verbindlichsten Orte christlicher Lebensgestaltung auf. Die zölibatsskeptischen Äußerungen der Humanisten entfalteten nun ihre ganze Dynamik, als Luther in seiner Adelschrift die grundlegende Differenz zwischen Klerus und Laien und damit die mittelalterliche

14 Vgl. *Andreas Holzem, Familie und Familienideal in der katholischen Konfessionalisierung. Pastorale Theologie und soziale Praxis*, in: *Ders./Weber (Hrsg.), Ehe – Familie – Verwandtschaft (wie Anm. 1)*, 243–283.

Ständeordnung als solche bestritt. Die »Verbürgerlichung des Pfarrstandes« war gleichsprüchlich mit der Theologie des Priestertums aller Getauften.<sup>15</sup>

Von einer vergleichbaren Ehetheologie her entwickelte das Reformiertentum eine Vorstellung des guten »Hausens«, die, anders als Max Weber meinte, nicht in konfessionsspezifischer Weise auf frühkapitalistische Gewinnerwirtschaftung ausgerichtet war. Die »Notdurft« und der »Hausgebrauch« zielten auf angemessene Nahrung und bedarfssichernden, nachhaltigen Unterhalt. Diese gesellschaftliche Stabilisierung wurde nicht nur ökonomisch, sondern auch religiös begründet. Zwingli und Calvin verurteilten in bemerkenswerter Kontinuität zu Todsünden-Katalogen des Mittelalters das über die standesangemessene Nahrung hinausgehende Gewinnstreben als Sünde und Diebstahl am Nächsten; der Einzelne und die Wirtschaftsgemeinschaft, in die er eingebunden ist, verwalten lediglich die Güter, deren letzte Verfügungsgewalt und Obereigentum allein Gott zukommt. Diese Theorien wurden in bemerkenswerter Übereinstimmung kirchlicher und weltlicher Gemeindeinstanzen vor allem gegen jene in Stellung gebracht, welche sich des schlechten »Hausens«, der Gewalt, Trunksucht, Verschwendung und allgemeinen Liederlichkeit schuldig machten. Schlechtes Wirtschaften und Unfriede galten als Verhöhnung der Vater-unser-Bitte um das tägliche Brot, das mit »ehrlicher«, also standesgemäßer Nahrung identifiziert wurde. Ein christlicher Hausstand verpflichtete zu religiöser und weltlicher Ehrbarkeit; insbesondere der Hausherr verfügte keineswegs über unumschränkte Rechte und Befugnisse. Weil die Strafe Gottes alle treffen konnte, wenn die Verfehlungen des Einzelnen ungeahndet blieben, übernahmen Chorgerichte als Ausschüsse der Christengemeinde die Verantwortung für den ganzen Ort; auch hier konnte von Autonomie und Autarkie des Hauses im Sinne Otto Brunners keine Rede sein.<sup>16</sup> Vergleicht man den Katholizismus und die Protestantismen, waren die Folgen der Reformation für die soziale Praxis des frühneuzeitlichen Haushaltens gering: In allen Konfessionen waren vergleichbare biblische Begründungen und ethische Wertstandards am Werk.

Zwischen Aufklärung und Restauration wandelte sich der Bezugsrahmen der Verwandtschaftsthematik erheblich. Innerhalb der Familienbeziehungen stand nicht mehr die Ehe und ihr Beziehungsumfeld, sondern die Erziehung der Kinder im Vordergrund. Traditionelle christliche Werte, zusammengestellt aus dem Dekalog und den überkommenen Tugend- und Lasterkatalogen, mussten nun mit säkularen Normbegründungen konkurrieren, welche auf der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Vernunft aufbauten. Die anthropologische Wende der Aufklärung färbte auf Objekt und Ziel der Pädagogik intensiv ab: Es war nicht mehr eine erlösungsbedürftige Sünderseele auf das ewige Heil hin zu erziehen, sondern eine mit allen Anlagen zum Guten ausgestattete Menschennatur zu einem tugendhaften Mitglied einer zum Besseren fortschreitenden

15 Vgl. *Thomas Kaufmann*, Ehetheologie im Kontext der frühen Wittenberger Reformation, in: *Holzem/Weber* (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 285–299.

16 Vgl. *Heinrich Richard Schmidt*, »Nothurfft vnd Hußbruch«. Haus, Gemeinde und Sittenzucht im Reformiertentum, in: *Holzem/Weber* (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 301–328.

Gesellschaft fortzubilden. Da sich die Aufklärung in Deutschland nicht gegen, sondern mit und durch die Kirchen durchsetzte, überlagerten die traditionellen Inhalte der Primär- und Sekundärtugenden lange und nachhaltig den formalen Wandel der Geltungstheorien. Erst sehr langsam kamen pädagogische Einsichten zum Zuge, welche die Stufen der kindlichen Entwicklung bewusst in die Erziehungslehre integrierten, statt drakonisch die Durchsetzung des Gehorsams und die Brechung des Eigenwillens zu fordern. Als sich die neuen bürgerlichen Tugenden wie Freundschaft und Empfindsamkeit, Individualität und Kreativität, insbesondere die emphatisch betriebene Bildung zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemeiner durchsetzten, war dieser Zug der Zeit bereits wieder durchbrochen von der neuen anthropologischen Skepsis, welche den Zusammenbruch des alten Europa in der Französischen Revolution und den Napoleonkriegen hinter sich hatte. Die Aufklärungspädagogik hatte an Autonomie und Selbstverwirklichung im Spannungsfeld von menschlicher Natur und Gesellschaft zu zweifeln begonnen und überschrieb ihre Programme mit neupietistischen Gehalten von Gehorsam, Bekehrung und Erweckung. Dass man dabei weniger auf äußerlichen als auf »Hertzens«-Gehorsam, also auf das selbstgeleitete Handeln nach internalisierten Maximen setzte und sich zunehmend für die »Natur« des Kindseins interessierte, blieb ein unüberwindlich einbezogener kantischer Rest in (Selbst-)Erziehungsvorstellungen des frühen 19. Jahrhunderts. Die ganze Epoche beherrschte eine geradezu manische Fixierung auf die Kontrolle jugendlicher Sexualität, insbesondere der Selbstbefriedigung: Rationale Selbstbeherrschung und Mäßigung sah man hier ebenso berührt wie den »vielschichtigen und für die bürgerliche Gesellschaft ganz zentralen Reinlichkeitsdiskurs«.<sup>17</sup>

Die Industrialisierung stellte christliche Modelle von Ehe und Familie erneut in einen völlig anderen sozialen Zusammenhang. Die Lebensweisen der Unterschichten, hineingezwungen in den kapitalistischen Wirtschaftskreislauf, kehrten als »soziale Frage« zunächst sittlicher, dann sozioökonomischer Art an bürgerliche Eliten und Geistliche der großen Kirchen zurück. Insbesondere der Katholizismus entwickelte eine über traditionelle Sozialfürsorge hinausgehende Arbeiterpastoral. Alle ihre theoretischen Ansätze stellten die Familie und insbesondere die Konsequenzen weiblicher Fabrikarbeit in den Mittelpunkt. Die sozialpolitische Forderung, die Frauen hiervon zu entlasten, bürdete ihnen im Gegenzug die volle moralische Verantwortung für die Integrität des Ehemanns gegen Alkohol und Verschwendung, für eine gelingende Kindererziehung gegen Verrohung und religiöse Indifferenz, schließlich für das familienförderliche Auskommen auf. Der katholischen Soziallehre galt der Kampf gegen die Frauenarbeit freilich gleichzeitig als Streit für gerechte Löhne der Männer, die für einen bescheiden maßhaltenden Lebensstandard als Familienlohn hinreichend sein

17 Vgl. *Andreas Gestrich*, Ziele und Praktiken familialer Werterziehung im 18. und 19. Jahrhundert in städtischen und ländlichen Kontexten, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 345–372.

müssten. Anders als in der Sozialdemokratie wurde weiblicher Haus- und Familienarbeit nicht nur hohe Wertschätzung, sondern auch die Würdigung ihrer wertschöpfenden und Ressourcen sichernden Funktion zuteil. »Frauenemancipation« wurde daher nicht als generelle Freistellung außerhäuslicher Erwerbsarbeit, sondern als »Hebung der Lage des weiblichen Geschlechtes« verstanden. Dazu gehöre auch bescheidene Bildung und die Akzeptanz ihres Geschlechtscharakters und ihres »natürlichen Berufs« als Ehefrau und Mutter gegen sie »socialistische Verwirrung«. Die sakramentale Würde der Ehe und das heilige Amt der Erziehung, nicht zuletzt die voreheliche Keuschheit und die eheliche Zucht blieben selbstverständlich in die industrielle Moderne mitgeführte Traditionsmomente dieser Familienethik. Das katholische Gesellschaftsbild fügte so die Familie in eine umfassende »organische« Struktur ein, welche dem Einzelnen subsidiär aufsteigend die Integration in Gesellschaft, Staat und Kirche anbot.<sup>18</sup>

Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte der demographische Übergang eines auf die Nachkriegszeit voraus weisenden Geburtenrückgangs ein. Das war auch eine »stumme Revolution«, in der christliche Familienleitbilder erheblich an Einfluss auf die Praxis verloren. Weniger im Bürgertum und in den Mittelschichten, sondern insbesondere bei katholischen Arbeitern brachte deren Zugehörigkeit zum »Katholischen Milieu« dessen Wertewelt nur noch partiell zur Geltung. Die Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie, die als »Zerstörung der Familie überhaupt« wahrgenommen wurde, rückte daher ins Zentrum organisierter Apologie einer naturrechtlich-sakramental konstruierten Ehe-, Familien- und Sexualitätslehre. Das sozialdemokratische Milieu hingegen kritisierte vor allem die »arrangierte Geldheirat« und die familienbezogene Hauswirtschaft der bürgerlichen Ehe. Diese wurde in polemischer Absicht mit der christlichen im Grunde identifiziert – ein Symptom des Kapitalismus. Weniger ausgearbeitet als die katholische, fokussierte die sozialistische Leitidee nicht eigentlich eine Überwindung der Familie. Aber eine ökonomisch und pädagogisch entlastete »Liebesehe« sollte eine Vergemeinschaftung von Familien in der klassenloser Gesellschaft begründen helfen. Diese Auseinandersetzungen schlugen sich in der Familienpolitik der Weimarer Republik vor allem in prinzipiellem Streit zwischen Zentrum und Sozialdemokratie um das Scheidungs- und Unterhaltsrecht nieder, bevor der Nationalsozialismus Ehe und Familie rassenideologisch besetzte. Verstrickt in die ideologischen Kämpfe zwischen links und rechts, stellte der Katholizismus zunehmend seine eigene Sozialform des »Katholischen Milieus« in Frage. Denn als er die auf Pfarrgemeinde und Naturstände (Jungmänner, Jungfrauen, Familie) bezogene »Katholische Aktion« gegen sein Vereins- und Verbandsleben in Stellung brachte, geschah das nicht zuletzt mit dem

18 Vgl. *Claudia Hiepel*, Die katholische Arbeiterfamilie im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914/18. Programm, Praxis und Prägungen, in: *Holzem/Weber* (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 401–420.

Argument, die Vergesellschaftungsformen des Milieus seien der katholischen Familie abträglich.<sup>19</sup>

Nach der Katastrophenerfahrung von Diktatur und Krieg (1933–1945) vollzog sich in der frühen Bundesrepublik ein tiefgreifender Wandel des Verständnisses von väterlicher Autorität. Führende Vertreter der katholischen und protestantischen Nachkriegspublizistik und der gesellschaftspolitischen Bildungsarbeit, vielfach der CDU nahe stehend, verlangten nach einer für die junge Demokratie tauglichen Familienvorstellung, in welcher eine »demokratische Vaterschaft« auf Liebe und Vertrauen gründe, statt blinden Gehorsam und autoritäre Gefolgschaft einzufordern. In dieser Debatte ging es nicht nur um Familienmoral im Zeichen der Rechristianisierungseuphorie der 1950er und 1960er Jahre. Vielmehr wurde in einer verzeichneten Vaternovellierung, in der Erziehung im Kasernenhof und in selbstherrlichen Führerattitüden vermeintlich »geordneter« Familien der eigentliche Grund für die politische Struktur und die Gewalttätigkeit des Nationalsozialismus und damit für die unermesslichen Dimensionen deutscher Schuld und Niederlage gesehen. Die Sehnsucht nach einem neuen Verständnis von Vaterschaft war auch ein »aufschlussreicher Aspekt der westdeutschen Suche nach Demokratie«, eine Suche, welche sich in den geistigen und politischen Eliten der großen Konfessionskirchen und der C-Parteien gleichzeitig als religiöse Wiedererichtung Deutschlands im Horizont der Säkularismustheorie verstand. Waren die totalitären Diktaturen von rechts und (nun nähergerückt durch den »Eisernen Vorhang«) von links letztlich Auswirkungen der nachaufklärerischen Säkularisierung, dann mussten demokratische Verfassungsstrukturen sich aus christlichen Wertewelten herleiten lassen. Hier lag die neue Erziehungsaufgabe der christlichen Familie.<sup>20</sup>

Das blieb mehr Programm, als das es Wirklichkeit wurde. In vergleichender europäischer Perspektive erscheinen die 1960er Jahre als revolutionäre Dekade der Religionsgeschichte, vergleichbar nur mit den Umbrüchen der Reformation und der Französischen Revolution. Auffallend ähnlich erscheinen insbesondere die Bereitschaft zum gezielten Tabubruch und zur destruktiven Herausforderung überkommener Institutionen. Die sexuelle Revolution musste die in der Regel christlich begründeten Familienwerte und Geschlechterbilder besonders nachhaltig erschüttern. Gleichzeitig beschleunigte das »aggiornamento« der katholischen Kirche im II. Vatikanischen Konzil, aber auch der theologische Reformprozess im Protestantismus die Öffnung des theologischen und kirchlichen Meinungsspektrums nach links. Der religiöse Familiendiskurs nahm nachhaltig den Drang nach individueller Freiheit auf, der sich in den europäischen Gesellschaften einer überwundenen Nachkriegsära allenthalben bemerkbar machte. Während zu Beginn der 1960er Jahre eine unter öffentlicher Zensur stehende

19 Vgl. *Josef Mooser, Arbeiterfamilien im katholischen und sozialdemokratischen Milieu Deutschlands. Verflechtungen und Entfremdungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 421–435.

20 Vgl. *Till van Rahden, Religion, Vaterschaft und die Suche nach Demokratie in der frühen Bundesrepublik*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 437–458.

›christliche Kultur‹ Weltbild und Verhaltenscodex noch stark bestimmte, entwickelten sich Sexualität (auch vor und außerhalb der Ehe), Abtreibung, Homosexualität etc. danach zu kontrovers diskutierten Themen; die tabugeschützte Grenze zwischen Privatheit und Öffentlichkeit begann sich aufzulösen. Während der Wertewandel – trotz allen Widerstandes der alten Eliten – in die Medien einzog, wurde die Intimität zum Raum der Wahl und Freiheit. Liebe als zentraler Wert stand nun gegen traditionellen Legalismus und die festgefügtten Ordnungen, in denen alle ihren Platz hatten kennen sollen. Kirchen und Christen bezogen in diesen Kontroversen keine eindeutige Position mehr. Insbesondere die Ideologen der ›sexuellen Revolution‹ gebärdeten sich als scharfe Gegner jedweder Institutionalisierung des Religiösen; neben Jesus als Revolutionär oder Hippie wurden fernöstliche Versatzstücke aus Buddhismus oder Hinduismus zu Bestandteilen der Anti-Establishment-Bewegung. Unwohlsein und Unsicherheit begleiteten die öffentliche Rezeption sowohl eines extremen Konservatismus wie die vorsichtigen Debatten um eine »new morality«. Die Kirchen begleiteten die öffentlichen Auseinandersetzungen zu Sexualität, Ehe und Familie intensiv und engagiert. Dennoch wandelte sich das Thema zum Gegenstand individueller Wahl, sodass nicht einmal mehr die eigenen Mitglieder von den ethischen Setzungen der Konfessionen erreicht und durchdrungen wurden. Für den Katholizismus dürfte die (Nicht-)Rezeption der Pillen-Enzyklika Papst Pauls VI. »*Humanae vitae*« (1968) der deutlichste Beleg dieses Einstellungswandels sein. Und obwohl die starken Pendelausschläge der 1960er und 1970er Jahre den Anfang des 21. Jahrhunderts nicht mehr prägen, dürfte Vergleichbares die Problematik einer religiösen Wertedebatte der Partnerschaft und Ehe, des Familiären und Verwandtschaftlich-Kommunitären bis heute prägen.<sup>21</sup>

## *2. Religion und Lebenswelt und das Verhältnis von religiösem Programm und sozialem Prozess*

Will man die Religion nicht einfachhin einem flachen Ideologieverdacht ausliefern, ist mit einer Bestimmung des Wandels der religiösen Begriffe, Normen und Deutungsmuster (II.1) noch keineswegs alles gesagt. Denn ihr Verhältnis zu den Bedingungen der sozialen Lebenswelt ist im Blick auf Ehe, Familie und Verwandtschaft nochmals eigens zu bestimmen (II.2). Zu fragen ist daher auch, wie versucht wurde, die soziale Wirklichkeit aus einer programmatisch christlichen Perspektive zu gestalten oder zu verändern. Neuere Forschungen zeigen, in welchem Ausmaß Geschlechterrollen, Handlungsoptionen und Symbolwelten von den Erfordernissen sozialer Wirklichkeit her gestaltet wurden. Gleichzeitig ist festzuhalten, dass es hier nicht nur um Überleben und Ökonomie, um Ordnung und Herrschaft ging, sondern auch um Zuträglichkeit

<sup>21</sup> Vgl. *Hugh McLeod, Sex, Gender and Religion in Britain's 1960s*, in: Holzem/Weber (Hrsg.), *Ehe – Familie – Verwandtschaft* (wie Anm. 1), 459–476.

und Frieden. Religion ist hier nicht nur Legitimierungsinstanz, sondern auch Anreiz und Stachel, um sozial produktive Lösungen herauszuarbeiten. Diese mussten unter den herrschenden Bedingungen gesucht werden, waren aber gerade in ihren religiösen Begründungen Ansätze einer Bibelrezeption, die sich konstruktiv in den Sozialraum hinein übersetzte. Religion hatte ein Norm gebendes und Gesellschaft veränderndes Potential im Rahmen gesellschaftlicher Bedingungen und Notwendigkeiten.

Schon die späten Schichten der hebräischen Bibel veränderten die Geschlechterhierarchie nachhaltig, indem sie die Herrschaft des Mannes über die Frau als Folge menschlicher Entscheidungsfreiheit über Gut und Böse und als den Schöpfungsintentionen Gottes entgegen gesetzte Konsequenz der Sünde zeichneten. Und das Verhältnis Gottes zu seinem Volk in der Metapher der ehelichen Treue zu beschreiben, begründete zentrale Theologoumena auch des Christentums.<sup>22</sup> Das hatte erhebliche Auswirkungen auf die soziale Wirklichkeit des frühen Christentums, und zwar sowohl für die Gemeinden wie für die Familien: Die ethischen Verpflichtungen einer entstehenden monarchisch-bischöflichen ›Haushaltung‹ speisten sich aus der bleibenden Verantwortlichkeit gegenüber dem als ›οἰκοδεσπότης‹ aufgefassten Gott und seinem im Alten und Neuen Testament niedergelegten Heilswillen und Gebot. Darauf stützte sich auch eine christliche Armenfürsorge, welche über die antike Familiensolidarität weit hinausführte, weil sie den Bezugsraum des christlichen ›οἶκος‹ weit umfassender definierte. Die Verbindung von Geschlechterethik und Gottesbeziehung, konkret umgesetzt im Horizont außerchristlicher Konzeptionen der ›familia‹ bzw. des ›οἶκος‹, führte gleichzeitig dazu, dass sich in einer an sich familienfernen Religion überhaupt religiöse Präformierungen für das familiäre Leben ergeben konnten. Das Christentum war gleichsam genötigt, Quellen jenseits des neutestamentlichen Textkorpus zu bemühen, um Sozialbeziehungen familiären Typs mit und ohne Blutsverwandtschaft zu gestalten. Es konnte gar nicht ausbleiben, dass neben den Traditionen antiker Bildung das im Christentum fortgeltende Alte Testament eine bedeutsame Stellung einnahm.<sup>23</sup>

Christliche Normen wirkten auf der anderen Seite freilich auch durch ihre Verschränkung mit der heidnischen, insbesondere spätplatonischen oder stoischen Philosophie auf das gesellschaftliche Leben ein. Aber das lief nicht zwangsläufig auf Förderung und Verchristlichung von Ehe und Familie hinaus: So sehr die allermeisten Christen an vor- und außerchristlichen Familienvorstellungen und an der Selbstverständlichkeit von Kindern und Erbschaft festhielten, bereitete die Konvergenz der geistigen Privilegierung von ehelosem Leben, Jungfräulichkeit und Kontemplation doch den Boden des westlichen Eremiten- und Mönchtums. Konstantins Gesetzgebung wirkte hier, wenn auch unintentional, als Wegbereiter; und die sozialen Umbauprozesse der Spätantike, welche den Staat trotz seiner Steuergier ärmer und einflussloser, private Eliten hingegen reicher und empfänglicher für einen asketischen Rückzug aus

22 Vgl. Otto, *Rechtsgeschichte* (wie Anm. 6), 80–82.

23 Vgl. Schöllgen, *Oikos* und *Oikos θεου* (wie Anm. 8), 100.

dem kriselnden öffentlichen Leben machte, wirkten als zusätzliche Katalysatoren. Die Wirtschaftsbeziehungen zwischen dem Klerus und wohlhabenden Jungfrauen oder Witwen expandierten beträchtlich, und die staatliche Gesetzgebung des 5. Jahrhunderts schwankte angesichts der befürchteten religiösen Ursachen der Reichskrise und ihren fatalen fiskalisch-militärischen Auswirkungen zwischen Befürwortung und Restriktion dieser Tendenzen hin und her. Wesentlich ist offenbar auch die Rolle gewesen, welche Kleriker, insbesondere Presbyter und Bischöfe, als Mediatoren in zerrütteten Ehen gespielt haben; hier liegen offenbar die Wurzeln einer eigenständigen, von den Kaisern konzedierten, später geförderten eigenständigen kirchlichen Gerichtsbarkeit. Die ›audientia episcopalis‹ entwickelte sich zur ernsthaften Alternative der öffentlichen Gerichte; dieser Weg dürfte für eine Christianisierung der Ehe folgenreicher gewesen sein als die kaiserliche Gesetzgebung. »Empowerment of the church« durch Privilegien, Güterzuwendungen und Rechtsübertragungen wurde zu einer Schlüsselkategorie für den staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umbau am breiten Streifen des Übergangs zum Mittelalter.<sup>24</sup>

Vergleichbare »Wechselwirkungen zwischen einem gedachten und einem real existierenden Beziehungsgeflecht« brachte auch die oben erwähnte Integration des ›familia‹-Modells in die theologische Metapher des Gott-Kirche-Verhältnisses mit sich. Die ethisierenden Impulse dieser Analogie begannen auf die Diskurse über das soziale Leben zurückzuwirken: Vom Ideal gerechter und wohlwollender Verantwortlichkeit her war sexuelle Ausbeutung von Sklavinnen ebenso kritisierbar geworden wie ökonomische Überbeanspruchung und lieblose Hartherzigkeit gegen Abhängige überhaupt. Die Förderung des christlichen Glaubens wanderte in die Herrenpflichten ein – noch für Fürstenspiegel der Reformations- und Frühen Neuzeit wird diese Übertragung des Familienbildes auf die christliche Herrschaft Folgen zeitigen. Das christliche Askeseideal sollte gegen den weit verbreiteten Usus, eine große Anzahl von Sklaven als Statusdokumentation zu nutzen, den Verzicht auf Sklavenhaltung, die Freilassung oder die Selbstkonzeption als ›servus‹ oder ›ancilla Dei‹ im ganzen Westen zur plausiblen Alternative machen. Überhaupt wird die aus der Familienmetapher geborene Idee der eschatologischen Haftung vor Gott als dem ›pater‹ aller Christen zum großen Antriebsmoment der abendländischen Frömmigkeitsentwicklung, einschließlich seiner gewaltigen Folgen für Kultur und Ökonomie.<sup>25</sup> Dieses differenzierte Folgepanorama entfaltete die Christianisierung der ›familia‹, obwohl, vielleicht gerade weil sie keine augenblickliche rechtliche Statusveränderung der Betroffenen herbeiführte, ja nicht einmal intendierte. Vielmehr bestärkte das Theologumenon von Evas Ungehorsam und Adams Selbstüberhebung die durch die Sünde bedingte Selbstverständlichkeit von Über- und

24 Vgl. Evans-Grubbs, *Christianization* (wie Anm. 9), 114–119; Zitat 118.

25 Vgl. Grieser, *Der Herr und seine Sklaven* (wie Anm. 10), 131–134; Zitat 133.

Unterordnung, als aus der antiken Sklaverei auf senatorischen Gütern die mittelalterliche Hörigkeit der Grundherrschaft hervorging.<sup>26</sup>

Für die frühmittelalterliche Eheschließung, die man sich als in einem längeren Prozess ausgehandelte Allianz von Verwandten- und Herrschaftsgruppen vorstellen muss, konnte ein ganz vergleichbarer Zusammenhang von sozialen und religiösen Wirkfaktoren erwiesen werden. Die drei zentralen Elemente dieses Vertragsschlusses – der ›consensus‹, die Übergabe von Vermögenswerten und die förmliche Veröffentlichung – wurden in einen religiösen Argumentationskontext und in das räumliche Umfeld der Kirche eingebunden. Wie in anderen Bereichen rituell ausgestalteten Vertragshandelns auch, spielten christliche Wertvorstellungen für die Art und Weise des Vertragsabschlusses eine ebenso bedeutsame Rolle wie für seine Begründung und kulturelle Deutung. Für die Befriedung und Ethisierung der innerehelichen Beziehungen wie der umliegenden Sozialbeziehungen blieb es nicht ohne Folgen, dass biblische Idealvorstellungen das Konfliktpotential verringerten und die umfassenden Beratungen beeinflussten. Erfordernisse der Lebenswelt und religiöse Argumentationen stützten sich wechselseitig.<sup>27</sup> Zwar blieben wesentliche Sozialbeziehungen, die religionsfern nach pragmatischen Notwendigkeiten von sozialer Reproduktion, Ökonomie und Herrschaft geregelt wurden. Dennoch wirkten auch hier die geistlichen Ideale langfristig als Anreiz gesellschaftlicher Gestaltungskräfte: Gerade dort, wo die Grenzen zwischen Verwandtschaft und Nicht-Verwandtschaft – und damit Solidarität und Nicht-Solidarität – in der Schwebe gehalten wurden, konnten religiöse Begriffe eine erhebliche Trägerfunktion für ethische Ansprüche übernehmen. Die breit fluktuierende Begrifflichkeit der ›freundschaft‹ (›amicitia‹) führte die christlich-brüderliche Liebe (›caritas‹) als Grundwert des Zusammenhalts der Kirche und der Christenheit stets mit sich; ursprünglich rein familien- oder gruppenbezogene Loyalitäten konnten somit universalisiert und transzendent verankert werden.<sup>28</sup>

Der instrumentelle Gebrauch von Familien- und Verwandtschaftstaxonomien in Theologie, Klerus und Kloster erschuf zudem ein ganzes System spiritueller Verwandtschaften, die keineswegs als künstlich oder uneigentlich verstanden wurden: »Die Grenzen zwischen Verwandtschaft und Gesellschaft wurden fließend«; und somit begann der Prozess der ›Entverwandtschaftlichung‹ des Gesellschaftlichen, den Max Weber und vor ihm bereits Karl Marx beobachteten, gerade unter dem dominierenden Einfluss des Christentums im Mittelalter und nicht etwa erst in der liberal-säkularen Bürgerwelt der Neuzeit, die das ›medium aevum‹ dem Verdikt des Primitiven unterwarf. In Filiation und Allianz als Kernmerkmalen von sozialen Systemen und ihren jeweiligen kulturellen Sinnzuschreibungen begegnet man daher ›dem Schwergewicht des Einflusses der christlichen Theologie auf die allgemeinen Vorstellungen der rele-

26 Ebd., 135f.

27 Vgl. Weber, Eheschließung (wie Anm. 11), 156f.

28 Vgl. Morsel, Ehe (wie Anm. 12), 206–208.

vanten Verwandtschaft«. Gelebte Religion ist daher vorrangig als Rezeptions- und Anverwandlungsprozess von Theologie, Liturgie, Gläubigkeit und Ritualität in sozialen Systemen, unter denen die Kirche selbst eines ist, zu begreifen und zu beschreiben.<sup>29</sup>

Das gilt auch und verstärkt für die (Reichs-)Städte. Den kommunal-bürgerlichen Werthorizont prägten nicht allein die Theologen und Prediger, welche für Ehespiegel die Vorlagen und Exempel lieferten oder als Autoren hervortraten. Struktur gebend wirkte vielmehr auch das im Verhaltensstandard der Pflicht und im zivilen Testierungsverfahren der freiwilligen Gerichtsbarkeit niedergelegte »Buch der Erfahrung«: Beide Quellen warben für soziale Zuträglichkeit, gegen Geiz, Verschwendung und Übervorteilung von Frauen und Kindern. Die Kirche wie die städtische Lebensweise und ihre Institutionen sicherten gemeinsam die Festigkeit einer »moral economy«. Das konnte sich zum Beispiel darin niederschlagen, dass Männer ungerechten Unterschleif zu Lebzeiten noch im Testament gutzumachen suchten, nicht zuletzt, um den Fegefeuer-Strafen des Jenseits zu entgehen. Im städtischen Raum waren es insbesondere die Prediger und geistlichen Autoren der Bettelorden, welche die Forderung nach einem Zusammenfließen von Ethik und Recht und damit nach einer Fortentwicklung öffentlicher Institutionalität in christlichem Geiste erhoben.<sup>30</sup>

Das gelang freilich auch im 16. und 17. Jahrhundert nur bedingt. Eingeführtes soziales Verhalten war durch religiöse Diskurse, selbst wenn sie strafbewehrt daherkamen, nicht oder kaum aufzubrechen, selbst dann, wenn die eingeübte soziale Praxis in einer Vielzahl von Fällen zu Unzuträglichkeiten wie etwa einem Dauerdissens von kirchlicher Norm und sozialer Praxis und in diesem Rahmen zu hohen Unehelichenraten, misslungenen Familiengründungen und gestörten Verwandtschaftsbeziehungen führte. Anders stand es um den Einfluss geistlicher Gerichtsbarkeit, wenn sie mit den Gemeinden und der öffentlichen Meinung gemeinsam an Zuträglichkeit und sozialem Frieden arbeitete. Religiöse Werte und ethische Standards wurden im Bereich von Sexualität, Ehe-, Haus- und Nachbarschaftsfrieden nur in dem Maße wirksam, in dem sie der Logik der sozialen Prozesse nicht widersprachen, sondern diese unterstützten. Die Lebensform »Familie« wurde daher kaum zum konfessionell trennenden Distinktivum zwischen »katholisch« und »protestantisch«. Geschlechtermodelle, Rollenverteilungen und Arbeitspaar-Beziehungen des guten »Hausens« speisten sich aus einem Fundus, der den Konfessionen eher gemeinsam war. Selbst dort, wo Katholiken an der Gnadenwirkung des Ehesakramentes gegen reformatorische Bestreitungen festhielten, bezogen sie sich auf überkonfessionell vertretene Idealvorstellungen und Pflichtenkataloge. Also wäre eher von einer »Verchristlichung« denn von einer »Konfessionalisierung« des sozialen Systems zu sprechen.<sup>31</sup>

29 Ebd., 209.

30 Vgl. *Signori*, Fürsorgepflicht (wie Anm. 13), 187.

31 Vgl. *Holzem*, Familie (wie Anm. 14), 263–271.

Fernwirkungen dieses Aushandlungsprozesses zwischen Norm und Gesellschaft wären am ehesten dort zu suchen, wo sie nicht beabsichtigt wurden. Die mit den Trienter Dekreten zum Ehesakrament verbundene Fiktion etwa, Eheschließung sei Willenserklärung und Vertrag ausschließlich eines Paares, wurde in einer Stringenz veröffentlicht, von der in Zukunft noch eigens zu fragen wäre, was sie zur Entstehung des bürgerlich-romantischen Ehemodells um 1800, welches sich bekanntlich ganz auf Paarbeziehung und emotionale Hinneigung konzentrierte, beigetragen hat. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam für eine Geschichte der Familie war offenkundig auch die enorme Ausweitung der Introspektion und der subjektivierenden Selbstbeobachtung, welche in der Andachtsliteratur ebenso trainiert wurde wie in der Disziplinierung und Selbstkonfessionalisierung der Frühen Neuzeit. Auch aus der damit verbundenen Individualisierung und Personalisierung der Selbst- und Fremdwahrnehmung erwuchs auf dem Weg zur modernen Familie die Emanzipation der emotionalen Paarbeziehung als Liebesbeziehung von den pragmatischen Aushandlungsprozessen der älteren Eheanbahnung, an welcher das Paar durchaus paritätisch, aber keinesfalls ausschließlich beteiligt gewesen war. Wurde also unter Katholiken das tridentinische System erst in dem Moment erfolgreich, als die Verbürgerlichung des frühen 19. Jahrhunderts die sozialen Grundlagen und Formen der Ehe und ihrer Anbahnung eklatant veränderte, mit weiter Strahlwirkung in bäuerliche Haushalte und die Ehrbarkeit der Arbeiterfamilie hinein? Diese Verflechtung von Norm und sozialer Struktur sollte für das katholische Milieu bis zur sexuellen Revolution der Achtundsechziger unangefochten in Geltung bleiben.

Den protestantischen Christentümern fiel es leichter und gelang es früher, Ehetheologie und Familienethik ohne markante strukturelle Bruchlinien öffentlich in Geltung zu setzen. Das Leitbild des evangelischen Pfarrhauses lebte von biblischer Schöpfungstheologie und Bürgeridealen gleichermaßen und wirkte in diesem Sinne Norm gebend auf die Gesamtgesellschaft. Konfessionskultur und Sozialsystem strebten gleichsam aufeinander zu und konstruierten Ehe, Familie und Verwandtschaft als »Sphären exemplarischer Christlichkeit«. <sup>32</sup> Die Neuordnung des Kirchenwesens implizierte komplementäre Ordnungsanstrengungen öffentlichen Lebens, weil das geistlich-moralische Leitbild im Grunde aus den spätmittelalterlichen Vorgaben der normativen Zentrierung der Gesellschaft extrapoliert worden war. Die Zirkularität dieser Vorgänge sicherte die Homogenität der Entwürfe; so konnten weltliche und sakrale Ordnungen in eins fallen, dem Weltlichen sakrale Dignität zugesprochen werden. Auf diesem Wege avancierte Luthers Kleiner Katechismus zum Grundbuch einer »patriarchalischen, agrarisch-kleinbürgerlichen Ethik«, wie Ernst Troeltsch das genannt hat. <sup>33</sup> Und für die Gestaltung lutherischer Hausfrömmigkeit, Lesekultur und Geselligkeit profitierten Orthodoxie und Pietismus gleichermaßen von der »ecclesiola«-Metapher familiär organisierter Konfessionskultur. Das gilt auch für die Familien- und Wirtschaftsethik des

<sup>32</sup> Kaufmann, Ehetheologie (wie Anm. 15), 291.

<sup>33</sup> Ebd., 292.

Reformiertentums. Das dynamisch handhabbare Prinzip »Hausnotdurft« verband eine christliche Ethik des »täglichen Brotes« mit einem Wirtschaftsethos der »innerweltlichen Askese« (Max Weber). Der »hußbruch« prägte die Bedingungen und Erfordernisse der sozialen Lebenswelt von den Vorstellungswelten, Begrifflichkeiten und Symbolen der Religion her; darum war die »Kirchgemeinde« auch die erste Instanz, der die Sicherung dieser ideellen und substanziellen Lebensgrundlagen aufgetragen war – mit fließenden Erweiterungen in den Sektor des weltlichen Arms hinein. Daher war das Haus auch nicht privat, sondern integrierte sich in die Anforderungsprofile einer öffentlichen Gemeindereligiosität. Freilich war diese Prägung des sozialen Lebens von der Religion her nicht als typisch reformiert<sup>34</sup> und das deckt sich mit zahlreichen Studien zur katholischen und lutherischen Konfessionskultur. Allerdings wirkten geistliche und weltliche Instanzen hier in unterschiedlicher Weise zusammen; wo im Luthertum das Übelhausen »Policeysache« war, wiesen teils die Katholiken, durchgängig jedoch die Reformierten dieses Deliktfeld in den theologisch begründeten Bereich der Sünden-zucht.

Zwischen Aufklärung und bürgerlicher Romantik-Rezeption entstand für das Verhältnis von Religion und sozialer Lebenswelt ein besonders aufgeladenes Experimentierfeld. Die Familienbilder und Erziehungsvorstellungen der Aufklärung gingen aus der rationalistischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts und der anthropologischen Wende des aufgeklärten Denkens insgesamt hervor; sie schienen sich daher zunächst gegen die christlichen Tugend- und Lasterlehren des orthodoxen Zeitalters zu stellen. Stattdessen jedoch gingen beide – zwischen Begründung und Inhalt, Theorie und Praxis – in einen ambivalenten Amalgamierungsvorgang ein. Für die Lebbarkeit und soziale Geltungsmacht dieses Mischkonstrukts ergaben sich zwischen Land und Stadt, und innerhalb dieser nochmals zwischen den sozialen Schichten und den Geschlechtern, nicht unerhebliche Unterschiede: Erst hier formte sich männliche Autorität als »streng monarchische Verfassung« aus, wurde ein Vater »der unbeschränkte Selbstherrscher in seinem Hause«, so die Lebenserinnerungen des Naturforschers und -philosophen Gotthilf Heinrich von Schubert.<sup>35</sup> Diese Entwicklung verlieh auch der Mutterliebe erst jene spezifische Färbung, welche man im späten 19. Jahrhundert zu einer dem weiblichen Wesen inhärenten »Mütterlichkeit« aller Frauen verdinglichen konnte. Und schließlich waren es die politischen und gesellschaftlichen, dann die ökonomischen Umwälzungen um und nach 1800, welche gegen den allgegenwärtigen Modernisierungstrend der sozialen Lebenswelt restaurativen Familienbildern und Erziehungsmaximen wieder zum Durchbruch verhelfen – freilich bleibend durch die Aufklärung hindurchgegangenen und entwicklungspsychologisch »empfindsam« gewordenen. Diese halbe Restauration, vor dem Horizont einer grundsätzlich gewandelten Welt, führte nicht mehr in vormoderne verwandtschaftliche Allianzen zurück, sondern wei-

34 Vgl. Schmidt, Nothurfft (wie Anm. 16), 322.

35 Gestrinch, Werterziehung (wie Anm. 17), 363.

ter in die biedermeierliche Idealisierung der Kleinfamilie, welche auf nichtbürgerliche gesellschaftliche Gruppen bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts eine erhebliche Anziehungskraft ausüben sollte.

Für die katholische Industriearbeiterschaft war der sozialtheologische Familiendiskurs auch im Hinblick auf seine gesellschaftliche Strahlungswirkung von erheblicher Bedeutung, obwohl er sich, unter Einbezug traditionaler Werte, als »Popularisierung einer theologisch begründeten und aufgeladenen bürgerlichen Norm« beschreiben lässt.<sup>36</sup> Denn die Forderungen an die Arbeiter, insbesondere die Arbeiterfrauen, verbanden sich von Anfang an mit an die Eliten in Politik und Wirtschaft gerichteten Postulaten sozialer Besserstellung, mit der organisierten Bearbeitung von Missständen und mit der Gründung großer Organisationen wie den Arbeiter- und Arbeiterinnenvereinen, den christlichen Gewerkschaften und den als Massenvereine strukturierten Dachverbänden der katholischen Sozialbewegung, etwa dem »Volksverein für das katholische Deutschland«. Diese »ausgeprägte Durchdringung des katholischen Arbeitermilieus« mit christlicher Normativität, so Hiepel, machte das Vereinswesen zum »Transmissionsriemen katholischer Gesinnungs- und Sozialreform«.<sup>37</sup> Funktions- und Gerechtigkeitsdefizite der industriellen Gesellschaft wurden daher nicht nur individualistisch, sondern auch sozialorganisatorisch bearbeitet. Beides verstand sich, gegen die revolutionäre Sozialdemokratie wie gegen das entfesselte Besitzstreben des Liberalismus, als Projekt eines »wahren« Konservatismus, der die Kirche als eigenständige gesellschaftspolitische Kraft auch gegenüber den Omnipotenzansprüchen und Kulturkämpfen des protestantischen Nationalstaates ausweisen sollte. Die Wahrnehmung, dass ein Mangel an religiös-sozialen Bindungen (als »Lauigkeit« bezeichnet) auch katholische Arbeiter in die Sozialdemokratie führte, intensivierte freilich nochmals den Weiblichkeitsdiskurs unter dem Stichwort der »Mütterlichkeit«. Die Folgen waren ambivalent: Auf der einen Seite erschlossen nach dem Ersten Weltkrieg die weiblichen Wahlberechtigten dem katholischen Demokratieverständnis bis 1933 (und nach 1945 erneut) eine stabile Grundlage – wahlsoziologisch stabiler oft als die männliche. Auf der anderen Seite trug nun auch die katholische Arbeiterfamilie bis weit ins 20. Jahrhundert dazu bei, eine bestimmte im (Klein-)Bürgertum entstandene Lebensform der Familie als die überzeitlich »natürliche« herauszustellen, obwohl sie erst um 1800 in Teilgruppen der westeuropäischen Gesellschaften entstanden war.

Die Moderne kennzeichnet daher eine nicht nur vielschichtige, sondern geradezu widersprüchliche »Wechselwirkung zwischen Religion und familialer Lebenswelt«<sup>38</sup>: Zum einen wirkten sich als langfristiger Trend in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts milieuübergreifend die deutschen Krisen und Katastrophen auf den Wandel der Familiarität unter Arbeitern offenbar deutlich stärker aus als alle Verteidigungs- und

36 Hiepel, Arbeiterfamilie (wie Anm. 18), 415.

37 Ebd., 410.

38 Mooser, Arbeiterfamilien (wie Anm. 19), 431.

Erziehungsanstrengungen der Kirchen. Im Gegenzug verengte sich mit dem Geltungsraum der christlichen Familie auch ihre kulturelle Erscheinungsform auf jene bäuerlich-kleinbürgerlichen Lebensweisen, denen auch der Klerus zunehmend entstammte. Zum anderen aber waren kurz- und mittelfristig offenbar ganz andere Überlagerungen wirksam: So scharf der ideologische Streit zwischen Christlich-Katholischem und Sozialistischem auf der normativen Ebene auch ausgetragen wurde, arbeiteten beide Milieus an der Überwindung klassenspezifischer Krisenerscheinungen durch eine »Kulturbewegung«, welche die Arbeiterfamilie selbst zu »veredeln« trachtete, und zwar mit durchaus vergleichbaren Konzepten. Katholische Vergemeinschaftung hatte hier freilich größere Aussichten auf Erfolg, weil sich die Kirche in das Norm- und Praxisgefüge des Alltagslebens wesentlich stärker einzuschreiben vermochte und – nicht zuletzt auch rituell – einen »familienbiographischen Sinn« stiftete. Das hoch differenzierte Vereinswesen reproduzierte und bestärkte in seinem geschlechter- und standesspezifischen Aufbau das theoretische Modell und vererbte es intergenerationell, trug aber auch zu einem auf Zugehörigkeit und Engagement gründenden spezifischen Selbstbewusstsein von Laien bei – für Männer allerdings wohl stärker als für Frauen. Gleichzeitig ging von dieser durchdringenden Organisation ideeller Positionen in dialektischer Verschränkung auch der Verdacht aus, eben diese Anstrengungen müssten die so hehr verteidigte Familie letztlich schwächen, wenn sie ihre Mitglieder einander entzögen und entfremdeten. Beide Tendenzen führten zu einer »Kumulation von Spannungen zwischen den Normen der kulturellen Integration des Milieus und dem tatsächlichen Leben der Arbeiterfamilien«; die Qualifizierung dieser Diastase als »Sünde« trieb den durch »moralische Diskriminierung« und »Gewissenskonflikte« geprägten Säkularisierungsprozess ihrerseits voran.<sup>39</sup> Der Nationalsozialismus, dessen Familienprogramm nicht auf kulturelle Aufwertung aus war, sondern in Vorbereitung eines ideologisierten Totalkrieges »Auffassung« betrieb, zerstörte nicht nur das Wirkungsfeld der beiden großen Milieus innerhalb der deutschen Gesellschaft, sondern pflügte durch Elitenaustausch, Verfolgung und Krieg, dann durch Flucht und Vertreibung auch die Familienerfahrungen nicht nur der Deutschen, sondern der Europäer insgesamt tiefgreifend um.

In der frühen Bundesrepublik lässt sich eine von Theologen, Soziologen, Psychologen oder Kinderärzten getragene öffentliche Aus- und Ansprache beobachten, welche die gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Wirklichkeiten auf lange Sicht fundamental veränderte. Die christliche Publizistik hat die anfangs noch ganz ungeübten Schritte der Deutschen im Niemandsland der Nachdiktatur und der »vaterlosen Gesellschaft« stützend begleitet. Hier ging es nicht allein darum, neue Vorstellungen von Ehe und Familie als ehrbar auszuweisen und damit eine neue häusliche Praxis zu begründen. Vielmehr galt es auch, eine Demokratie vom kaum internalisierten papiernen Oktroi der alliierten Besatzung zu einem Leitwert gesellschaftlichen Lebens auszugestalten,

<sup>39</sup> Ebd., 426 und 428.

um den bis 1945 allgegenwärtigen Militarismus und sein auf Gewalt gedriltes Männlichkeitsideal zu überwinden.<sup>40</sup> Darüber hinaus barg die Debatte erhebliche Überschüsse in die antiautoritäre Bewegung der 1968er und in die Frauenbewegung hinein. In der neuen Unübersichtlichkeit wachsen die Schwierigkeiten, mit Hilfe von quantitativen Methoden, Meinungsumfragen oder Interviews Einblick in die Zusammenhänge religiösen und sozialen Wandels im 20. Jahrhundert zu gewinnen. Kirchgänger(-innen) unterschieden sich in ihrem vorehelichen Sexualverhalten von religiös Abständigen, aber über Signifikanz und Interdependenz der Befunde ließe sich streiten. Die offene Diskussion über eine »new morality« war einer kleinen Gruppe von Kirchenmännern und Theologen vorbehalten, während der gesellschaftliche Wertewandel auf ein diffuses Wechselspiel von normativen Entschränkungen, pragmatischen Erfordernissen und ethischen Suchbewegungen hinauslief.

Die gesellschafts- und sozialpolitische, aber auch kulturelle Weiterentwicklung des Themas und das diffuse Changieren der sozialen Praxis zeigt, dass der bereits für die 1960er Jahre konstatierte »precarious attempt to balance traditional and contemporary ethical values«<sup>41</sup> andauert; jüngere Radikalisierungen der Familiendebatte in Deutschland zwischen konservativen Bischöfen und Politiker(inne)n der Grünen zeigen, wie vermint das Gelände ist, wenn man sich in der Phase der fortgeschrittenen Globalisierung zwischen homo- oder heterosexueller Partnerschaft und Ehe, zwischen Familie und Beruf, zwischen Individualität und Gemeinschaftlichkeit, zwischen Rückzug ins Private und öffentlichem Engagement sinnvoll aufeinander zuzubewegen versucht. Weil eine offizielle, institutionell verteidigte öffentliche Verhaltensnorm nicht mehr existiert, sind der und die Einzelne mit erheblicher ethischer Verantwortung belastet, aber eben auch zu ihr befreit.

### Summary

It is perhaps due to fear of a lack of social rootedness, to which the post-modern contributes in Western societies, that marriage, family and kin now come into consideration in our study of historical self-perception.

This article first describes the transformation of religious terms, norms and interpretative patterns on the basis of which Christianity – from antiquity to modernity – sought to establish concepts of family and kinship as spaces for living and learning.

In the course of the history of Christianity, however, the relation between religious program and social process became a challenge itself, in that conceptualization and standardization must always be carried out within the requirements and entelechy of the world in which one lives.

40 Vgl. *van Rahden, Vaterschaft* (wie Anm. 20), 451.

41 *McLeod, Sex* (wie Anm. 21), 469.