

EHE – FAMILIE – VERWANDTSCHAFT.
EINE GESCHICHTE DER VERGESELLSCHAFTUNG IN RELIGION
UND SOZIALER LEBENSWELT

EINFÜHRUNG

ANDREAS HOLZEM / INES WEBER

1. Aktuelle Herausforderungen

Möglicherweise ist es die Angst vor der sozialen Unbehaustheit, die in den westlichen Gesellschaften der Nachmoderne dazu beiträgt, dass Ehe, Familie und Verwandtschaft neu in den Fragehorizont unserer Versuche der historischen Selbstvergewisserung treten. Dahinter steht der offenbare und in unserer Medienlandschaft mittlerweile geradezu breit getretene 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 kreist die neue familienpolitische Debatte, die schon im Wahlkampf des Sommers 2005 ausbrach und die nun im Zeichen der großen Koalition zu Gesetzgebungsvorhaben, aber auch zu heftigen ideologischen Kontroversen führt, weniger um die Familie und die Verwandtschaft, schon kaum noch um die Ehe, nicht um Emotionalität, Partnerschaft und Liebe, sondern um die Kinder. Von ihnen haben wir offenkundig so wenige, dass „Deutschland vergeist“¹. Wir machen uns ernsthafte demographische Sorgen: 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.

In diesen öffentlichen Debatten wird die historische Familien- und Verwandtschaftsforschung nur selten bemüht. Dass die Vergangenheit keineswegs ausschließlich funktionsfähige Lebensmodelle, gar eingehend 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?“ bereits 2004 publizierte:²

„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 schwanger war. Die ertragen musste, dass ihr dreijähriges Käthchen 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 abstrakten Ergebnisse der modernen Familiengeschichte und -soziologie in vergleichbarer Weise verdichten ließen. Geschichten wie diese machen eine moderne Familie sichtbar, in die Krieg und Kaiser das Politische, männliche

Vorwürfe gegen die Frauen das Soziale und Kulturelle und vermeintliche Gottgegebenheiten das Religiöse hinein verweben.

Diese Komplexität der Problematik von Ehe, Familie und Verwandtschaft wird von unseren aktuellen Vergesellschaftungsdebatten nur selten eingeholt.³ Es ist hier nicht der Ort, sie umfassend zu reproduzieren, aber inmitten der Identifikation all der „Rabenmütter“, „Rabenväter“ und gar „Rabengroßeltern“⁴ in der „überalterten Gesellschaft“⁵ verbirgt sich eine tiefe Unsicherheit über die kulturelle und ethische Geltung allgemeingültiger Normen des Zusammenlebens. Statt diese Leerstelle des sozialen Konsenses breit zu debattieren, herrscht eine weitgehend utilitaristische Auffassung des Problems vor. Seine ethisch-kulturelle Dimension wird mit Zuschreibungen behaftet, die aus ökonomischen Problemen herausdestilliert wurden: Innovationsfähigkeit, Stabilität der Sozialsysteme, Arbeitslosigkeit und Qualifizierung. Auch das Politische vermag man nur noch als Steuerungsinstrument für vermeintliche Unabwendbarkeiten im globalisierten Wettlauf zu begreifen. Alle hingegen scheinen sich einig zu sein, dass demographische Stabilität, von Wachstum nicht zu reden, optimaler Flankierung bedarf. Wie diese auszusehen hat, darum freilich dreht sich weniger eine ökonomische als eine Wertedebatte um einander widerstrebende Familienbilder:

Da sind zunächst in einem „romantisch-verklärten Familienbild“⁶ „arbeitende Mütter schlechte Mütter“⁷; gute hingegen führen, so der Werbespot für Haushaltsartikel, „ein erfolgreiches kleines Familienunternehmen“; selbst dieses als überholt verschriene Familienbild kommt freilich sehr chic, „platzgreifend, selbstbewußt, gut aussehend“⁸ daher. Dagegen steht das Familienbild nach dem Motto „3 K sind out – www. ist in.“ – Kinder, Küche, Kirche war gestern, heute ist die High-Tech-Arbeitswelt auch für Mütter angesagt.⁹ Über Männerrollen wird hier wenig und vergleichsweise utopisch geredet; zwischen den unvereinbaren Lebensentwürfen klaffen Gräben der Intoleranz. Auffällig ist jedoch, wie sehr die Wertewelt sich zur wirtschaftlichen Effizienz eines „flexiblen Menschen“¹⁰ hin verschoben hat, dessen Einsatz für gesellschaftliche Reproduktion und „Erwerbsarbeit“¹⁰ mit biologischer Reproduktion und Familie so offenkundig konkurriert. Selbst im Blick auf die ‚toughen‘ Frauen geht es kaum noch um die Gleichberechtigung der Geschlechter, sondern um ‚brain drain‘. Dies generiert den demographischen Diskurs: „Bekanntlich hat jede Emanzipation ihren Preis. Den Preis für die Emanzipation der Frauen zahlen die Kinder“.¹¹ So wird debattiert in einer Gesellschaft, die sich als „Dienstleistungsbetrieb für die Wirtschaft“¹² organisiert, obwohl sie von ethischen und kulturellen Voraussetzungen lebt, die ökonomisch weder produziert noch reproduziert werden können. Die Wirtschaft im Zeitalter der Globalisierung unternimmt aber alle Anstrengungen, um Diskussionen darüber zu vermeiden und ein ihrer Logik förderliches Klima zu schaffen. Wo Kirchen, Parteien, Verbände und soziale Gruppen Wege aus der Einseitigkeit suchen, steht die Familie vielfach im Zentrum der Projekte und Erlösungshoffnungen, freilich mit einer breiten Palette an einander widerstrebenden Familienverständnissen

und -konzepten.¹³ Alles das ist Grund genug, über Ehe, Familie und Verwandtschaft in historischer Perspektive zu reden – in ihrer Verflechtung mit Wirtschaft, Kultur und Religion, und natürlich: Politik. Die hier dokumentierte Tagung führte im März 2006 Historikerinnen und Historiker, Theologinnen und Theologen aus Deutschland, Amerika, England, Frankreich und der Schweiz zusammen, um eben diesen Verflechtungen genauer nachzugehen. Der Focus der Fragestellung machte es selbstverständlich notwendig, bei den Traditionsbeständen der Hebräischen Bibel und den Lebensformen des alten Israel anzusetzen, die in deren frühen Schichten Niederschlag gefunden hatten, um einen Durchgang durch die Epochen bis in die Zeitgeschichte zu versuchen. Dabei lag das Schwergewicht auf den Gesellschaften und Christentümern des europäischen Westens; der Einbezug interkontinentaler Perspektiven hätte nicht nur den organisatorischen und konzeptionellen Rahmen gesprengt, sondern sich wohl auch mit erheblichen Defiziten der Forschungslage oder ihrer vermittelbaren Zugänglichkeit abfinden müssen.¹⁴ Bei dieser zeiträumlichen Schwerpunktsetzung sollte jedoch auch das Judentum durchgängig Beachtung finden.

Eine solche, von auch aktuellen Problemen geleitete historische Rückfrage hat zudem natürlich ihre spezifischen Anknüpfungspunkte in der historischen Familien- und Verwandtschaftsforschung Europas aufzusuchen.

2. Forschungsgeschichte

Neben aktualistischen Debatten freilich hatte das Thema der Konferenz auch wesentliche wissenschaftliche Entdeckungszusammenhänge. In den letzten dreißig Jahren wechselten die Forschungsparadigmen eben so rasch wie grundlegend. Wir benennen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und mit einer gewissen Holzschnittartigkeit, vor allem drei Forschungsfelder:

zunächst die Fortentwicklung der Frauengeschichte zur Gender-Forschung und zur Familien- und Verwandtschaftsforschung (2.1),

sodann die dezidierte Preisgabe volkskundlicher Familien- und Ökonomievorstellungen des 19. Jahrhunderts, die sich in den Vorformen der Sozialgeschichte zu Otto Brunners Begriff des „Ganzen Hauses“ und seiner „Ökonomik“ verdichtet hatte (2.2),

schließlich jüngere Entwicklungen der mediävistischen Herrschaftsgeschichte und der Adels- und Grundherrschaftsforschung, die sich in besonderer Weise dem Ritual und der symbolischen Kommunikation zuwandte und in diesen Zusammenhängen Familien- und Verwandtschaftsvorstellungen als die eigentlich tragenden Patterns politischer und sozialer Beziehungen entdeckte (2.3).

2.1 Von der Frauengeschichte zur Gender-Forschung

Die damals auch explizit noch so bezeichnete Frauengeschichte, die sich in den 1970er und frühen 1980er Jahren entwickelte, war nicht nur eine Folge, sondern ein Teil der Frauen-Emanzipationsbewegung, die mit dem gesellschaftlichen Veränderungsschub eingesetzt hatte, den wir mit der Chiffre „1968“ chronologisch wie typologisch klassifizieren. Die Frauengeschichte war implizit, vielfach auch explizit eine ‚Geschichte der Befreiung‘, die sich „bewusst als Gegenpol zu der vorherrschenden androzentrischen Sichtweise“ entwarf.¹⁵ Eine Geschichte von „Matriarchaten“ und „Patriarchaten“ zu schreiben, hatte einen kämpferischen Klang.¹⁶ Frauengeschichte interessierte als Geschichte der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts im Kontinuum der historischen Epochen, die sich von der Antike über das Mittelalter bis in die Neuzeit hin als so dominant präsentierte, dass Sexualfeindschaft und Männlichkeitswahn des Dritten Reiches ebenso in diesem Gefälle gelesen werden konnten wie der vermeintlich christlich-bürgerliche Familienvater-Mief der 1950er und frühen 1960er Jahre, welcher die Anfänge der Bundesrepublik als reine Restaurationszeit erscheinen ließ. Ute Frevert schrieb ihre Frauengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts im Horizont der „Utopie [...] der autonomen Frauenbewegung der achtziger Jahre“ und im Blick „auf eine Gesellschaft, die nicht hegemonial nach dem Bild des Mannes geformt ist, in der Frauen und Männer gleichermaßen Definitionsmacht besitzen“: „rechtlich und materiell gleiche Teilhabe von Männern und Frauen am gesellschaftlichen Leben, an Macht und Entscheidungsbefugnissen im ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen System“ – das waren die „eigenen Erkenntnisinteressen und Bewertungsmaßstäbe“.¹⁷ Frauengeschichte als Geschichte der Befreiung sollte „die Sicht auf die Vergangenheit“¹⁸ verändern und ein Geschichtsbild aufbrechen, welches die „die Hälfte der Menschheit ausblendet“¹⁹. Um „vergessene Frauen wieder sichtbar und ihre Unterdrückung offenbar zu machen“²⁰, galt es „die Verhinderung oder Erschwerung weiblicher Machteilhabe durch Ausschlussmechanismen“ aufzudecken und die „‚Abwesenheit‘ von Frauen in der Geschichte“ als „zu einem Großteil in einer weitreichenden Trennung von geschlechtsspezifisch definierten und zugleich hierarchisierten öffentlichen und privaten Sphären“²¹ begründet zu erklären. Es ist der Frauengeschichte hoch anzurechnen, dass sie aus ihren frühen Forschungsergebnissen heraus ihr eigenes Paradigma zur Gender-Geschichte fortentwickelte „mit der Absicht, auch die Geschichte der kulturellen Geschlechterordnung zu erforschen“.²² Das differenzierte Spektrum historischer Geschlechterbeziehungen kristallisierte sich als zentrale Kategorie der Sozialgeschichte heraus, historische Frauenforschung müsse sich „im Rahmen einer neu konzipierten Gesellschaftsgeschichte zu einer Erforschung der Geschlechterbeziehungen wandeln“ und Frauen wie Männer in ihren familiären, verwandschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen betrachten.²³ Die Vielzahl der Paarbeziehungen, der Ehe- und Familienformen, ihrer Arbeitsorganisation und ihrer sozia-

len Stellung, nicht zuletzt ihres kulturellen Selbstverständnisses ließen sich – dies ist gleichsam der dritte Schritt – in ein Gesamtbild nur integrieren, wenn sich die nach Geschlechterrollen fragende Genderforschung nochmals ausweitete zu einer umfassenden Familien- und Verwandtschaftsforschung, in der die Geschlechtertypologien und geschlechterbezogenen Verhaltensformen eingeordnet wurden in umfassendere Funktionssysteme der Gesellschaft als Ganzer.²⁴

2.2 Die Ökonomik des „Ganzen Hauses“ (O. Brunner) in der kritischen Diskussion

Wissenschaftsgeschichtlich liegt ein weiterer wesentlicher Entdeckungszusammenhang unseres Themas in der kritischen Auseinandersetzung mit den Traditionen der Volkskunde des 19. Jahrhunderts, für die paradigmatisch immer wieder Wilhelm Heinrich von Riehl²⁵ und Gustav Freytag²⁶ genannt werden. In der jüngeren Diskussion wird vornehmlich Otto Brunner mit seinem Konzept des „Ganzen Hauses“ rezipiert, wobei der Begriff selbst auf Riehl zurückgeht und von Brunner lediglich wiederentdeckt und schließlich etabliert worden ist. Brunners Vorstellung von einer Ökonomik, welche „die Gesamtheit der menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten im Hause, das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausherrn und Gesinde (Skaven) und die Erfüllung der in Haus- und Landwirtschaft gestellten Aufgaben“²⁷ umfasste, stützte sich auf Hausväterliteratur des 17. Jahrhunderts, welche die Bewirtschaftung des „Landgut[es], den Aufbau der adeligen Grundherrschaft“ einschließlich der Nebenbetriebe einer „nichtlandwirtschaftlichen Urproduktion“, aber auch das „Wirken des ‚Hausvaters‘“ zum Gegenstand hatte, „sein Verhältnis zu Gott, zur Frau, zu den Kindern“ schließlich „zum Gesinde und zu den bäuerlichen Untertanen“ sowie – weit ausgreifend – „Verhaltensmaßregeln bei Kriegs- und Seuchengefahr, eine Witterungskunde und ein genauer Arbeitskalender“, ergänzt durch eigene Bände zur „Hausmutter“, zu Medizin, Weinbau und Kellerwirtschaft, zur Viehzucht und zur Wasserversorgung, zu Forstwirtschaft und Jagd. Neben jeglichen denkbaren Formen vorindustriellen Wirtschaftens bezog sich Brunner also auch auf die Ethik und Pädagogik des „ganzen Hauses“.²⁸ Brunners Thesen waren als vermeintliche Brücke zwischen der „Volksgeschichte der dreißiger Jahre“ und der frühen „Sozialgeschichte“ der Bundesrepublik²⁹ ausgesprochen erfolgreich, obwohl das Konzept vielfach kritisiert worden war, aus der Perspektive der Rechtsgeschichte bereits Ende der 1960er Jahre von Karl Kroeschell³⁰, aus der Perspektive der Frauen- und Geschlechtergeschichte vornehmlich durch Claudia Opitz³¹, nicht zuletzt aus der Perspektive der Wissenschaftsgeschichte zur deutschen Geschichtsschreibung nach 1945 durch Otto Gerhard Oexle³² oder Gadi Algazi³³; auch Heinrich Richard Schmidt hat in seinem Beitrag zu diesem Band die Brunnerschen

Thesen und Projektionen noch einmal pointiert auf den Prüfstand gestellt. Dennoch blieben die Ideen und Begriffe Brunners erstaunlich einflussreich: Die Vorstellung von einer um das Haus und seine Bewohner zentrierten lohnlosen Arbeit, die als Grundform des Wirtschaftens die ländliche Adels- und Bauernkultur übergriffen und dadurch auch für die städtischen Handwerkerhaushalte modellbildend gewirkt habe, die geradezu verfassungsbildende Strukturform väterlicher „Herrschaft“, die auf einer Ordnung der ökonomischen Erfordernisse wie der emotionalen Bindungen beruht habe, alles in allem, so Valentin Groebner, „die Darstellung eines holistischen Prinzips“³⁴, in dem, so Brunner selbst, die „Nachwirkungen der zwei großen Geistesmächte des alten Europa, des antiken Kosmosgedankens und des biblisch-christlichen Geschichtsbildes“ zur Begründung der „alteuropäischen ‚Ökonomik‘“ zusammen wirkten.³⁵

Die Kritik an Brunners umfassender Evozierung verfassungs-, kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Vorstellungswelten kann und soll hier nicht wiederholt werden. Von Bedeutung scheint uns aber die jüngst überzeugend vorgetragene Einsicht, den ideologischen Gehalt des Brunnerschen Konzeptes, anders als Gadi Algazi, nicht so sehr im Horizont einer nationalsozialistischen Geschichtswissenschaft zu verorten, sondern vielmehr in den 1950er Jahren.³⁶ Es war, so Valentin Groebner, vor allem die „bedrohliche Unordnung moderner Gefühle“, gegen welche Brunner die großen Begriffe „Haus“ und „Vater“ setzte. Jedenfalls haben die Traditionen der deutschen Volkskunde, der ständestaatlich und NS-orientierten Volksgeschichte der Zwischenkriegs- und Kriegszeit wie die Ansätze der frühen Sozialgeschichte dazu geführt, dass die Debatten über Ehe, Familie und Verwandtschaft in einem ausgesprochen wirtschaftsgeschichtlichen Kontext verortet wurden, dem es vor allen Dingen um Ökonomie, um Arbeitsformen, um Güter, Lohn und Waren ging.

Auf lange Sicht haben sich aber auch hier die Perspektiven produktiv erweitert. Vor allem die deutsche Mediävistik wandte sich von der Dominanz der Rechts- und Verfassungsgeschichte ab, brach die lange unbestrittenen Bilder von der Gesellschaft als festgefügtem, ja starrem System auf, entdeckte Mobilität, soziale Konflikte, Unterschichten und Randgruppen und lernte von der Begriffsgeschichte ebenso wie der in Frankreich früher etablierten historischen Anthropologie: Gruppen und Gemeinschaften, Lebensformen von Personen im sozialen Kontext.³⁷ Die Familie rückte neu und anders, nicht länger als Teil nur der Adels- und Genealogiegeschichte, sondern im Hinblick auf das familiäre Leben als soziale Praxis ins Blickfeld. ‚Familie‘ wurde zur Kategorie einer Strukturgeschichte der ländlichen Gesellschaft, die Wirtschaft und Herrschaft eng verklammerte mit der kulturellen Prägung menschlichen Denkens und Verhaltens.

2.3 Ritual und symbolische Kommunikation in der Familien- und Verwandtschaftsforschung

Ein drittes in der letzten Zeit dominant diskutiertes Forschungsparadigma wirkt, ohne sich der Sache nach dem Thema von Ehe und Familie explizit zuzuwenden, dennoch gleichsam als externer Impulsgeber für die Problematik dieses Bandes. Wir beziehen uns hier auf jene Entwicklungsrichtung der Mediävistik, welche Formen und Funktionsweisen mittelalterlicher Herrschaftsbegründung und Loyalitätssicherung im Kontext von Ritual und symbolischer Kommunikation untersucht, ohne für die uns hier interessierende Fragestellung in ihren konstruktiven Möglichkeiten bereits konsequent ausgelotet worden zu sein. Gewährung von Huld und Gaben, Friedensstiftung durch Einlenken, Unterwerfen und Vergebung, Gewährung von Teilhabe durch Patronage, Fürsprache und Freundschaft, das Verhältnis von vertraulicher Unterredung und Rat und anschließenden symbolischen Formen der Veröffentlichung³⁸ – genau diese Fragen könnten auch die Familienforschung vorantreiben, indem nach der Bedeutung von Ritualen und symbolischer Kommunikation für die Ehe- und Verwandtschaftskonstituierung gefragt wird. Wie auf diese Weise die „Kräfteverhältnisse und Handlungsfelder zwischen Herren und Landleuten, aber auch zwischen den Herren selbst (oder deren lokalen Agenten) sowie zwischen den Leuten der einen und denen der anderen Herrschaft“³⁹ und damit die sozialen Beziehungen innerhalb der grundherrschaftlichen ‚familia‘ strukturiert werden, hat Ludolf Kuchenbuch verdeutlicht.⁴⁰ So muss nicht mehr nur noch nach der Struktur und der Verfassung der ‚familia‘ innerhalb der Grundherrschaft gefragt werden, sondern ebenfalls nach den internen Beziehungen. Das Verhältnis von Bluts- und konstruierter Verwandtschaft,⁴¹ die Konstruktionsprinzipien und Ausdrucksformen von Zugehörigkeit und verbindlichen konstituierten Beziehungen,⁴² der Aufbau von Interessenausgleich und Konsens im Rahmen öffentlicher Prozesse⁴³ – alles das könnte verstehen helfen, wie Zeremonien und rituelle Akte ihrerseits das Verständnis der durch sie konstituierten Beziehungen strukturierten, welche Spielregeln die verbale und nonverbale, mündliche und schriftliche Kommunikation funktionsfähig hielten.⁴⁴ Für die Geschlechtergeschichte, aber auch für die Wirtschafts- und Sozialgeschichte von Ehe, Familie und Verwandtschaft dürften diese Impulse nochmals von großer Bedeutung sein.

Daneben gingen wichtige Impulse von Otto Gerhard Oexle aus, indem er anregte, die Kategorie Verwandtschaft als „Unterkategorie zur Erforschung sozialer Gruppen“ zu begreifen. Denn auch das Mittelalter war in ritueller Freundschaft, Schwureinung, Gilde und Kommune in der Lage, Gruppen anders als verwandtschaftlich zu organisieren, wenngleich nach verwandtschaftlichen Vorbildern.⁴⁵ Familie und Verwandtschaft, so zeigte sich, waren nicht als biologische Tatsache, sondern als kulturell geprägte Denkfigur und soziales Ordnungssystem von Beziehungen zu verstehen.⁴⁶

Für das Vorhaben dieser Tagung ist es bemerkenswert, in welchem Ausmaß diese drei Inspirationsfelder die Ehe- und Familienforschung insgesamt dominiert haben. Im Gefälle der Perspektiven sowohl der Genderforschung als auch der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte wie schließlich der Geschichte von Herrschaft und sozialen Gruppen waren Fragen nach der Religion niemals vollkommen ausgeblendet. Bislang aber fehlte der Versuch, Religion systematisch in den Rang einer Strukturdimension zu erheben, wie sie das Geschlecht, Wirtschaft und Gesellschaft sowie Herrschaft und soziale Gruppe bislang bereits dargestellt haben. Dabei geht es uns nicht um additive Aufsummierung, sondern darum, Religion in systematischen Reflexionen auf ihre Rolle in Vergesellschaftungsprozessen hin zu befragen, um zu einer präzisen wechselseitigen Evaluierung von Einflussfaktoren zu gelangen. Darum haben wir Theologen/-innen und Historiker/-innen gleichermaßen eingeladen, einander wechselseitig beim exemplarischen Lernen und Nachdenken voranzubringen.

3. Epochenimaginationen

Nicht umsonst wurde die Konferenz so angelegt, dass sie durch die vier Großepochen führte, die unser Geschichtsbild derzeit – mit welchen Aufweichungen auch immer – strukturieren. Denn wir beobachten einen durchaus engen wechselseitigen Konnex von Epochenimaginationen mit dem Thema unserer Tagung. Die Zuschreibungen, von denen unsere Epochenkonstrukte leben, sind stärkstens beeinflusst von der Frage, wie sich Familienformationen zum Individuum, zur Gesamtgesellschaft und zur Politik verhalten und wie sie das wirtschaftliche, soziale und kulturelle Leben steuern. Das ist in wenigen Strichskizzen leicht zu erweisen. Immer spielen zwei Verhältnisbestimmungen eine zentrale Rolle: öffentlich und privat, staatlich und familial.

Das Alltagsbewusstsein der humanistisch Gebildeten im 19. und 20. Jahrhundert verband mit der Antike – der griechischen wie der römischen – die Idee einer Hochzivilisation, die sich als ‚polis‘ begriff, als Bürgerverbund überfamiliärer Verantwortlichkeit. Ob das in demokratischen, kaiserlich-monarchischen oder tetrarchischen Institutionalisierungen praktisch wurde, war weniger relevant als die Entschlossenheit, die Prinzipien des politischen Zusammenhalts und der militärischen Schlagkraft der Antike als irgendwie ‚staatlich‘ zu verstehen, teils mit Fiskus-, Beamten-, Justiz- und Militärapparat. Ehe und Familie erschienen in diesem Bild als gleichsam ‚private‘ Angelegenheiten. Im Gegensatz dazu wurde das Mittelalter als Epoche des Verfalls und der Rearchaisierung verstanden, in der das Öffentlich-Rechtliche und Staatliche gleichsam in familiäre Strukturen zurück überführt worden sei. Im Zuge der Völkerwanderung träten aufgrund der „Dekomposition der Alten

Welt⁴⁷ die Familie, die Sippe, der Clan, der Stamm wieder deutlich in den Vordergrund. Sie sind es, die der Gesellschaft ihre Struktur geben. Vor allem das frühe Mittelalter erscheint in dieser Perspektive als Achsenzeit des Wandels zur autochthonen Einfachgesellschaft.

Inzwischen ist jedoch schon für die Antike klar, dass „Staat und Gesellschaft [...] auf die Familie gegründet“ sind, weil die „Familie die wichtigste soziale Einheit“ mit einer „Reihe von Funktionen“ war, „von denen sie heute durch den Staat sowie andere gesellschaftliche Institutionen entlastet ist“.⁴⁸ Möglicherweise müssten Antike und Mittelalter im Blick auf die Familienproblematik ganz neu ins Verhältnis gesetzt werden, weil die Antike ‚familialer‘ geprägt war, als sie lange Zeit erscheinen sollte, und das Mittelalter Familie, Verwandtschaft, Sippe und Stamm als Bewusstseinsphänomene begrifflich breit streute, obwohl die Funktionsfähigkeit der Gesellschaft auch durch andere Typen sozialer Gruppen gesichert wurde.

Die frühe Neuzeit wurde bis in die 1990er Jahre hinein im Gefälle der Modernisierungstheorie als zentrale Phase des Staatsbildungsprozesses und der Ausbildung eines öffentlichen Institutionen- und Behördenapparates, nicht zuletzt als eine Phase der Überherrschaftung und Sozialdisziplinierung aufgefasst. Äußere Staaten- und innere Staatsbildung und Homogenisierung des Untertanenverbandes – diese Perspektive regulierte lange Zeit auch die religions- und konfessionsgeschichtliche Forschung zur frühen Neuzeit. Damit ging die Vorstellung einher, dass durch die Verobjektivierung und Institutionalisierung von Herrschaft und Staat die Rolle der Familie und der Verwandtschaft für die Konstituierung von Politik, Öffentlichkeit und kulturellem Selbstverständnis der Gesellschaft zurückgegangen sei. Rosemarie Nave-Herz hat diese Perspektive in ihrer 2004 publizierte Ehe- und Familiensoziologie explizit auf unser Tagungsthema bezogen. „Bis zum Beginn der Neuzeit“, liest man dort, „war die Heirat ein Vertrag zwischen zwei Familien und damit ein privater, weltlicher Akt“. Befördert durch Sakramentalisierung und Ritualisierung zunächst in der katholischen Kirche sei „die Entwicklung des Eheschließungsprozesses vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als ein [...] Institutionalisierungsprozess [zu] beschreiben, der sich mit dem Machtzuwachs der Kirche und schließlich des Staates gegenüber der Familie und Nachbarschaft sowie durch eine zunehmende öffentlich-rechtliche Formalisierung kennzeichnen lässt“.⁴⁹ Dementsprechend liege bereits der Entwicklung der frühen Neuzeit jene Tendenz zu Grunde, durch welche Verwandtschaftsnetzwerke als „Interaktionsbeziehungen zwischen Verwandten“ einen „optionalen bzw. potenziellen“ Charakter annehmen. Die das Überleben sichernde Bedeutung von Familie und Verwandtschaft habe dadurch die zwingende Notwendigkeit, aber auch Legitimation verloren, die ihr, so die stillschweigende Voraussetzung, im Mittelalter noch innegewohnt habe. Viele Forschungen zum protestantischen Pfarrhaus und zum sich entwickelnden bürgerlichen Familientypus der Aufklärung stützen solche Vorstellungen. Luise Schorn-Schütte etwa sieht in der Entstehung der neuen bürgerlichen Sozialgruppe der evangelischen Geistlichkeit, ihrer

Ehefrauen und ihrer Familien eine der sozialgeschichtlich wichtigsten Konsequenzen der Reformation: einerseits verkörperte sie die Integration des Geistlichen in das Weltliche gegen das katholische Verständnis vom Priestertum als einem weltabgewandten Stand. Auf der anderen Seite aber sollte die Pfarrfamilie eine Vorbildfunktion für das Leben aller Gemeindemitglieder erfüllen. Beides habe dazu geführt, dass sich die evangelische Geistlichkeit als zentrale Gruppe des Bürgertums etablierte. Die Verbürgerlichung des geistlichen Amtes zeige sich auch in seiner sozialen Verflechtung mit anderen bürgerlich werdenden Schichten und Gruppen wie Familien aus der Landesverwaltung, dem Handelsbürgertum oder dem Handwerk. Damit, so die implizite Annahme, wurde die evangelische Pfarrfamilie zu einem Modell bürgerlichen Familienlebens, das sich in die Konfessionalisierungs-, Verstaatlichungs-, Bildungs- und Rationalisierungsprozesse der frühen Neuzeit im Kontext von Staatsbildung und Institutionalisierung des Öffentlichen gleichsam automatisch hineinintegrierte.⁵⁰ Die Forschungen Rudolf Schlögl's zu katholisch-aufgeklärten Bürgertümern im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts weisen in die nämliche Richtung: Integration des politischen, gesellschaftlichen und naturwissenschaftlichen Wissens der Aufklärung in die Lebenswelt und den geistigen und religiösen Habitus; Anverwandlung der Familie an die lebensweltlichen Strukturmomente der heraufziehenden Moderne, im Gegenzug Funktionsverlust der Familie für die Konstituierungsbedingungen des Öffentlichen;⁵¹ hier beginnt jener Prozess, den man allgemein als charakteristisch für die eigentliche Neuzeit oder Moderne, beginnend mit dem „langen 19. Jahrhundert“, annimmt.

Es sei, so die dahinterstehende Grundidee, erst das bürgerliche Familienideal des frühen 19. Jahrhunderts gewesen, welches das Arbeitspaar der frühen Neuzeit gleichsam gespalten habe. Erst jetzt sei jene Aufteilung der Geschlechter zwischen Öffentlichkeit und Privatheit entstanden und gesellschaftlich durchgesetzt worden, die gleichzeitig den Geschlechtern feste Rollenmuster zuschrieb: der Mann arbeitend außerhalb des Hauses, die Ehefrau in der Rolle der Hausfrau und Mutter. Damit sei der endgültige Rückzug von Familie und Verwandtschaft in den Raum des Privaten etabliert worden, mit erheblichen Konsequenzen für die Arbeits- und Sozialverfassung und für die kulturelle Modellierung von Frauen und Männern. Auch der frühmoderne Staat, der sich selbst vielfach noch in familiar-patriarchalen Metaphern beschrieb und legitimierte, mutierte nun endgültig zur überpersönlichen, ideologisch hoch aufgeladenen Nation. Freilich gibt es erneut zahlreiche Wahrnehmungen, die eine so einlinige Beschreibung von Entwicklungstrends aufweichen und in Frage stellen, ohne dass sie hier im Einzelnen verfolgt werden könnten.

Erneut ist zu beobachten, dass in der Forschungslandschaft zwar ein intensiver, mindestens indirekter Konnex zwischen dem Themenfeld Familie und Verwandtschaft und den Parametern der Epochenkonstruktion besteht, dass hier aber wiederum der Faktor Religion einen bestenfalls unterschwellig mitlaufenden Charakter zugewiesen erhielt. Immerhin weist Michael Mitterauer

in seinen neuesten Studien dem Christentum einen bedeutenderen Einfluss auf die Veränderung der Familienstrukturen und Verwandtschaftssysteme zu. An prominenter Stelle hatte er noch 1990 die These vertreten, weder das Christentum noch das Judentum seien für die „innerfamiliäre [...] Stellung von Mann und Frau“ wie für die Positionierung von Familie und Verwandtschaft im Gesamtkonstrukt der Gesellschaft von großer Bedeutung gewesen. Die Religion habe hier kaum Einfluss genommen; Arbeitsteilung und soziale Ordnungsmodelle seien vielmehr als maßgebliche Faktoren anzusehen.⁵² Inzwischen stellt auch er den christlichen Einfluss deutlicher heraus, wenngleich die agrarischen Veränderungen der europäischen Kulturlandschaft grundlegender bleiben.⁵³

Somit erblickten wir nicht nur in den forschungsleitenden Referenzfeldern unseres Themas, die wir oben besprochen haben, sondern auch in der konstitutiven Rolle, die Familie und Verwandtschaft bei der Konstruktion unserer Epochenvorstellungen spielen, eine Herausforderung für die in diesem Band dokumentierte Tagung. Erneut halten wir es für konstitutiv, die Rolle der christlichen und der jüdischen Religion in systematischer Perspektive in diese Debatten einzubeziehen. Aus alledem ergeben sich die drei zentralen Fragestellungen und Diskursfelder, die das Thema strukturieren:

4. Fragestellungen und Diskursfelder

Das westliche Europa hat nicht nur seine sozialen Netzwerke, sondern darüber hinaus zentrale Formen der Vergesellschaftung, der Ökonomie und der Staatsbildung lange Zeit fast ausschließlich nach dem Vorbild familialer Strukturen organisiert und in entsprechend geprägten Sprachmustern begrifflich gefasst. Diese Einsicht ist inzwischen in der Forschung unbestritten.

Ehe, Familie und Verwandtschaft liegen aber gleichzeitig den genannten Formationen menschlicher Vergemeinschaftung nicht voraus. Sie sind ihrerseits geprägt: einerseits durch Vorstellungswelten, Begrifflichkeiten und Symbole der westlichen Religionen, andererseits durch die Bedingungen und Erfordernisse der sozialen Lebenswelt selbst. Wir setzten dieser Tagung zum Ziel, diese Wechselbeziehungen für den Bereich Ehe, Familie und Verwandtschaft aufzudecken. In dieser Konzeption des Fragens versuchte die Tagung mögliche Einseitigkeiten sowohl einer reinen Semantikforschung und Diskursgeschichte als auch einer erfahrungslosen Geschichte sozialer Strukturen und Prozesse zu vermeiden. Religiöser Diskurs und soziale Lebenswelt sollten im Erfahrungs- und Handlungsraum Ehe – Familie – Verwandtschaft direkt aufeinander bezogen werden. Schließlich ist das, was eine Gesellschaft an sozialer Wirklichkeit hervorbringt, von ihrer Weltperzeption nicht unab-

hängig. Insofern kristallisierten sich drei Fragekreise als zentrale Dimensionen heraus, die wir im Folgenden anhand der Beiträge erläutern (4.1–4.3). Diese Erörterung, welche auf die in diesem Band versammelten Aufsätze mehrfach an verschiedenen Stellen zurückgreift, versteht sich demnach nicht nur als Resümee, sondern auch als weiterführende Repräsentation der Tagungsdebatten und -ergebnisse.

4.1 Die religiösen Begriffe, Normen und Deutungsmuster

Fragt man nach dem Zusammenhang von Familie und Religion, so zeigt sich, dass religiöse Grundmuster aus unterschiedlicher Provenienz über fast alle Jahrhunderte prägend gewesen sind. 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 hinein. Weil in der Hebräischen Bibel (die in weitesten Teilen zum Alten Testament der Christen wird) familiäre Zusammengehörigkeitskonzepte dominieren bis dahin, dass die Stämmestruktur Israels aus einer Familienerzählung abgeleitet wird, soll das Judentum durchgängig berücksichtigt werden. 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 Christentumsgeschichte 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.⁵⁴ Dennoch nehmen Vergesellschaftungsstrukturen des christlichen Westens dauerhaft und unverzichtbar auf familiäre Strukturen und Semantiken Bezug, auch in den Gruppen, die sich der Ehe- und Familienabstinentz verschrieben haben. Also bestand zwischen Vorstellungen, die für Ehe, Familie und Verwandtschaft förderlich waren, und solchen, die sich kritisch abgrenzten, stets eine Grundspannung. Beide Vorstellungskreise lebten

zudem von einem breiten Fundus unterschiedlicher biblischer Vorbilder und Bezüge. Gleichzeitig aber konnte Religion gesellschaftliche Konstellationen nur im Zusammenhang mit den Bedingungen der sozialen Lebenswelt prägen.

So zeigt *Eckart Otto* die große Bandbreite der in der Hebräischen Bibel präsenten Familien- und Verwandtschaftsvorstellungen als kulturell höchst bedeutsame Entwicklungsgeschichte auf. Die ursprüngliche, in der mittelmeerischen Antike verbreitete Polygonie in Familien, in denen der Mann die Abfolge der Geschlechter ebenso definierte wie das Lebensumfeld (Patrilinearität und Patrilokalität), diente ausschließlich der kollektiven Lebenssicherung durch eine hohe Kinderzahl, ließ aber für die ethische Ausgestaltung der ehelichen Lebensgemeinschaft und für eine ebenbürtige Rechtsstellung der Frau wenig Raum. Erst exilisch und nachexilisch, nach der politisch bedingten Zerstörung der älteren Familienverbände, entstand eine Vorstellung von Familie, in welcher die Verwandtschaft der Mutter so in den familiären Rechtsschutz, insbesondere in das Inzesttabu eingebunden wurde, dass darin auch eine Aufwertung der Ehe als Partnerschaft von Mann und Frau und der Rangerhöhung der Frau neben ihren Mann erblickt werden kann, welches im Dekalog-Gebot der Ehrung von Vater und Mutter seinen eigentlichen Ausdruck fand. Erst in dieser Form waren Familie und Verwandtschaft geeignet, in der priester-schriftlichen Auffassung Israels zum narrativen Grundmuster für Geschichte und Identität des Volkes überhaupt zu werden. In der Konsequenz freilich bildete sich ein auf die Idee der Blutsverwandtschaft gegründetes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber „den Völkern“ heraus, das in den Spätschriften seinerseits der Kritik verfiel und eine Auffassung forcierte, welche Familiensolidarität und verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit ethisch der Gottesbeziehung unterordnete.

Georg Schöllgen hat darauf hingewiesen, dass für die Einwirkung familienbezogener Metaphern in religiösen oder kanonischen Texten auf die gesellschaftliche Wirklichkeit von Gruppen unabdingbar notwendig sei, dass sie ein soziales Modell implizieren. Das gilt insbesondere für jene Leitmetapher von der „Hausgemeinschaft Gottes“, von welcher her die frühe Kirche auf der Grundlage der neutestamentlichen Schriften ihr Selbstbild zu entwickeln versuchte. Hier organisierte eine religiöse Gruppe in den ersten 150 Jahren ihres Bestehens ihr Zusammenleben und professionalisierte ihre Ämter, indem sie die Familien- und Hausvorstellungen der vor- bzw. außerchristlichen oikonomischen Literatur in Begriff und Beschreibung der Gottesbeziehung und der abgestuften Verantwortungszuschreibung der frühen Kirche integrierte. Grundlegend war das Modell monokratischer Hausherrschaft mit gestufter Delegation von Verantwortung; der oder die Höherstehende war in umfassender Menschenkenntnis und -führung und einer reflektierten Anwendung von Bestärkung und Disziplinierung auszubilden, um jenen unbedingten Gehorsam zu begründen, der autoritativ verlangt wurde. So verstanden die Pastoralbriefe wie die Ignatiusbriefe zunächst Gott selbst als den ‚οικοδεσπότης‘ der Kirche; er habe überall Verwalter (‚ἐπίτροποι‘ bzw. ‚οικονόμοι‘) einzusetzen; diese

wiederum hätten ihre Eignung durch die dort genannte spezifische Autoritätsausübung in ihren (echten) Hausgemeinschaften, nicht etwa durch theologische Bildung oder religiöses Charisma nachzuweisen, um dann in der Gemeinde eben jene Balance von Autorität und Gehorsam zu installieren. Hier also hat man gleichsam den umgekehrten Vorgang vor sich, in welchem normative religiöse Texte und soziale Gestaltungen aufeinander einwirkten: Die frühen christlichen Gemeindeordnungen ignorierten gleichsam die familienkritischen Passagen des entstehenden neutestamentlichen Kanon, um die Gemeinden selbst nicht umfassend, aber im Hinblick auf zentrale Leitideen nach außerchristlichen antiken Vorbildern zu ordnen (wiederum mit einem zeitlich verteilten Niederschlag in den religiösen Schriften und einer entsprechenden historischen Fernwirkung). Die Austauschbarkeit dieser importierten Metaphorik zeigte sich rasch, als spätestens seit dem 4. Jahrhundert die Hausherrschaft von der Königsherrschaft Christi abgelöst wurde.

Weil es eine spezifisch neutestamentliche Ehe-theologie nicht gab und die Vorstellungen der Paulus- und Pastoralbriefe dem antiken ‚oikos‘-Konzept nicht prinzipiell widersprachen, bezweifelt *Judith Evans-Grubbs* einen tief greifenden Einfluss des Christentums auf Ehevorstellungen und Ehepraxis auch der konstantinischen und nachkonstantinischen Ära. Keineswegs dürfe jegliche Gesetzgebung nach der Hinwendung der Kaiser zum Christentum als christlich inspiriert und antiken römischen Idealvorstellungen widerstreitend vorgestellt werden. Auch unter Christen seien überkommene, vermeintlich ‚heidnische‘ Verständnisse und Praktiken von Heirat und Ehe auch gegen die Missbilligung christlicher Autoren fortgeführt worden; ‚anzügliche‘ Brautlieder seien ebenso umgeformt und integriert worden wie eine die ‚concordia‘ und die Fruchtbarkeit von Mann und Frau idealisierende Paar-Ikonographie auf Sarkophagen. Christliche Werte unterschieden sich nur dort signifikant von traditionellen Haltungen, wo der Askese, der Ehe- und der Kinderlosigkeit oder dem sexuell enthaltsamen Zusammenleben in einer bestehenden Ehe (‚concordia virginitatis‘) ein hoher Stellenwert eingeräumt wurde.

Der Begriff der ‚familia‘ ging daher, so zeigt *Heike Grieser*, auch weitgehend ohne 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. Freilich zeigen die Einzelbelege, dass der ‚familia‘-Begriff der antiken Hauslehren durch seine Integration in die Haustafeln der neutestamentlichen Briefe zur Grundlage dezidiert familienethischer Reflexionen christlicher Autoren wurde, welche die Verantwortungsmomente stärker heraus hoben als die freie Verfügungsgewalt. Die Kennzeichnung von Mensch-

lichkeit und Rücksichtnahme als „Dienst am Herrn“, wie sie sich etwa im Kolosserbrief findet, löste den ‚familia‘-Begriff aus der vorwiegenden Kontextualisierung in Nützlichkeitsoptionen. Zweitens entwickelte sich die außerchristliche Vorstellung von der paternalistisch beherrschten ‚familia‘ erneut zu einer einflussreichen Leitmetapher, welche das Verhältnis Gottes als Vater zu den Christen als Kindern, Erben, gar Sklaven beschrieb. Nach analogen Bildern konstituierten sich auch Klerus-‚familiae‘ um den Bischof oder Klöster unter einem Abt, freilich unter der Voraussetzung, mit der ‚weltlichen‘ Herkunftsfamilie vollständig zu brechen. Für das Verhältnis der Christen untereinander musste das egalitäre Überlegungen befördern, mindestens in der Gottesbeziehung oder an der Grenze zum jenseitigen Leben, standen doch alle gleichermaßen unter der Taufgnade. Freilich mussten diese Adaptionen und weiterführenden Integrationen das Grundmodell als solches auch legitimierend stärken, selbst über erhebliche gesellschaftliche Umbrüche hinweg.

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 ungezügelte sexuelle Gier des Mannes und die verführerische Attraktivität der Frau. Die forschungsgeschichtlich frühere anachronistische Suche nach einem sakramentalen Charakter des Eheabschlusses musste diese Elemente religiöser Ausgestaltung ebenso verfehlen wie die in den Quellen nicht nachweisbare Mythologisierung nicht-sakraler Eheverständnisse und -formen (Munt- und Friedelehe, Konkubinat), so *Ines Weber*. 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.

Hoch signifikant sind die – auf die gleichen Quellen der Hebräischen Bibel Bezug nehmenden – geradezu grundstürzenden Wandlungen im aschkenasischen Judentum des deutschen Mittelalters, als es galt, die unbedingte Fortgeltung der antiken Halacha einerseits zu behaupten, andererseits aber durch ein neues Ideal der Geschlechterordnung zu unterlaufen: Gemäß den in diesem Band von Eckart Otto beschriebenen Traditionsvorgaben in der kulturgeschichtlichen Entwicklung Israels, die sich im Familien- und Verwandtschaftsdenken der Tora abbildeten, hatte das jüdische Ehegüter- und Erbrecht der Antike ganz patrilinear gedacht. *Birgit Klein* beschreibt diesen zentralen Zweig jüdischen Rechts als Spruchpraxis rabbinischer Gelehrter, die eine Kontinuität von geschriebener Tora und ihrer ‚mündlichen‘, freilich ih-

rerseits wieder schriftlich fixierten Auslegung forderten. Die Halacha und die ihr folgende Spruchpraxis bestimmten das Verhältnis von Mann und Frau ebenso wie die Generationenbeziehungen, weil auf diese Weise nicht nur die Wirtschaftskreisläufe gesteuert, sondern auch die Deutung der sozialen Wirklichkeit geleistet wurde. Rechtspflege und -ausübung war „essentieller Teil jüdischer Religionspraxis“, geradezu „eine Form jüdischen Gottesdienstes“. Die wenigen erbrechtlichen Bestimmungen in Num 27 und 36 schlossen Töchter vom Erbe aus, wenn Söhne lebten, und verpflichteten die wenigen überhaupt erbenden Töchter zu endogamen Ehen. Die zentralen Begriffe für Grundbesitz und Erbe („nachala“) sowie Geschlecht bzw. Sippe („mischpacha“) waren männlich im Sinne der Patrilinearität und -lokalität konnotiert; eine Mitgiftregelung für weibliche Nachkommen als Vorerbe und nachfolgender Erbverzicht existierte nicht; die an wenigen Stellen erwähnte Zahlung eines Brautpreises („mohar“) an den Vater der Braut kam einer Übertragung von Rechten an der Frau bezüglich Sexualität, Wohnsitz, Arbeitsleistung und der von ihr geborenen Nachkommenschaft gleich. Im Gegenzug verpflichtete die antike Auslegung von Ex 21,10 den Ehemann auf Unterhalt, Kleidung und ehelichen Umgang. Dass die Frau auf die Ehe dringender angewiesen sei als der Mann, war hier implizit, anderswo ausdrücklich mitgesagt. Hatte die antike Halacha diese Regelungen forttradiert, ja teils verschärft, erzwangen die legislativen und ökonomischen Bedingungen jüdischen Lebens im Aschkenas grundlegende Veränderungen: Der Mainzer Gelehrte Rabbenu Gerschom († um 1030) verpflichtete die Gemeinden auf Regeln, welche R. Ascher b. Jechiel († 1327) zufolge dahin zielten, die „Macht der Frau der Macht des Mannes anzugleichen“. Dieser Wandel musste freilich, weil mit der überlieferten Rechtsordnung nicht gebrochen werden durfte, durch Rechtsfiktionen camoufliert werden. Wir haben hier also offenbar eine Situation vorliegen, in welcher die Last der Lebensform die in der religiösen Tradition fundierten Ordnungsparameter von Geschlechtern und Generationen fundamental in Frage stellte.

Joseph Morsel nähert sich der Bedeutung der religiösen Grundmuster für Verwandtschaftssysteme des spätmittelalterlichen Adels von der irritierenden Beobachtung her, dass einerseits ein hoch differenziertes Begriffsinstrumentarium der „Verwandtschaftstaxonomie“ zur Verfügung stand, dieses andererseits aber zur Beschreibung und Regelung von Verwandtschaftsbeziehungen etwa bei der Heirats- und Familienpolitik oder bei der Güterübertragung im Erbgang kaum zum Einsatz kam. Er geht davon aus, dass die von Max Weber für die europäische Neuzeit konstatierte Entwertung des Verwandtschaftlichen (die Bevorzugung funktionaler Sozialbeziehungen vor Abstammungsbeziehungen als typisch für die Modernefähigkeit Europas gegenüber den indischen und fernöstlichen Gesellschaften) im Grunde bereits im Mittelalter eingesetzt habe, als das ‚abstammungsfeindliche‘ Christentum sich im Abendland endgültig durchgesetzt hatte. Eben jene dominierenden Grundvorstellungen 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 – wiederum vielfach neutestamentlich grundgelegt. Morsel vertritt also die pointierte These, dass eine differenzierte Familienterminologie vor allem für Theologie und Kirche, nicht aber für die Funktionsfähigkeit von Ehen, Familien und Verwandtschaften konstitutiv war. Dem tatsächlichen Regelungsbedarf für die Sozialbeziehungen des Adels hingegen sei, bei aller selbstverständlichen Präsenz des christlichen Vorstellungshorizonts, auf anderem Wege entsprochen worden: Den Erfordernissen pragmatischer Konstruktion des sozialen Zusammenhalts führender Familien gegen die Fürsten diene die Konstituierung des „Adels“ als Gruppe; Erfordernisse raumbezogener Beherrschung und ihrer Weitergabe in eben dieser Gruppe führten zur Konstruktion des „Geschlechts“, wobei diese „zwei grundlegenden Prozesse der Soziogenese gesellschaftlicher Formen“ ihre Begrifflichkeit gleichursprünglich aus sich entließen. Die Allgegenwart der Verwandtschaft im mittelalterlichen Diskurs schöpfte also weniger aus den Quellen ‚fleischlicher‘ Filiation und Allianz als aus der Vorstellungswelt und den sozialen Formen ‚spiritueller‘ Zusammengehörigkeit. Gerade hier entfaltete sich das „Schwergewicht des Einflusses der christlichen Theologie“ auf die „allgemeinen Vorstellungen der relevanten Verwandtschaft“.

In der Bürgerwelt der Reichsstädte hingegen kann *Gabriela Signori* die Präsenz einer biblisch gesättigten Ehetheologie und -ethik klar aufweisen. Die gedruckten Ehespiegel des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, teils in Übersetzungen europaweit in mehreren Ländern verbreitet, rekurrten auf zentrale Belegstellen des Neuen Testaments, insbesondere aber immer wieder auf Thomas von Aquin (und dessen spätantike patristische Gewährsleute), dessen hier speziell behandelte Ehegüterlehre bezeichnenderweise nicht im Kapitel über das Sakrament der Ehe, sondern über das Almosen verhandelt worden war und von dort Eingang in die spätmittelalterlichen Ehepredigten und Ehelehren gefunden hatte.

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 (vgl. den Beitrag von *Andreas Holzem*): Die Denunziation der reformatorischen Bewegung als Abfall von der öffentlich gelebten Universalität des abendländischen Christentums und die latente Verdächtigung des Hauses als Ort der heimlichen Ketzerei 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-Aскетismus 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. Standeswahl, Beichte, Schwangerschaft und Geburt sowie die Sterbestunde und das Totengedenken galten wegen ihrer Nähe zur Todsünde oder aber zu Tod, Gericht, Fegfeuer und Hölle selbst als besondere moralische oder spirituelle Gefahrenpunkte, die in schematisierten Gebetsanleitungen 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, wobei auf dominante Geschlechterhierarchien und die zeitübliche Misogynie verzichtet wurde, vielmehr Frauen und Männern paritätisch Verantwortung übertragen war. Nicht einmal in der Totensorge dominierte der Identitätsraum Familie. Vielmehr wurde die Familienreligiosität der dogmatischen Verfasstheit des tridentinischen Katholizismus unterstellt und eingefügt. Ein prominenter Eigencharakter war ihr nicht zugewiesen. 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 blieb die individualisierende Gewissens- und die sakramentale Kirchenreligiosität vorherrschend, deren Gnadenmittel zur inneren und äußeren Leitung und Ausrichtung des Lebens gebraucht werden sollten. In diesen Kosmos einzuführen war zentrale Erziehungsaufgabe gegenüber eigenen Kindern und sonstigen der Verantwortung der Hauseltern unterworfenen Bewohnern und Lebenskreisen, unter denen vorwiegend das Gesinde sowie Klientelgruppen, Nachbarschaften und Freundschaften wie Herrschaftsbeziehungen verstanden wurden.

Gerade weil die spätmittelalterliche Ehelehre insbesondere der Humanisten zwischen ihrer schöpfungstheologischen Bejahung und bürgerlichen-emotionalen Wertschätzung auf der einen Seite, der Propagierung der Ehelosigkeit um Christi willen und der naturphilosophisch begründeten Misogynie auf der anderen Seite geschwankt hatte, kam dem Thema in der Theologie und sozialen Praxis der frühen Reformation entscheidende Bedeutung zu. *Thomas Kaufmann* sieht bereits in der lateinischen Eheschrift des Erasmus, die im unmittelbaren zeitlichen Umfeld der reformatorischen Bewegung unter Gebildeten zirkulierte, die traditionelle Werthierarchie von der Ehelosigkeit hinab zur Ehe durch eine Gleichrangigkeit der Einschätzung durchbrochen; Geiler von Kaysersberg konnte Ehe und Familie mit einem Kloster unter einem himmlischen Abt vergleichen und so den Dualismus klerikal-monastischer und laikal-

ehelicher Lebensformen theologisch überwinden, freilich immer unter Übertragung geistlicher Reinheits- und Keuschheitsforderungen auf die in der Schöpfungsordnung angelegte Funktion der Fortzeugung des Menschengeschlechts. Um so bemerkenswerter ist der Hinweis Kaufmanns auf die skeptische Haltung Luthers in seiner ersten Ehepredigt, in welcher ihm seine radikale Sündenlehre, verbunden mit den Idealisierungen der monastischen Reinheit, den Weg verstellte, die Ehewürdigungen der Humanisten aufzunehmen. Es war der Teufel, der durch den übermächtigen Sexualtrieb den sündigen Willen des 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 hochschätzen lernte, verlor sich rasch der von Teufels- und Sündenangst und Sexualpessimismus gesteuerte Ehediskurs und ließ die Familie zu einem der verbindlichsten Orte christlicher Lebensgestaltung aufsteigen. Die zölibats-skeptischen Äußerungen der Humanisten entfalteten in diesem Zusammenhang ihre ganze Dynamik, als Luther in seiner Adelschrift die grundlegende Differenz zwischen Klerus und Laien und damit die mittelalterliche Ständeordnung als solche bestritt. Die „Verbürgerlichung des Pfarrstandes“ war gleichursprünglich mit der Theologie des Priestertums aller Getauften.

Heinrich Richard Schmidt, der sich mit intensiven konfessionsvergleichenden Einbezügen der Vorstellung des guten „Hausens“ im Reformiertentum zuwendet, sieht in allen Konfessionen vergleichbare Wertstandards am Werk. Indem er mit der jüngeren Forschungsdiskussion und mit guten Argumenten die Verdinglichungen und Idealisierungen wie Ideologisierungen des Brunnerschen Konzeptes vom patriarchalherrschaftlichen, autark wirtschaftenden ‚Ganzen Haus‘ kritisiert, kann er die das frühneuzeitliche Haushalten als soziale Praxis tragenden religiösen Grundprinzipien freilegen. Er zeigt, dass die „Notdurft“ und der „Hausgebrauch“ nicht auf Gewinnerwirtschaftung und -maximierung, sondern auf angemessene Nahrung und bedarfssichernden, nachhaltigen Unterhalt zielte und dass diese „gesellschaftliche Systemerhaltung“ nicht nur ökonomisch, sondern auch religiös begründet wurde. 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 letztliche 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 als ehrlicher Nahrung. Ein christlicher Hausstand verpflichtete seine Mitglieder, insbesondere den Hausherrn in seinen religiösen und weltlichen Funktionen, stärker, als dass er ihn im Sinne eines Brunner-

schen Patriarchalismus in unumschränkte Rechte und Befugnisse eingesetzt hätte. Die Chorgerichte als Ausschüsse der Christengemeinde kommunalisieren diese Verantwortung, indem die Strafe Gottes alle treffen konnte, wenn die Verfehlungen des Einzelnen ungeahndet blieben; auch hier konnte von Autonomie und Autarkie keine Rede sein.

Die jüdische Ehe-theologie des Mittelalters, schöpfend aus Tora und Halacha, hatte in der Verwirklichung des Schöpfungsauftrags aus Gen 1,28 bereits ein Werk der Heiligung für Mann und Frau gesehen. Seit dem 16. Jahrhundert wurde darüber hinaus unter dem Einfluss einer popularisierten Kabbala die eheliche Gemeinschaft, insbesondere auch die sexuelle Vereinigung, als mystische Verbindung transzendenter Kräfte männlicher und weiblicher Charakterisierung und als Vereinigung von Seelenhälften aufgefasst (*Frauke von Rohden*). Dem wurden alle anderen familiären Bindungen, auch zu Kindern und Eltern, insbesondere aber zur Schwiegerfamilie, im Rang nachgeordnet. Daher verzichtete jüdische Moralliteratur weitgehend darauf, solche Lebensbereiche zu ordnen, obwohl sie für die gesellschaftliche Verfasstheit jüdischen Lebens in den aschkenasischen Gemeinden der Frühen Neuzeit von erheblicher Bedeutung waren – die Auslegung der Tradition erzeugte gleichsam aus ihren eigenen Priorisierungen heraus funktionale Leerstellen. Sie wies Mann und Frau relativ strikte Rollenmuster zu, förderte die Vorstellung, ein tugendhaftes Zusammenleben in freundschaftlicher wechselseitiger Verpflichtung sei erlernbar, verlangte die Gewährung einer als heiliges Zeremoniell gestalteten Sexualität in den Zeiten ritueller Reinheit und umgab daher die Ehe mit zahlreichen kontrollierenden Einhegungen. Dennoch aber wurde weniger die Frage nach Intimität und ‚romantischer‘ Liebe, sondern vielmehr das eheliche und familiäre Autoritätsgefüge als von der sozialen Wirklichkeit her regelungsbedürftig empfunden; dieses ‚Theoriedefizit‘, wenn man so will, musste in einem konfliktreichen Aushandlungsprozess aus den Bedingungen der jeweiligen Lebensgemeinschaften heraus aufgefüllt werden. Dabei war weibliche Inferiorität, hergeleitet aus zweitem Schöpfungsbericht und Sündenfall, stets auszutariieren gegen das Gebot, einander zu respektieren und zu unterstützen.

Zwischen Aufklärung und Restauration wandelte sich der Bezugsrahmen der Verwandtschaftsthematik erheblich. Innerhalb der Familienbeziehungen, so *Andreas Gestrich*, stand nicht mehr die Ehe und ihr Beziehungsumfeld, sondern die Erziehung der Kinder im Vordergrund. Traditionelle christliche Werte, zusammengestellt in aus dem Dekalog deduzierten Tugend- und Lasterkatalogen, mussten nun mit säkularen Normbegründungen konkurrieren, welche auf der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Rationalität 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 (Francke, Sailer), sondern eine mit allen Anlagen zum Guten ausgestattete Menschennatur zu einem tugendhaften Mitglied einer zum Besseren fortschreitenden Gesellschaft fortzubilden (Kant, Herbart). Da sich, wie Klaus Scholder schon vor Jahren klärend festhielt, Auf-

klärung 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 (Schleiermacher, Pestalozzi, Schwarz). 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“.

Für das großbürgerlich-städtische Judentum um 1800 kann *Thomas Lackmann* zeigen, wie sich die familiären Bindungen an die Orthopraxie und die Lebensordnungen der Frühen Neuzeit, die noch Frauke von Rohden beschrieben hatte, im Spektrum innerreligiöser Fragmentierungen und subjektiver Individuationsprozesse auflösten. Zwischen bürgerlicher Konvention und subjektiv verantworteter Überzeugung lässt sich im gehobenen Milieu jüdischer Familien ein Drang zum Verlassen der religiösen Konvention nachweisen, der an die Wertvorstellung mündiger Individualität eng gekoppelt war und sich von den Verhaltenserwartungen und neuen Orthodoxien der christlich-aufgeklärten Mehrheitsgesellschaft dennoch leiten, ja drängen lassen musste. Der nicht-öffentlichen Taufe der Kinder ging in der hamburgisch-berlinerischen Bankiers- und Künstlerfamilie der Mendelssohns, die Lackmann minutiös rekonstruiert, ein jahrelanges Wandern zwischen den religiösen Welten des Christen- und Judentums voraus. Söhne wurden nicht beschnitten, aber mit Rücksicht auf die noch lebenden (Groß-)Eltern auch nicht getauft; ob man sich in die Register der jeweiligen jüdischen Stadtgemeinde aufnehmen ließ, hing von den politischen und gesellschaftlichen Umständen ab. Schließlich folgte, ebenso im Raum des Privaten, die Taufe der Eltern. Kurz: Familiäre Zukunft im Rahmen der religiösen Herkunft zu planen und zu

vollziehen, war nicht mehr selbstverständlich; an die Stelle der „Dogmen“ und des „Wesens der Religion“ tritt das „Für-besser-halten“ vom aufgeklärten Standpunkt aus. Das Überleben der Familie innerhalb der sich rasant wandelnden Mehrheitsgesellschaft, im Rahmen ihrer bildungsgeschichtlichen Überzeugungen und ihres kulturellen Geschmacks, wurde dabei zum entscheidenden Kriterium des Besseren; das Festhalten am Judentum zwinge den Kindern ein lebenslanges „Märtyrthum“ auf. Im familiären Wertesystem dieser Konvertiten der ersten Generation erschien gelebte und praktizierte Religion als Problem, ja Unmöglichkeit. Der jüdisch-aufgeklärte Glaube Moses Mendelssohns galt als zu überholende Zeiterscheinung, die dennoch wie ein stummer Vorwurf des Traditionsbruchs lastete. Positive Erinnerungen der Mendelssohn-Bartholdy's an die jüdische Herkunftstradition fehlen ebenso wie positive Erfahrungen mit der neu angenommenen christlichen Zugehörigkeit, die sich zur Identität offenkundig nie ausformte; dennoch belastete das Konfessionsproblem das Verwandtschaftsfeld erheblich. Nicht nur zur Elterngeneration, sondern auch zu den Geschwistern, die beim Judentum verblieben, blieb das Verhältnis schwierig; Wiederannäherungen waren vorsichtiges Tasten. Nicht einfacher gestaltete sich der Umgang mit den Konvertiten zum romantisch-ultramontanen Katholizismus, den die ihrerseits gerade zum protestantischen Rationalismus Neubekehrten mit „Fanatismus und Kopfhängerei“ identifizierten.

Stattdessen bekannte man sich zur strikten Unterscheidung zwischen einer rein persönlichen Gewissensreligion („Gott in uns und unserem Gewissen“), in der Kinder zu erziehen seien, und allen äußeren religiösen Formen, unter denen das traditionelle Judentum (immerhin die Religion der Elterngeneration) erkennbar die antiquierteste und schlechteste („veraltet, verdorben, zweckwidrig“) sei. Christen seien die Kinder (und später auch die Eltern) geworden, weil dieses derzeit nun einmal die Form der meisten zivilisierten Menschen sei. Religion bedeute, sich von innen heraus geistig zu verwandeln. Das Gewissen äußere sich als „Hang zu allem Guten, Wahren und Rechten“; dies sei die eigentliche Religion, unabhängig von personalen Gottes- und konkretisierbaren Jenseitsvorstellungen. Die Zeugnisse der Kindergeneration hingegen offenbarten die Assimilation an aufgeklärte Standards: Christentum nicht mehr als Religion der Mehrheit, sondern die in Reinheit zu erhaltende „beste aller Religionen“, antiorthodoxe Spiritualisierungen seien gegen „Pietisten und Mystiker“ zu verteidigen, Tugendreligion als Haltung gegen vermeintlichen Irrationalismus.

Als die Industrialisierung die in den kapitalistischen Wirtschaftskreislauf gezwungenen Lebensweisen der Unterschichten als „soziale Frage“ zunächst sittlicher, dann sozioökonomischer Art an bürgerliche Eliten und Geistliche der großen Kirchen zurückgab, entwickelte insbesondere der Katholizismus eine über traditionelle Sozialfürsorge hinausgehende Arbeiterpastoral (*Claudia Hiepel*). 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 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, zu der auch bescheidene Bildung und die Akzeptanz ihres Geschlechtscharakters und ihres „natürlichen Berufs“ als Ehefrau und Mutter gegen sie „socialistische Verwirrung“ gehöre. 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.

Josef Mooser hält fest, dass mit dem demographischen Übergang der ‚stummen Revolution‘ des einsetzenden Geburtenrückgangs bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts christliche Familienleitbilder erheblich an Einfluss auf die Praxis verloren, und zwar weniger im Bürgertum und in den Mittelschichten, sondern insbesondere bei katholischen Arbeitern, deren Zugehörigkeit zum ‚Katholischen Milieu‘ dennoch dessen Wertewelt nur noch partiell zur Geltung brachte. Die Auseinandersetzung mit dem sozialdemokratischen Leitbild, das 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 – mit der christlichen im Grunde polemisch identifiziert – als funktionale Ableitung des Kapitalismus. Weniger ausgearbeitet als die katholische, focussierte die sozialistische Leitidee sich nicht auf eine Überwindung der Familie, aber auf eine Vorstellung, der zufolge durch die ökonomisch und pädagogisch entlastete ‚Liebesehe‘ Vergemeinschaftung zwischen Familie und klassenloser Gesellschaft begründet werden sollte. Diese Auseinandersetzungen schlugen sich in der Familienpolitik der Weimarer Republik vor allem in prinzipiellem Streit um das Scheidungs- und Unterhaltsrecht nieder, bevor der Nationalsozialismus Ehe und Familie rassenideologisch besetzte. Verstrickt in die ideologischen Kämpfe an mehreren Fronten, stellte der Katholizismus zunehmend sei-

ne eigene Sozialform in Frage, als er das Vereins- und Verbandsleben des Milieus als der Familie abträglich zu verdächtigen begann.

Nach der Katastrophenerfahrung von Diktatur und Krieg (1933–1945) konstatiert *Till van Rahden* einen tiefgreifenden Wandel des Verständnisses von väterlicher Autorität in der frühen Bundesrepublik. Führende Vertreter der katholischen und protestantischen Nachkriegspublizistik und 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 Vaternvorstellung, in der Erziehung im Kasernenhofen 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 neuen Formen der Vaterschaft“ beschreibt van Rahden als „aufschlussreichen 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 Wiedererrichtung 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.

In vergleichbarer Weise wertet *Hugh McLeod* in europäischer Perspektive, mit einem vertieften Blick auf das multikonfessionelle England, die 1960er Jahre als gleichsam 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 überkommenen, in der Regel christlich begründeten Familienwerte und Geschlechterbilder besonders nachhaltig erschüttern. Gleichzeitig beschleunigte das ‚aggiornamento‘ der katholischen Kirche im 2. 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 ‚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 aufzulö-

sen. 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 festgefügt 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, so dass nicht einmal mehr die eigenen Mitglieder von den ethischen Setzungen der Konfessionen erreicht und durchdrungen wurden. 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.

4.2 Herrschaft und Ökonomie und die Eigengesetzlichkeit der Lebenswelt

Ehe, Familie und Verwandtschaft gestalten sich in Entsprechung zu den Erfordernissen der sozialen und politischen Lebenswelt, wie sie in den heiligen Texten und den normativen Setzungen der Religionsgemeinschaften selbst bereits ihren Niederschlag gefunden hatten: Die ländliche und städtische Ökonomie, Raumgeographie und Klima, aber auch Recht und Herrschaft zwischen kleinräumiger Regionalität und neuzeitlicher Globalisierung sind als dominante Einflussfaktoren unübersehbar. Sie sind zu berücksichtigen, wenn bestimmt werden soll, in welchen Konstellationen, unter wessen Beteiligung und zu welchen Bedingungen und Vereinbarungen Ehen eingegangen, Familien und Verwandtschaften begründet wurden. Um diese sozialen Lebenswelten zu konturieren, ist die Ebene von Semantik und Diskurs sowie die Übertragung von Familienbegriffen und Familienmodellen auf andere soziale Institutionen ebenso bedeutsam wie die konkrete Ausgestaltung von Rollen in Familien und Verwandtschaften selbst. Darüber hinaus ist weiterhin zu fragen, wie die faktischen Strukturen von Familie und Verwandtschaft mit der Struktur der Gesamtgesellschaft korrespondieren und einander wechselseitig prägen. Schließlich ist auf die Wirksamkeit anderer Vergesellschaftungsformen zu achten, die verwandtschaftliche Bindungen überlagern, mit ihnen konkurrieren, eigene Geschlechtertypologien ausprägen und verstärken. Dazu gehören Gemeinden,

Vereine, Zünfte, Bruderschaften, politische Parteien, ökonomische Gesellschaften und viele andere mehr.

Schon oben (unter 4.1) wurde angedeutet, dass die von *Eckart Otto* rekonstruierte männlich dominierte Struktur der konsequenten Exogamie von mehreren Frauen, verbunden mit einer die Gruppensolidarität stärkenden Endogamie zwischen Sippen, vorwiegend überlebenssichernd, damit zwar nicht rein ökonomisch, aber eben doch weitgehend funktional gedacht war. Das Inzesttabu, auch in seiner auf die Verwandtschaft der Frau ausgedehnten Form, sollte die Männer vor einem aus der Großfamilie selbst herrührenden Übergriff auf ihre Frauen schützen (und damit nur indirekt diese selbst). Diese Familienform erscheint insbesondere an die harten Arbeitsbedingungen einer mediterranen Acker- und Hirtenkultur mit der Familie als Wirtschaftseinheit angepasst, wobei Ackerboden und Herde um der ökonomischen Zuträglichkeit willen nicht als Produktionsmittel, sondern als integrative Grundlage der Gemeinschaft einschließlich ihrer Ahnen und ihrer Generationenabfolge vorgestellt wurden. Erst mit der Entstehung von Sippen- und Dorfgemeinschaften bildeten sich erstmals überfamiliäre Rechtsinstitutionen überhaupt aus; freilich blieben sie eingebunden in die raumgeographisch-klimatischen, wirtschaftlichen und auch sozialen Strukturen der vorexilischen Königsgesellschaften. Hier war es die politische und die damit verbundene gesellschaftliche Zäsur des Untergangs der Königreiche Israel und Juda durch das assyrische Großreich, welche Familienvorstellungen nicht mehr vornehmlich um der materiellen Existenzsicherung, sondern um der Stabilisierung von Identität willen beanspruchte. Wenn auch mit signifikanten Unterschieden zwischen der deuteronomistischen Bearbeitungsschicht des Deuteronomium und der Priesterschrift im Hinblick auf die Bundeskonzeption als religiöser Begründung der Zusammengehörigkeit, wurde diese dennoch als Familien- und Verwandtschaftsstruktur eines Volkes und damit als politisch funktionalisierte Abstammungsgemeinschaft gefasst.

Vergleichbare Abhängigkeiten sind für die Bauprinzipien frühchristlicher Gemeinden viel schwieriger in Anwendung zu bringen. Denn *Georg Schöllgen* weist nach, dass sie sich zwar an der ökonomischen Literatur der Antike, nicht aber an deren sozialer Wirklichkeit orientierten. Zudem waren die Gemeinden selbst keine als familiale oder wirtschaftliche Einheiten strukturierten ‚oikoi‘, sondern setzten sich zu einem religiösen Zweck zeitlich begrenzt aus Mitgliedern von Hausgemeinschaften zusammen. Deren je eigene Familienstruktur, abhängig von der Position, welche die Mitglieder der christlichen Gemeinde dort besetzten, wäre mithin ein eigenes Forschungsproblem (s. den Beitrag von *Judith Evans-Grubbs*). Wirksam wurde das antike ‚oikos‘-Ideal zudem nachweislich erst in jenen Gemeinden, welche die ursprüngliche Lebensform als liturgische Hausgemeinschaft bereits hinter sich gelassen hatten. Erfolgreich wurde es zudem, weil es nicht nur eine primitivistische Reminiscenz an die heroischen Anfänge, sondern auch eine populäre Alltagsanalogie bereitstellte, die gegenüber komplexeren ekklesiologischen Entwürfen unmit-

telbare Plausibilität besaß. Die Weiterentwicklung des sozialen Modells christlicher Gemeinden vom Monepiskopat zum monarchischen Episkopat scheint freilich die Durchsetzungskraft allgemein akzeptierter und propagierter sozialer Leitideen auf die Vergesellschaftungsprozesse von Kultusgemeinden zu belegen: So wurden christliche Gemeinschaften nach familiären Leitbildern außerchristlicher Provenienz konzipiert, weil sie offenbar zunächst lediglich nahelagen, dann aber die gesamte Dynamik ihrer inneren Logik auf die Ausgestaltung expandierender und sich differenzierender Kirchengemeinden überleiteten. Über die spezifische Eignung solcher Konzepte im Unterschied zu sakralen Vergemeinschaftungs- und Handlungsmodellen der Antike, welche eine solche Dynamik der Rezeption und Integration erklärten, wäre freilich noch einmal gesondert nachzudenken. Warum ließ sich eine christliche Gemeinde besser als Hausgemeinschaft denn als Kult- oder Tempelgemeinschaft ausformen – so wäre zugespitzt zu fragen. Unverkennbar jedoch hatte die Entstehung eines neuen professionellen Handlungsfeldes frühchristlicher Kleriker, welches für die Sozialgeschichte Europas und auch für ihre Familienstrategien grundlegende Bedeutung gewinnen sollte, nicht intentional, aber doch kausal mit jenen Vorstellungswelten zu tun, welche die Verhaltensideale zur Leitung antiker Familiengüter auf christliche Gemeinden übertrugen.

Den damit verbundenen Aufgaben, etwa einer in der Verantwortung des Bischofs und der Hand ihm zu Gehorsam verpflichteter Diakone zentralisierten Armen- und Familiensorge, konnten institutionalisierte und professionalisierte Amtsträger nur nachkommen, wenn die Gemeinden über ein gewisses Vermögen frei verfügen konnten. Dennoch seien Änderungen im Familien- und Erbrecht des vierten und fünften Jahrhunderts keineswegs auf eine gezielte kaiserliche Begünstigungspolitik zurückzuführen, so *Judith Evans-Grubbs*: Vielmehr seien in der Regel soziale, ökonomische oder militärische Beweggründe der Legislative unschwer auszumachen. Die Gesetze des Augustus, welche Eheleute für die Regelung des Erbes im Rahmen intergenerationeller Wirtschaftskreisläufe und nicht zuletzt für die personelle Versorgung des Heeres zur Fortpflanzung verpflichteten, hob Konstantin auf, um sich die Unterstützung der senatorischen Oberschicht zu sichern, welche Eingriffe in ihren Privatbereich ablehnte; andere Regelungen sollten erkennbar die Unterwanderung der sozialen Hierarchie durch Konkubinate unterbinden; die Vorstellungen von legitimer Ehe und Kindschaft, die legitime Kinder bevorzugende Erbfolge, die Verantwortung des ‚paterfamilias‘ für arrangierte Ehen des Nachwuchses, die Güterverteilung und die Verfügung über die weibliche Mitgift bei einer Ehescheidung – solche grundlegenden sozialen Normen veränderten sich in der Spätantike, ja selbst unter den Bedingungen der Völkerwanderung und der ‚Barbaren‘-Regime kaum. Konstantins und seiner Nachfolger Maßnahmen erwiesen sich im Bereich von Ehe und Familie als „a good example of this blend of continuity and change“, welche den Herrscher als anknüpfend an traditionelle Werte wie Befreier von legislativen Fesseln propagieren sollte, auch wenn das faktisch sowohl der christlichen Sexualaskese wie der freien

Vererbung großer Besitztümer an die Kirche zugute kam und sich damit weder als sozialer Werte- noch als ökonomischer Güterkonservatismus auswirkte. Eine Reinstallierung der auf Fertilitätswang zielenden Regelungen der Augustuszeit unter Maorian blieb Episode. Auch die Gesetze zur Ehescheidung, zunehmend restriktiv, die Männer bleibend bevorzugend, hinreichend wohlhabende scheidungswillige Frauen öffentlich herabsetzend, gehorchten eher den Wertvorstellungen der römischen Eheauffassung und dem jeweils zeitgebundenen, im 4. und 5. Jahrhundert rasch schwankenden fiskalisch-ökonomischen Notwendigkeitsempfinden als den grundlegenden Verurteilungen der Scheidung durch christliche Theologen.

Gleiches gilt, so weist *Heike Grieser* als Ergebnis einer „anecdotal historiography“ nach, für das Verhältnis von Freien und Unfreien in spätantiken und frühmittelalterlichen ‚familiae‘ des Westens. Die vielfältigen, teils elaborierten Arbeitsbereiche der Sklaven machten sie zu einem wertvollen Besitz. Als „hierarchisch strukturierte Hausgemeinschaft mit solidarischen Zügen“ folgte die ‚familia‘ – oder sollte folgen – den Spielregeln der von Georg Schöllgen beschriebenen antiken Oikonomik. In der Regel gestaltete sich das Verhältnis zwischen Freien und Abhängigen unter den Prämissen wirtschaftlicher Rationalität und Loyalitätssicherung; auch Freigelassenen verblieben vielfach verpflichtende Bindungen an den ‚paterfamilias‘, dessen freie Verfügungsgewalt zwischen Bedrückung und Begünstigung juristisch nicht beschnitten war, und dessen Erben. Im Prozess der Dekomposition der Antike freilich war gerade diese Struktur, gestärkt durch ihre Theologisierung, übernahmefähig in die zeitlich und regional hoch differenzierten Verhältnisse der entstehenden Grundherrschaft.

Auf dem Weg von der Frauenforschung zur Geschlechtergeschichte sind der Familien- und Verwandtschaftsforschung, wie gesagt, die Ehetypen von ‚Munt‘- und ‚Friedelehe‘ ebenso abhanden gekommen wie die damit verknüpfte Vorstellung von der patriarchalen Gesellschaft, in der Frauen rechtsunfähig die männliche Vormundschaft wechselten und der Grad der Beteiligung am Eheabschluss als Indikator der Wertschätzung und Eigenständigkeit von Frauen galt. Über diese zur akademischen Etablierung der genderforschung nicht unwesentliche Zwischentappe hinaus zeigt *Ines Weber* jedoch die nachhaltige Befruchtung auf, welche der Familienforschung durch jenen Strang der jüngeren Mediävistik zuwächst, der sich mit der Konflikte mindernden, Schlichtung vermittelnden Beratung und dem Befriedung veröffentlickenden Ritual im Kontext der Herrschaft und der Modellierung von Gruppen befasst. So erscheint auch das eheliche ‚consensus‘-Geschehen als Aushandlungsprozess sozialer Gruppen, welche in weitgehend festliegenden Verhaltensmustern ihre Allianzen aushandelten, Güter und Ehre transferierten und sozialen Unterschieden Geltung und Anerkennung verschafften. Auch die Rolle der Generationen- und Geschlechterbeziehungen und die Frage nach Egalität und Ausgleich erhält so einen völlig anderen Kontext. Der Konsens ist als Gruppenkonsens aufzufassen, welcher die Grundlegung einer neuen

Familie und die Verwandtschaftsbeziehungen der Herkunftsfamilien ebenso regelte wie deren ökonomische Grundlage und die Weitergabe von Besitz im Falle von Tod und Wiederheirat oder im intergenerationellen Erbgang. Selbst die Ehe der Abhängigen passte sich diesen Strukturen ein, freilich mit einem über agnatische und cognatische Verwandtschaft hinausgehenden Konsenskreis in die Herrschaft hinein; auch hier können die rechtlichen Bestimmungen als dem gleichen ökonomischen Regelkreis geschuldet und sozial sinnvoll aufgewiesen werden. Die Ehe als soziale Wirklichkeit war daher alles andere als „fluid“, wie kürzlich behauptet wurde. Für Freie wie für ‚servi‘ und ‚ancillae‘ sowie die übrigen abhängigen Personen war Ehe ein begüterter oder unbegüterter irreversibler Vertrag, geschlossen als ein ‚legitimum matrimonium‘ bzw. ‚coniugium legale‘ mit bindendem Charakter. Es waren gerade die Lebenskontexte und wirtschaftlichen Bedingungen der in Europa vielfach differenzierten Villikationsverfassungen und Grundherrschaften, welche eine Anpassung der Ehemodalitäten der Freien an die Lage und Rolle der Abhängigen erzwangen.

Wie oben bereits angedeutet beschreibt *Birgit Klein* hingegen einen vorwiegend sozial und ökonomisch erzwungenen Umbruch der jüdischen Rechtspraxis in deutschen Gemeinden des hohen und späten Mittelalters, welcher die Familienvorstellungen mit dem Wandel der Familienstruktur tiefgreifend umpflügte. Die jüdische Mischna (um 220 n. Chr.) hatte die in der Tora festgeschriebene Minderstellung der Frauen im Güter- und Erbrecht nochmals verschärft. Die sog. Heiratsverschreibung (‚ketubba‘) sicherte Frauen für den Fall der Scheidung oder Witwenschaft nur schwach ab. Kleine Zahlungen mit Mitgiftcharakter, für welche nicht einmal ein fester Rechtsbegriff existierte, hatten dennoch als Kompensation für den Erbausschluss herzuhalten. Ein Mangel an Gefügigkeit war schrittweise mit völligem Entzug aller Ansprüche aus der ‚ketubba‘ bedroht. Das Ziel dieser Marginalisierung der Frauenrolle in der agrarischen Gesellschaft ist evident: Es galt, die Arbeitsleistung der Frau für den Mann ebenso zu sichern wie den Fortbestand der Ehe, beides wurde durch weibliche Abhängigkeit garantiert. Als „potentielle Tradentin von Grundbesitz“ war sie nicht vonnöten.

Das aschkenasische Judentum des 11. bis 15. Jahrhunderts setzte diese Regelungen ‚de iure‘ nie außer Kraft, erhöhte aber die Ansprüche der Frau über einen verfünffzigfachen Betrag so extrem, dass faktisch ein weibliches Erbrecht das Ergebnis war. Hohe fiktive Schuldverschreibungen, ausgehandelt in ergänzenden Eheverträgen, fungierten an Stelle von Heiratsmitgiften, und zwar vielfach für Männer wie Frauen. Nicht mehr der den Juden nunmehr verbotene Grundbesitz, sondern der mobile Geldhandel war Anlass dieser Verfahren. Er nötigte dazu, Vermögen aus den Herkunftsfamilien zusammenzuführen und zusammenzuhalten, um es konzentriert übertragen zu können. Ehehliche Arbeitspaare teilten eine straff organisierte Wirtschaftsführung. Witwen konnten Haushaltsvorstand werden und die Patrilokalität des Wohnsitzes war keineswegs mehr selbstverständlich. Die jüdische Rechtsprechung musste ein

System konstruieren und schützen, in dem nicht mehr die überkommenen Rechtssätze, sondern die soziale Position der Beteiligten das Geschehen maßgeblich bestimmten.

Am Beispiel der Soziogenese von „Adel“ und „Geschlecht“ als sozialer Praxis und Begriff kann *Joseph Morsel* die Eigenlogik von Gruppenidentität, Ökonomie und Herrschaft ebenfalls besonders deutlich aufweisen. Beide entwickelten sich unabhängig vom christlich, ja dezidiert theologisch geprägten Familiendiskurs in Theologie und Kirche: „Ebenso wie der ‚Adel‘ keine auf der ‚Heirat‘ basierende Verwandtschaftsgruppe darstellt, so auch das ‚Geschlecht‘ keine auf der ‚Abstammung‘ basierende Verwandtschaftsgruppe“; Logik und Funktionsweise dieser Gebilde seien nicht verwandtschaftlich gewesen, sondern ausgerichtet auf die Herrschaftswahrung gegenüber dem entstehenden Fürstenstaat, vollzogen von einer sich durch Außenabschließung konstituierenden sozialen Einheit. Die Heirat als „matrimoniale Integration“ durch „allgemeinen Frauentausch“, die Erbschaft als Güter- und Herrschaftsübertragung in Form hoch systematisierter Wechselseitigkeit, schließlich die Sukzession von Familien-, Geschlechter- und Generationenbeziehungen und deren Veröffentlichung in Siegel, Wappen, Helmzier, Urkunde und Grabstein – alles das diene dieser Konstruktion und Repräsentation von Adel und Geschlecht als raumgebundener Herrschaftsform über Land und Leute, ausgeübt von einer elitären Gruppe. Obwohl allenthalben ein verwandtschaftlicher Diskurs vorherrschte, freilich wesentlich indistinkter und unschärfer als der theologisch-kirchlich geprägte, regelte das System vorwiegend den Zugang zu Privilegien, Rechten, Lehen und Ämtern, also zur Aufrechterhaltung lokaler und regionaler Erscheinungsformen des Regiments. Bei der Frage nach Ehe, Familie und Verwandtschaft haben wir es in diesem Fall also vor allem mit der Frage nach sozialen Positionen und Funktionen zu tun; dementsprechend weisen die Bezeichnungen der Verwandtschaftsgruppen (‚freundschaft‘, ‚mag-schaft‘, ‚sippe‘ bzw. ‚sipp-schaft‘, ‚geschlecht‘) fließende Grenzen zwischen durch Abstammung oder Heirat Verwandten und Nicht-Verwandten auf; ihre jeweils genaue Position kann unbestimmt bleiben, wenn sie die Funktionsfähigkeit des sozialen Gefüges unberührt lässt. Für diese Instrumentalisierung von Verwandtschaftspraktiken und -vorstellungen ist eine religiöse Symbolik offenbar entbehrlich – sie taucht nirgends auf.

Es ist zudem diese Entwicklung und nicht etwa eine wie immer geartete christliche Gleichheitsvorstellung, welche die Frauen in ihrer Herkunft, aber auch in ihrer Position gegenüber Ehemann und Kindern deutlicher identifizierbar macht und heraushebt, als das noch vor der Mitte des 14. Jahrhunderts der Fall war. Die Zuweisbarkeit zu Adel und Geschlecht wird auch im Hinblick auf die Frauen zu einer unabweisbaren Notwendigkeit, in der es allerdings nicht um die „genuine Qualität der Frau“, sondern um eine „gesellschaftlich erzeugte Selektion“ ihrer Herkunft ging, dokumentiert auf Siegeln und Grabmälern, praktiziert erneut (vgl. den Beitrag von Ines Weber) in einer symbolisch komplexen, keineswegs rein materiell zu verstehenden Güterzir-

kulation. Hierin liegt der wesentliche Grund, warum die Gattinnen nicht einfach aus ihren Herkunftsfamilien gelöst und von den Familien, in die sie einheiraten, absorbiert werden können, sondern eine anspruchsvolle Stellung ‚zwischen‘ den Geschlechtern wie Generationen einnehmen.

Zwischen Hierarchisierung und Egalisierung der Geschlechterverhältnisse, Männerpflichten und Frauenrechten war auch das einzupassen, was in Recht und Wirtschaft der spätmittelalterlichen Städte als zuträglich galt. Wie bedeutsam für diese Lebenswelt Zuträglichkeit und Frieden im Rahmen familienökonomischer Grundmuster waren, zeigt der enge Zusammenhang von Predigt, Ehrbarkeitsempfinden und Ehespiegelliteratur (*Gabriela Signori*). Nicht so sehr ständische Exklusivität und Herrschaftssicherung, sondern Nahrung und Auskommen bestimmten den reichsstädtisch-bürgerlichen Wertehorizont. Der höfische Kanon der Gattenwahl wurde zunehmend als unklug und auf Dauer schädlich für geordnetes Wirtschaften empfunden; der Mann hatte sich vor allem als Ernährer und kluger (darum auch leitend über der Frau stehender) Hausvater zu bewähren. Verschwendung hatte er ebenso zu meiden wie Geiz; Autonomie kam der Frau nur zu, wenn es galt, die schädlichen Folgen dieser Untugenden für die Familie, aber auch für die Heilsvorsorge im Jenseits abzuwehren. Dieser Wandel vom höfischen zum bürgerlichen Männerbild scheint Signori weit bedeutsamer und einschneidender zu sein als der in Spätmittelalter und Früher Neuzeit geführte Weiblichkeitsdiskurs.

Für die materiellen Belange des Güterrechts hatte das unmittelbare Folgen: Die standesgemäße „Nahrung“ war aus dem gemeinsam erarbeiteten Zugewinn zu bestreiten, während der zweckentfremdende Gebrauch des vor der Eheschließung erworbenen oder ererbten weiblichen Besitzes nicht nur als Verschwendung, sondern als Diebstahl galt, weil er das Auskommen von Frau und Kindern über den Tod des Mannes hinaus sichern sollte. Alle diese Bestimmungen fügten sich passgenau städtischen Lebens- und Arbeitsverhältnissen, wurden aber nicht im städtischen Recht, sondern im Kanon und Usus der Pflicht als dessen moralischer Kehrseite verankert.

Die Konvergenz von Norm und Struktur war auch das Ziel der tridentinischen Reformen gewesen, welche nach der Spaltung der abendländischen Christenheit die nun von Katholizität zu Katholizismus reduzierte altgläubige Kirche erneuern wollten. Das Konzil von Trient hatte in seinem Dekret über das Ehesakrament gegen die Reformation den sakramentalen Charakter und die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt. Als besonders bedeutsam galt jedoch die Einführung einer Formpflicht für deren Eingehen im Dekret „Tametsi“. Es richtete sich gegen die klandestinen Ehen, die geheim und ohne Zeugen geschlossen wurden und wegen ihrer Rechtsunsicherheit vor allem die Frauen gefährdeten. Diese Reformambitionen haben sich – mit großen regionalen Unterschieden – wegen ihrer Konkurrenz zu eingeübten Mustern der Eheanbahnung und Heiratswerbung nur sehr begrenzt durchsetzen können, weil dem Verlöbnis darin ein größeres Gewicht zukam als der im geistlichen Interesse

der Kirche liegenden formellen Eheschließung vor dem Priester (vgl. den Beitrag von *Andreas Holzem*).

Der Herstellung dieses komplexen, Ehre und Emotionen, soziale Positionen und Beteiligungsrechte Dritter berücksichtigenden Gefüges, die ein subtiles Spiel aller Beteiligten und große sexuelle Zurückhaltung implizierte, widmeten sich heiratsfähige Jugendliche oft über mehrere Jahre. Geistliche Reformer und Richter wussten sehr genau um die soziale Wirksamkeit und Geltung dieser Strategien, ohne sich freilich mit ihnen abzufinden. Sie lehnten genau jene soziale Verlöbnispraxis ab, die für das frühneuzeitliche Dorf kennzeichnend war. Der Ehrbegriff hatte sich den Sünden- und Reinheitsvorstellungen der „Unzucht“ unterzuordnen und erhielt dadurch einen grundsätzlich anderen Inhalt: Es war Gott die Ehre zu geben, statt sie im ritualisierten Zeichentausch für sich selbst zu erhalten. Zur strafbewehrten Durchsetzung dieses Standpunktes trat das in diesem Beitrag mit untersuchte archidiakonale Synodalgericht in einer Weise auf, die der Logik eines Konzilsbeschlusses, nicht aber der Logik der sozialen Praxis folgte. Das praxisrelevante Problem der Bedrohung junger Frauen durch voreheliche Schwangerschaften bestand darin, dass die rechts- und versorgungsrelevanten Belange vorehelicher Beziehungen nicht wahrgenommen wurden. Daher konnte die Kirche den thematischen Zusammenhang von Sexualität und Ökonomie, der dem dörflichen System zugrundelag, nicht aufbrechen, sich aber in ihrer Strafpraxis auch nicht ‚dienstleistend‘ einfügen. Disziplinierung also war im Maß ihrer Schärfe wirksam, aber nicht unbedingt in ihrem eigenen Sinne erfolgreich. Der Transaktionskomplex von Familiengründung und Besitzübertragung, in dem sich das Sicherheits- und Kontinuitätsbedürfnis der ländlichen Gesellschaft artikulierte, überlagerte das Themenfeld Sexualität so breit, dass seine Strukturen nicht von einem Nebenschauplatz her aufgebrochen werden konnten.

Stattdessen erhielt das Sendgericht als Familien- und Verwandtschaftsgericht seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zunehmende Bedeutung als Schlichtungsinstanz zwischen verfeindeten Eheleuten – Streit und Gewaltanwendung waren die zentralen Themen einer kirchlichen Sittenzucht der Ehe, deren Grundlagendefinition und deren Kontrolle konfessionsübergreifend kirchlichen Instanzen zugeschrieben wurde: Brutalität gegen Frauen, sexuelle Nötigung des weiblichen Gesindes, Hartherzigkeit gegen alte Eltern, Nachbarschaftskonflikte und Verstöße gegen die „Liebespflicht“.

Dem gegenüber besaß die schon in der spätmittelalterlichen Stadt angestrebte Konvergenz von Norm und Struktur durch die Verbürgerlichung der Kirche im Protestantismus besonders dynamische Chancen der Durchsetzung, als sich nach 1525 das evangelische Pfarrhaus rasch als neuer sozialer Prototyp ausbildete. Martin Luthers und Katharina von Boras Hausstand im ehemaligen Augustinerkloster in Wittenberg, vielfach stilisiert, wirkte besonders vorbildgebend. Die „religionskulturelle Implementierung der Ehe als des alternativen Berufs der Christen in allen Ständen“ wurde als Eintritt des Klerus in die bürgerliche Lebensordnung inszeniert; damit verschwand allenthal-

ben auch der rechtliche und fiskalische Ausnahmezustand der Geistlichkeit. Für Recht und Wirtschaft in Stadt und Territorium hatte das erhebliche Folgen, aber auch für die geradezu zwangsweise Selbstverständlichkeit, welche familiären Lebensformen in evangelischen Territorien der Frühen Neuzeit nun zukam. Die latente Eigengesetzlichkeit des Sozialen, die mit der tridentinischen Ehegesetzgebung schwierig zu vereinbaren gewesen war, fügte sich dieser Auflösung der klassischen Ständestruktur offenbar bruchlos bis hin zu einer „konfessionskulturell tief verwurzelten faktischen Ehepflicht“ (*Thomas Kaufmann*). Der Einsegnungsritus verhinderte eine Säkularisierung, dokumentierte vielmehr eine Entprivatisierung der Ehe als öffentlicher heiliger Aufgabe, für deren Gelingen sich kirchliche Konsistorien verantwortlich fühlten. Die allenthalben geforderte Zustimmung der Eltern zur Eheschließung und die verbindlichen frommen Normierungen der Generationenbeziehungen stellten Ehe und Familie hinein in einen stützenden Regelkreis des Verwandtschaftlichen.

Weil das Reformiertentum die Moral um der ökonomischen und transzendenten Existenzsicherung willen mit den Mitteln des geistlichen Gerichts wie des weltlichen Arms hochzuhalten bestrebt war, konnte der Begriff der „Hausnotdurft“ nicht nur zum Kernargument in ökonomischen Auseinandersetzungen (etwa um Weide- und Holzrechte), sondern auch zum Klagegrund überwiegend der Frauen in häuslichen Auseinandersetzungen mit ihren Männern werden. Die eminent ethische Aufladung des Begriffs organisierte Fronkämpfe ebenso wie Familienstreit (vgl. den Beitrag von *Heinrich Richard Schmidt*). Im Zuge dieser Auseinandersetzungen verteidigten unterlegene soziale Gruppen hartnäckig eine Sozialform, in welcher die feinen und auch größeren Unterschiede in je unterschiedlichen Standards der „ziemlichen“, also als angemessen angesehenen Nahrung vom Tagelöhner bis zum Adel in Geltung blieben, aber die als Habgier denunzierte egoistische Gewinnmaximierung ebenso bekämpft wurde wie das Zerstören der Lebensgrundlage einzelner Haushalte durch ihre eigenen Mitglieder, gar Vorstände. Rechte und Ansprüche ungebührlich stärker zu reklamieren, als Aufgaben und Pflichten zu erfüllen, wurde ohne Umschweife als „Tyrannei“ gerichtsnotorisch abgeurteilt. Bis nach 1750 stand den Armen und den Frauen dabei die Gerichtsnutzung als Erfolg versprechende Strategie zur Verfügung. „Hausnotdurft“ war daher nicht nur eine Norm, sondern auch eine soziale Praxis, welche das Wirtschaften und das Zusammenleben am Bedarf, am Existenzschutz und am „reziproken innerhelichen Austausch“ ausrichtete und zu diesem Zweck bis hin zu Entmündigung und Bevogtung disziplinierend über die Schwelle der von Brunner propagierten männlichen Rechts- und Wirtschaftsautonomie trat. Die „Zurückdrängung der Immunität Haus zugunsten einer Monopolisierung legitimer Gewalt beim Staat“ hat freilich im späteren 18. und 19. Jahrhundert, als nunmehr dem liberal bewirtschafteten Eigentum die Qualität der intangiblen ‚Heiligkeit‘ zugesprochen wurde, auch der Säkularisierung erheblichen Vorschub geleistet.

Da die jüdische Moralliteratur der Frühen Neuzeit sich in ihren expliziten Lehren weitgehend auf die „häusliche Versorgungs- und Verantwortungsgemeinschaft“ konzentrierte, konnte das größere Funktionssystem Familie bzw. Verwandtschaft ebenfalls zum Anlass konfliktreicher Aushandlungsprozesse um Hierarchie und Arbeitsteilung werden. Denn nicht nur die Gewohnheiten und Normen der jeweiligen Mehrheitskultur, unter welcher die jüdische Diaspora lebte, sondern auch deren je eigene, unter spezifischen ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen entstandenen Vergemeinschaftungsformen übten hier einen erheblichen Einfluss aus. Innerhalb des europäischen Aschkenas (Deutschland, Nordfrankreich, Mittel- und Osteuropa) war einerseits eine außerhäusliche eigenständige Wirtschaftstätigkeit verheirateter Frauen als Geldverleiherinnen oder Kauffrauen keine Seltenheit, auf der anderen Seite lebten vielfach mehrere Generationen phasenweise in einer Wohngemeinschaft, die sich aus (Schwieger-)Eltern und anfangs unterstützungsbedürftigen jung verheirateten Paaren und deren Kindern zusammensetzten. Dieses konfliktreiche Zusammenleben hat nicht selten rabbinische Gerichte beschäftigt, insbesondere aber zu sehr unterschiedlichen Beantwortungen der Frage geführt, inwieweit sich die Frau auf das Hauswesen zu beschränken und dem Mann und seinen Bedürfnissen bedingungslos zu unterwerfen habe und welche Gewaltenteilung zwischen den Generationen herrschen solle. Männliche Autoren antworteten, wie *Frauke von Rohden* an Prager Beispielen zeigen kann, auf diese Fragen traditionsbezogener und weniger flexibel als weibliche. Diese jedoch waren als Morallehrerinnen stärker zu einem dissimulierenden Diskurs gezwungen, welcher die überkommenen Lehren nicht negierte, sondern schweigend überging, um Frauen nicht einfachhin als „Dienerin“ ihres „Herrn“, sondern als „Unterstützerin“ oder „Helferin“ zeichnen zu können. Denn das setzte implizit voraus, zu seinem Berufsleben und Geschäftsgebaren einen verantwortlichen Zugang zu besitzen. Ebenso umstritten war, ob erfolgreiches Wirtschaften der Frau die Autorität des Mannes untergrabe oder der Familie als ganzer nütze und darum abzulehnen oder zu befürworten sei. Gleichzeitig scheinen sich die Verhältnisse insbesondere in den größeren Stadtgemeinden wie etwa in Prag, Amsterdam, Wien oder Hamburg ohnehin so entwickelt zu haben, dass die rigide Verteidigung weiblichen Unterworfen-seins zum wirklichkeitsleeren Traditionalismus verkam.

Der intensiviertere aufgeklärte Familiendiskurs, den *Andreas Gestrich* beschreibt, entfaltete sich vor allem als Erziehungsdebatte. Er traf in der sozialen Wirklichkeit von Stadt und Land sehr unterschiedliche Ausgangsbedingungen seiner Umsetzung an. Der Pietismus hatte noch gesamtgesellschaftlich auf „pädagogisch inszenierte Erfahrungen“ gesetzt, um der Religion im Leben des Kindes durch das familiäre Vorbild eine unabweisbare Bedeutung zu geben. Die Omnipräsenz religiöser Sprache und Handlung in einem ritualisierten Tagesablauf machte das Wort Gottes zum Zentralmedium pietistischer Bekehrungspädagogik. Erst für das späte 18. und frühe 19. Jahrhundert zeigen meist literarische, als Tagebücher oder Lebenserinnerungen gefasste Ego-

Dokumente, dass sich das Erziehungshandeln zwischen ländlich-bäuerlicher und städtisch-bürgerlicher Lebenswelt auseinander entwickelte:

Die ländliche Erziehung blieb vielfach überfamiliar traditionsgeleitet und vollzog sich als selbstverständliche Integration in die Arbeits- und Lebenszusammenhänge im Dorf; die skrupulös-sorgenvolle Selbstreflexion städtischer Eliten blieb ihr fremd. Voraufgeklärter Lesestoff (Bibel, Andachtsbuch, Katechismus, Postille, Heiligenlegende) stützten auch in der unangeleiteten Selbstunterweisung Heranwachsender bleibend das kirchliche Normgefüge. Arbeitserziehung vermittelte nicht nur Fertigkeiten und Disziplin, sondern auch das Selbstbewusstsein, die Familie mit zu ernähren. Arbeitsabläufe und Rollenmuster lagen zwischen Großeltern, Eltern und Kindern fest, was die „Kommunikationsarmut“ ländlichen Lebens förderte und die Sonderstellung des Themas „Religion“ in der Gesprächskultur unterstrich.

In der Stadt hingegen scheiterte die frühe Aufklärungspädagogik vielfach bei dem Versuch, Bindungsfähigkeit, Kreativität, Autonomie so systematisch zu fördern, dass psychologisierend-empfindsame Individualisierung ebenso zum kontrollierbaren Erziehungsergebnis werden konnte wie feinsinniggebildete Gesellschaftsfähigkeit. Der hochgestimmten Theorie entsprach keine vergleichbar ausgearbeitete, auf das Wesen und die Entwicklung des Kindes abgestimmte Methode und so blieb vielfach die Disziplinierung zu Gehorsam und Fleiß für die Erfahrungswelt der Heranwachsenden ebenso dominant wie die überkommene Rollenverteilung des Elternpaares im innerfamiliären Autoritätsgefüge. Die bürgerliche Lebensform als Habitus einer weltlichen, vernünftigen Moral, abfärbend auf Wirtschaftsgebaren, Bildungsverhalten und Gestaltung der Öffentlichkeit, schälte sich nur langsam aus den religiösen Orientierungen der vormodernen Städtewelt heraus. Das Großbürgertum hatte Erziehung weitgehend an Dienstboten (Amme, Kindermädchen, Gouvernante, Hauslehrer) delegiert und musste zur „Kinder-Zucht“ im Dienste eines ‚vernünftigen‘ Christentums und der Gemeinnützigkeit überhaupt erst angehalten werden. Bildungsbürgerliche Haushalte, die sich ein Heer von Bediensteten nicht leisten konnten, waren am ehesten prädestiniert, auf neue Weise zu erziehen und zu bilden. Freilich spielten hier die Väter keineswegs jene Rolle, welche die Frühaufklärung ihnen als Erzieher eines neuen Menschengeschlechts angesonnen hatte; sie waren die Ehrfurcht heischenden distanzierten Schweiger, deren Autoritätsgebaren weder Gedanken noch Gefühle offenbarte. Vielmehr kam den Müttern nun eine Aufgabe von überragender Bedeutung zu und über ihr Gelingen und Scheitern begannen sie, ebenso gewissenhaft wie penibel zu reflektieren und Buch zu führen. Daher wäre im Hinblick auf Gestricks Ergebnisse noch systematisch zu erfassen, inwieweit gerade der aufgeklärte Erziehungsdiskurs nicht nur zur Entstehung des bürgerlichen Familienbildes, sondern gleichursprünglich auch zur Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert beigetragen hat.

Für das jüdische Bürgermilieu der Städte hingegen hielt die Umbruchzeit um 1800 weit intensivere lebensweltliche Herausforderungen bereit, um Fami-

lie und Ökonomie zu sichern. Am Beispiel der Mendelssohns zeigt *Thomas Lackmann* das stete Schwanken zwischen Taufe und Auswanderung nach Amerika als vorwiegend soziale Strategie des Organisierens von Zukunft auf, weil der europäische Rechtsraum in seinen konvulsivischen Schüben von revolutionären Verfassungsumbrüchen, Kriegen und Staatenmodellierungen für Nichtchristen keine stabilen Verhältnisse bereithielt. Vaterländer boten sich europäischen Juden um 1800 als quasireligiöse Objekte der Verehrung nicht an, bestenfalls als Räume eines pragmatischen Integrationsoptimismus. Eine in der Familie gestuft vollzogene Taufe und Namensgebung hatte daher vorwiegend die „gesellschaftliche Bedeutung eines Emanzipationsprojekts“. Im größeren Verwandtschaftssystem aber wirkte das destabilisierend: Das mütterliche Erbe konnte durch ein Bekanntwerden der Abkehr vom Judentum gefährdet werden und die Bankiers-Sozietät mit dem Bruder zerbrach unter anderem am Dissens über das geistige Vermächtnis Moses Mendelssohns.

Auf der anderen Seite der lebensweltlichen Bedingtheiten akzeptierte die christliche Mehrheitsgesellschaft die Taufe jüdischer Konvertitenfamilien keinesfalls als bedingungslos gelöstes Entréebillet: Obwohl aufgeklärte Geistliche als „vernetzte Persönlichkeit der Kultur- und Religionspolitik“ agierten und die „natürlichen Grundsätze der Duldung“ publizistisch verteidigten, blieb der ganze Emanzipations- und Konversionsdiskurs um 1800 verhängnisvoll stark von außerreligiösen Präjudizien und einschränkenden Vorurteilen durchsetzt. Zwischen Integrationsbestreben und Ausgrenzung hin- und herschwankend blieben die rein kaufmännische Mentalität (das „Schachern“) und der vermeintliche „Absonderungsgeist“ der Juden ein „hartes Feld“, welches durch Erziehung zu „brechen“ sei. Durch die Unterscheidung von weiterentwickelten Mitgliedern und dem Rest des jüdischen Volkes wurden solche Ressentiments nur unwesentlich relativiert. In indiskret an die Öffentlichkeit gezerrten Briefwechseln über die Mendelssohns offenbarte sich peinliche Flachheit, aber auch das hässlich herablassende, tendenziell rassistische Geschwätz der ‚Gebildeten‘. Alles das zeigt, dass der Assimilations- und Integrationsdiskurs keinesfalls im Kern auf Bekehrung zum Christentum zielte, die Konversion das Jüdisch-Sein nicht überwand, äußere Anpassung keine innere Zugehörigkeit bewirkte, weder im zeitlebens strauchelnden Selbstbild noch unter dem verächtlichen Blick der Anderen. Das zwang in die Privatsphäre und den familiären Schutzraum zurück, zerriss zwischen Herkunft und Anpassung. Rationalistische Katechese christlicher Aufklärer stellte das „einseitige Judentum“ und „den verfallenen Götterdienst“ der Antike auf eine Stufe und setzen das Christentum in der Gestalt konfessionstoleranter „Denkfreiheit“ auf den Gipfel der Religionsgeschichte. Es ist mehr als bemerkenswert, dass die weitgehend neologische Geistlichkeitselite Deutschlands für diese Konvertitenkreise und ihren „struggle for stability“ offenbar nur geringste Sensibilität und Aufmerksamkeit aufbrachte und einen theologischen Diskurs, der sich dieser Herausforderung gestellt hätte, offenkundig nicht entwickelte. Die in der Forschung längst bekannte Tatsache, dass zu Beginn des 19. Jahrhunderts die

vielfach befürwortete Assimilation und Emanzipation der Juden mit ihrer Konversion geradezu selbstverständlich in eins gesetzt wurde, erhält hier neue, kritisch herausfordernde Nahrung.

Bemerkenswert ist dem gegenüber die Selbstverständlichkeit, mit der sich diese Konvertitenkreise im Nukleus der europäischen Kulturwelt bewegen wollten und auch konnten: Man vollzog die Pariser und Berliner Opern- und Salonkultur als letzten Schrei mit, schwelgte in der geschriebenen wie gemalten romantischen Kunstreligion, pflegte in Lessings Ringparabel ein vom Judentum abgetrenntes Erbe aufgeklärter Literalität des Vaters und schwärmte für Goethes ästhetischen Idealismus. Vor allem die Förderung des Sohnes zum genialen Musiker war ebenso kenntnisreich-fachmännisch wie ersatzreligiös. Doch als das Nazarenertum des Schwiegersohns Wilhelm Hensel katholisierende Tendenzen ausbildete, schürte das eine Angst, die nicht so sehr religiöse als vielmehr kulturelle und soziale Wurzeln hatte: Der katholische Zweig der romantischen Kunstbewegung – mit seinen Ausläufern im Rom der 1820er Jahre – erschien nicht nur als „exotisch-anachronistische Option“ innerer Haltungen, sondern auch als ernste Gefährdung der Teilhabe an den Kreisen jener, auf die hin man sich zu assimilieren bestrebt war. Nähe zum Ultramontanismus musste in die „Panik vor einer neuen Minoritätenfalle“ stoßen wie das „Judentum in der Übergangsperiode“, von dem man sich soeben auf skrupulösen Wegen über Jahrzehnte hinweg verabschiedet hatte.

Unter völlig anderen Vorzeichen hingegen wirkte die bürgerlich-aufgeklärte obrigkeitsstaatliche Moderne auf die Unterschichten ein. *Claudia Hiepel* identifiziert die Arbeiterfamilie als aus der Industrialisierung hervorgegangenen neuen Familientyp. Arbeitsmigration trennte von Herkunftsfamilie und Verwandtschaft; Armut erzwang Enge und Mangel an Hygiene, weite Wege und lange Abwesenheiten der Eltern auf sich selbst gestellte Kindheiten. Darum war der Blick auf die „soziale Frage“ von bürgerlichen Werten und Lebensformen durchsetzt und verbalisierte sich als Analyse von Defiziten.

Dem entsprechend richtete sich auch die praktische Erziehung von Arbeiterfrauen in der katholischen Ratgeberliteratur dahin aus, bürgerliche Werte, Rollenmuster und Lebensformen in den Budgetrahmen und die Existenzbedingungen von Arbeiterhaushalten zu übertragen. Dass diese Versuche Erfolg zeitigten, ist ein Signal für die hohe Vorbildwirkung, die von diesen Idealisierungen ausging. Gleichzeitig verstanden sie eine solcherart durchchristlichte Familie als Bollwerk gegen die Sozialdemokratie wie den Polizeistaat, der diese wenig erfolgreich niederzuhalten versuchte. Schließlich wäre zu fragen, ob das für die Arbeiterere und die Arbeiterfamilie gezeichnete Modell möglicherweise gerade deshalb so erfolgreich war, weil der Anteil außerhäuslicher Fabrikarbeit von verheirateten Frauen an der Erwerbsbevölkerung des Kaiserreiches tatsächlich verschwindend niedrig war, wenn auch mit erheblichen Unterschieden nach Regionen und Branchen. Katholische Kinderbewahranstalten suchten dennoch pragmatisch Betreuungs- und Erziehungsmängel auszugleichen; überhaupt nahm sich ein von der katholischen Soziallehre durch-

tränktes organisatorisches Netzwerk seinerseits nicht nur der Theorie, sondern der Bewältigung der sozialen Frage in Vereinen und Gewerkschaften an. Nicht nur für die Familien selbst, sondern auch für die „Halbstarken“, jugendliche Arbeiter, denen nach dem Militärdienst anders als den Gesellen weder Familie noch Handwerksbetrieb sozialen Rückhalt sicherten, sollten die Arbeitervereine ein Auffangbecken bilden; besondere Aufmerksamkeit galt ungebundenen jungen Arbeiterinnen und ihrer sozialen Gefährdung. Der Sozialraum Großstadt und der Maschinenraum Fabrik, beide als „zersetzend“, das Individuum und seine Bindungen zerstörend wahrgenommen, schufen eine neue gesellschaftliche Wirklichkeit, welche sich überkommenen religiösen Standards nicht fügte, sondern eine zwingende Eigengesetzlichkeit entfaltete. Um so intensiver waren die Anstrengungen, diese teils hässliche neue Welt zu begreifen und sozialproduktiv zu bearbeiten.

Gleichzeitig kann *Josef Mooser* den Zusammenhang zwischen Krisen- und Katastrophenerfahrung und dem Wandel der sozialen Praxis anschaulich machen, der sich milieuübergreifend in christlichen (hier: katholischen) und sozialdemokratischen Arbeiterfamilien zwischen 1900 und 1950 vollzog. Ihr zweckbezogener Charakter als „Erwerbs-, Not- und Konsumgemeinschaft“ wurde auch in ihrem Rollengefüge durch zwei Weltkriege, Weltwirtschaftskrise und andauernde Arbeitslosigkeit stark in Frage gestellt. Je mehr die erwerbswirtschaftliche Rolle der Frau aufgewertet werden musste, um so mehr sollte auch Geburtenbeschränkung die Überlebensfähigkeit sichern, und zwar gegen alle Standards der christlichen Familienvorstellung. Gleichzeitig freilich ging von den notgedrungen starken Frauen nicht nur eine Tendenz zu partnerschaftlichen Ehevorstellungen, sondern im Umfeld des soldatisch konstruierten ‚heldischen‘ Mannes der NS-Zeit auch eine große Verunsicherung aus, welche Männern der frühen Bundesrepublik eine besondere Hochschätzung weiblicher „Häuslichkeit“ eingab.

Fragt man nach sozialen Wirklichkeiten, die den Väterdiskurs der frühen Bundesrepublik umgaben, bietet sich ein unklares Bild. Weder die familienpolitischen Initiativen der CDU und der Kirchenleitungen noch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung entsprachen automatisch dem Leitbild der „familialen Männlichkeit“. Aber diesen in Millionenaufgabe verbreiteten imaginären Familienwirklichkeiten kam doch eine Realität *sui generis* zu, die sich vorsichtig als Wiederentdeckung des spielenden Vaters oder als partielle Übernahme von Sorgepflichten artikulierte. Den warenförmigen wirtschaftlichen Erfolg dieses konfessionsübergreifenden neuen Typs von Familienliteratur und Vaterschrifttum wertet *Till van Rahden* als „zuverlässigen Seismographen der Sehnsüchte nach einer ‚idealen Familie‘“, in der eine sich liebend zurücknehmende, auf vertrauende Achtung setzende Männlichkeit sich mit der bürgerlichen Ehrbarkeit eines Wirtschaftswunderlandes verband.

Freilich zeigt *Hugh McLeod*, dass auf der anderen Seite diese christlich gestützten demokratischen Gehversuche nicht nur von der Wirtschaftsentwicklung, sondern auch von einem weit über die Anzahl seiner Anhänger hinaus

gesellschaftlich bedeutsamen radikalen Umbau, eher noch Abbau der gesellschaftlichen Formen entwertet, ja überholt worden sind. Die mit dem symbolischen Jahr ‚1968‘ verbundene Verweigerung der jüngeren Generation gegenüber der bürgerlichen Lebensform der westlichen Demokratien musste auch den Zusammenhang von Religion, Sozialität, Politik und Familie radikal in Frage stellen. Auch der politische Umbruch der ‚Sixties‘, kulminierend im Widerstand gegen den Vietnamkrieg und im politischen Radikalismus der Nach-Achtundsechziger, löste die Selbstverständlichkeit auf, mit der bis dahin die Funktionsfähigkeit des Familiären und des Politischen in nun als patriarchalistisch verurteilten Formen gesichert worden war.

Daneben jedoch und mit vermutlich weiter reichender Langzeitwirkung bewirkten Aufschwung, Wirtschaftswachstum und steigende Löhne in fast ganz Europa eine Konsumrevolution, welche ehemalige Luxusgüter zu Alltagsgegenständen werden ließ, was das Familienleben stark beeinflusste. Der wachsende Wohlstand und der zunehmende Hausbesitz beförderten den Wandel der Familienmodelle, in denen nun auf das Beisammensein der Kernfamilie, Partnerschaft in der Ehe, Durchbrechung der strengen Rollenmuster, nicht mehr nach Geschlechtern getrenntes gemeinsames Freizeitverhalten und befriedigende Sexualität besonderer Wert gelegt wurde. Auch der Fernseher und das Familienauto förderten diese Tendenzen erheblich. Während die neue Familiarität in der Zwischenkriegszeit ein Phänomen der Mittelschichten gewesen war, propagierte man nun auch für die bis dahin männerdominiert-autoritäre Arbeiterklasse den Anschluss an ‚moderne‘ Familienvorstellungen. Die Konzentration auf die Kleinfamilie und der Wandel der Siedlungsform (das Reihenhaus im Vorort) lösten nachbarschaftliche oder intergenerationell-verwandtschaftliche Systeme von Hilfe und Sozialkontrolle rasch und nachhaltig auf.

Oral history kann belegen, dass diese Entwicklungen und ihre Konsequenzen für die Gestaltung des Sonntags, aber auch die starke Zunahme weiblicher Erwerbsarbeit und die Doppelbelastung durch den Haushalt für den Rückgang insbesondere weiblicher Kirchenbindungen und für die schwindende religiöse Erziehung der Kinder weit bedeutsamer war als politische Überzeugungen und kultureller Habitus der Achtundsechziger oder das Vordringen des Feminismus. Die Frauenbewegung der 1970er Jahre verurteilte die Kirchen als patriarchalisch, insbesondere solche, die Frauen nicht zum Weiheamt zuließen; neben einigen publikumswirksamen Aktionen aber unterblieb ein feministisch motivierter Massenexodus. Über das Ausmaß, den Charakter und Wirkungsgeschichte der ‚sexuellen Revolution‘ auf die Familie der Moderne freilich, auch unter dem Einfluss nun erstmals verfügbarer Kontrazeptiva, ergab die Diskussion der Historiker bislang kein eindeutiges Bild. Wirtschaft und Arbeitswelt, die Ökonomie des privaten Lebens und die Dominanz nicht religiös rückgebundener Lebenskonzepte und Mentalitäten, nicht zuletzt das Freizeitverhalten dürften für die Geschichte der Ehe und der Familie in Moderne und

Nachmoderne von weit größerer Bedeutung gewesen sein als religiöse Normierungen oder die biographischen Regulatorien religiöser Praxis.

4.3 Religion und Lebenswelt und das Verhältnis von religiösem Programm und sozialem Prozess

Das Verhältnis von Religion und sozialer Lebenswelt ist im Blick auf Ehe, Familie und Verwandtschaft nochmals eigens zu bestimmen, will man die Religion nicht einfachhin einem flachen Ideologieverdacht ausliefern. Zu fragen ist daher auch, wie versucht wurde, die soziale Wirklichkeit aus einer programmatisch religiösen (jüdischen oder 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 (s.o.). Gleichzeitig ist festzuhalten, dass es hier nicht nur um Überleben und Ökonomie, um Ordnung und Herrschaft ging, sondern auch um Zuträglichkeit und Frieden, da sich das Aushandeln des Eheabschlusses und das konkrete Leben in familialen Zusammenhängen auf dem Hintergrund jüdisch-christlichen Gedankengutes vollzog. 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 normgebendes und gesellschaftsveränderndes Potential im Rahmen gesellschaftlicher Bedingungen und Notwendigkeiten.

So war schon dem Entwicklungsprozess, der sich in den Schriften und Schichten der Hebräischen Bibel spiegelt, die religiöse Begründung sozialer Strukturen und politischer Ideen nicht einfachhin folienartig hinterlegt. Vielmehr, so *Eckart Otto*, waren in den archaischen Großfamilien die (zunächst allein männlich-väterlichen) kultisch verehrten Ahnen Teil des Lebens; nach in der Antike weit verbreiteter Auffassung starben sie erst dann einen endgültigen Tod, wenn die durch die Familienstruktur mit ihrer rechtlichen und ethischen Benachteiligung der Frau zu schützende Genealogie erlosch. Erst auf einer zweiten Entwicklungsstufe wurden die Erzväter-Erzählungen als Begegnungen mit dem lebendigen Gott geschildert, um jenseits der Ahnenehrung dem Zusammenhalt der Familien zu dienen. Daraus entstanden jene Ansätze regelgestützter, strafbewehrter Ethik, welche sich später über die Forderung, mit dem Wohl der Familie auch das eigene Glück zu fördern, hinaus universalisieren und Mut zum Überleben geben konnte, weil sie charakteristische Narrative der Gefahrenbewältigung von Viehzüchterclans, der Abwehr des Bösen und Dämonischen und der Rettung aus politischer Unterdrückung mit Segen und Zuwendung JHWHs, aber auch mit Herausforderung, Wagnis und Auszug

verband; zunehmend verschwand die Familie aus dem Focus dieser Ethik, um einer Abstammungsgemeinschaft des Volkes aus Stämmen eine exklusive Gottesbeziehung zuzuschreiben. Der Bund mit Gott bedingte und stützte Israel als Kultgemeinschaft um den einen Jerusalemer Tempel vor und nach dessen Zerstörung und Wiederaufbau; jenseits von Familie und Verwandtschaft galt es nun, eine sozial stark differenzierte und politisch zerstreute Gemeinschaft zu einer weit universaleren Solidarität anzuhalten, als sie in der familienzentrierten Religion der Anfänge denkbar gewesen wäre. Für diese Entwicklung standen nicht mehr Erzväter, sondern Propheten, Weisheitslehrer und Schriftgelehrte ein. Die Forderung nach Heiligung des Landes durch das Handeln der Menschen nach dem Willen Gottes, nun als theologische Rechtsbegründung mit schriftlich fixierten Normen, wirkte vielmehr ethisierend auf die Familienbeziehungen, aber auch auf den Umgang mit Fremden und Sklaven zurück. Die Familie und die Sippe als ursprüngliche Quellen der Kodifizierung und Zivilisierung von Verhalten und Recht wurden, obwohl die Erfahrung von Exil und Nachexilszeit sie auf veränderter Grundlage neu belebte, doch eingeordnet in eine theologische Erwählungsidee, die über ihren Horizont weit hinausgriff. Die Verehrung fremder Götter, der Bruch des Bundes und die Verletzung des göttlichen Willens: darin sah die spätere Überlieferung die eigentliche Gefahr der Auflösung der Identität und der Grenzen des erwählten Volkes. Dies gilt selbst dort, wo die religiöse Zusammengehörigkeit als ethnische Gruppenbildung bewahrt werden sollte. Erst diese Perspektive überwand in den Paradiesesvorstellungen der hellenistischen Zeit die Ungleichheit der Geschlechter, indem sie die Herrschaft des Mannes über die Frau als Folge menschlicher Entscheidungsfreiheit über Gut und Böse und als den Schöpfungsententionen Gottes entgegengesetzte Konsequenz der Sünde zeichnete. Das Verhältnis Gottes zu seinem Volk in der Metapher der ehelichen Treue zu beschreiben und damit zentrale Theologoumena auch des Christentums zu begründen, hatte einen solchen tief greifenden Wandel des Verhältnisses von Religion und sozialer Lebenswelt zur Voraussetzung.

Wiederum macht der Beitrag von *Georg Schöllgen* die Umkehrbarkeit dieser Dynamik sichtbar: Die ethischen Verpflichtungen einer entstehenden monarchisch-bischöflichen ‚Haushaltung‘ speisten sich einerseits aus der bleibenden Verantwortlichkeit gegenüber dem nun als ‚οικοδεσπότης‘ aufgefassten Gott und seinem im Alten und Neuen Testament niedergelegten Heilswillen und Gebot, andererseits fand die konkrete Umsetzung ihr Vorbild in außerchristlichen Konzeptionen der ‚familia‘ bzw. des ‚οίκος‘. Das stützte auf der einen Seite eine christliche Armenfürsorge, welche über die antike Familiensolidarität weit hinausführte, weil sie den Bezugsraum des christlichen ‚οίκος‘ weit umfassender definierte. Auf der anderen Seite führte diese Adaption eine theologische Überhöhung der nach dem Vorbild von Haushaltsvorständen gestalteten Autorität der Amtsträger herbei, ließ aber gleichzeitig eine christliche Modellierung von Familienbeziehungen unbearbeitet. Erst aus dieser komplexen Wechselbeziehung konnten sich in einer an sich familienfernen

Religion überhaupt religiöse Präformierungen für das familiäre Leben ergeben. Das Christentum war gleichsam genötigt, Quellen jenseits des neutestamentlichen Textcorpus 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, ohne Bewusstsein freilich für die enormen kulturellen Entwicklungsschübe, die in seinen einzelnen theonom begründeten Überlieferungssträngen der Normgebung niedergelegt waren.

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. 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. Constantins Gesetzgebung, so *Judith Evans-Grubbs*, 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 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 unsicher hin und her. Einzig im zunehmend restriktiven Scheidungsrecht kann Evans-Grubbs trotz der noch andauernden Forschungsdebatte einen unmittelbaren, wenn auch eingeschränkten christlichen Einfluss dingfest machen, wobei die gesellschaftliche Praxis, die Durchsetzbarkeit eines Scheidungsverbotes außer im Falle weiblichen Ehebruchs, ja überhaupt nur der Bekanntheitsgrad der staatlichen Normen bleibend dahin steht. Erkennbar wesentlicher aber ist offenbar 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 konzedierte, 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.

Vergleichbare „Wechselwirkungen zwischen einem gedachten und einem real existierenden Beziehungsgeflecht“ (*Heike Grieser*) brachte auch die oben

erwähnte Integration des ‚familia‘-Modells in die theologische Metapher des Gott-Kirche-Verhältnisses mit sich, indem die ethisierenden Impulse dieser Analogie auf die Diskurse über das soziale Leben zurückzuwirken begannen: 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 Beförderung 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. 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 Unterordnung.

Gerade für die frühmittelalterliche Eheschließung als prozessual ausgehandelte Allianz von Verwandten- (und Herrschafts-)gruppen konnte *Ines Weber* einen ganz vergleichbaren Zusammenhang von sozialen und religiösen Elementen als konstitutiv erweisen. Die drei zentralen Elemente des ‚consensus‘, der Übergabe von Vermögenswerten und der förmlichen öffentlichen Eheschließung wurden in einen religiösen Argumentationskontext eingebunden. Wie in anderen Bereichen rituell ausgestalteten Vertragshandelns auch, gestalteten christliche Wertvorstellungen die Art und Weise des Vertragsabschlusses ebenso mit wie seine Begründung und kulturelle Deutung. Für die Befriedung und Ethisierung der innerehelichen Beziehungen wie der umliegenden Sozialbeziehungen blieb es nicht ohne Folgen, dass umfassende Beratungsstrategien und biblische Idealvorstellungen schon zu Beginn des Eheschließungsprozesses große Teile eines möglichen Konfliktpotentials durch umfassende Beratungsstrategien zu eliminieren versuchten. Erfordernisse der Lebenswelt und religiöse Argumentationen beeinflussten sich wechselseitig.

Allerdings konnte auch der soziale Wandel als solcher zu produktiven Neuorientierungen der theologischen Leitvorstellung zwingen, ablesbar an den rabbinischen Gelehrten im mittelalterlichen Judentum: Der enorme Zugewinn der Frauen beim Zugriff auf Vermögen, Entscheidungsgewalt und Handlungsspielraum nötigte zu Hochschätzung und Unterstützung ihrer Familienrolle in der als „Gottesdienst“ gewerteten Rechtsprechung. An die Stelle der misogynen Sorge vor einer Übermächtigung der Männer trat die exemplarische Wür-

digung durch den Mainzer Gelehrten Jakob Molin im 15. Jahrhundert, die Frau sei „die Essenz des Hauses“ (*Birgit Klein*).

Vergleichbares trifft für den von *Joseph Morsel* untersuchten spätmittelalterlichen Adel zu, wo ebenfalls wesentliche Sozialbeziehungen religionsfern nach pragmatischen Notwendigkeiten von sozialer Reproduktion, Ökonomie und Herrschaft geregelt wurden. Dennoch wirkten auch hier die Anpassungsleistungen geistlicher Ideale langfristig als Anreiz gesellschaftlicher Gestaltungskräfte: Gerade dort, wo die Grenzen zwischen Verwandtschaft und Nicht-Verwandtschaft terminologisch in der Schwebe gehalten wurden, konnten die 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 und Solidaritäten konnten somit universalisiert und transzendiert werden.

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, Filiation und Allianz wurden der Herausbildung von Pseudomorphen untergeordnet“; 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. Filiation und Allianz als Kernmerkmale von Verwandtschaftssystemen erwiesen sich, so Morsel, als so hochgradig abhängig von anderen sozialen Verhältnissen und ihren jeweiligen kulturellen Sinnzuschreibungen im mittelalterlichen Christentum, dass es kaum Sinn mache, diese Strukturen als solche einzeln zu untersuchen, „obwohl wir dem Schwergewicht des Einflusses der christlichen Theologie auf die allgemeinen Vorstellungen der relevanten Verwandtschaft begegneten“. Daher sei auch die Religion vorrangig als Rezeptions- und Anverwandlungsprozess von Theologie, Liturgie, Gläubigkeit, Ritualität etc. in sozialen Systemen, unter denen die Kirche selbst eines ist, zu begreifen und zu beschreiben.

Das gilt auch und verstärkt für die (Reichs-)Städte. Den von *Gabriela Signori* rekonstruierten kommunal-bürgerlichen Werthorizont prägten nicht allein die Theologen und Prediger, welche für Ehespiegel die Vorlagen und Exempel lieferten oder als Autoren hervortraten. Strukturgebend wirkte vielmehr auch das im Verhaltensstandard der Pflicht und im zivilen Testierungsverfahren der Freiwilligen Gerichtsbarkeit niedergelegte „Buch der Erfahrung“: Die Konvergenz beider Quellen bei der Werbung für soziale Zuträglichkeit, gegen Geiz, Verschwendung und Übervorteilung von Frauen und Kindern sicherte die besondere Festigkeit einer ‚moral economy‘, die sich noch darin nieder-

schlagen konnte, dass Männer den ungerechten Unterschleif zu Lebzeiten im Testament gutzumachen suchten, nicht zuletzt, um den Fegefeuer-Strafen des Jenseits zu entgehen. Im städtischen Raum sind 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 erheben.

Das gelang freilich auch im 16. und 17. Jahrhundert nur bedingt (*Andreas Holzem*). 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 gemeinsam an Zuträglichkeit und sozialem Frieden arbeitete. Hier spielte die öffentliche Meinung mit dem offiziellen Gericht zusammen. Alle Regelungen und Aburteilungen, die sich mit der Problematik des Haus- und Nachbarschaftsfriedens befassten, wurden erst durch die ‚fama‘ des Dorfes überhaupt justiziabel. Gerade der Vergleich der Deliktfelder ‚voreheliche Sexualität‘ und ‚Ehefrieden‘ zeigt, dass religiöse Werte und ethische Standards nur in dem Maße wirksam wurden, 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 die Gnadenwirkungen des Ehesakramentes gegen reformatorische Bestreitungen explizit erläutert wurden, bezogen sie sich auf überkonfessionell vertretene Idealvorstellungen und Pflichtenkataloge. Also wäre eher von einer ‚Verchristlichung‘ denn von einer ‚Konfessionalisierung‘ des sozialen Systems zu sprechen.

Fernwirkungen dieses Aushandlungsprozesses religiöser Prärogativen im sozialen System 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 Hingeneigtheit 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 (vgl. die Beiträge von *Till van Rahden* und *Hugh McLeod*).

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 normgebend auf die Gesamtgesellschaft. Konfessionskultur und Sozialsystem strebten gleichsam aufeinander zu und konstruierten Ehe, Familie und Verwandtschaft als „Sphären exemplarischer Christlichkeit“ (*Thomas Kaufmann*). Die Neuordnung des Kirchenwesens implizierte komplementäre Ordnungsanstrengungen öffentlicher Zivilität und Kommunalität, 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. Insofern 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. 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 Reformiertentums, die *Heinrich Richard Schmidt* beschreibt. 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 kennzeichnet Schmidt diese Prägung des sozialen Lebens von der Religion her nicht als typisch reformiert 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.

Frauke von Rohden zeigt, dass Traditionswandel erheblichen Spielraum bot, um theologische Deutungen und gesellschaftliche Wirklichkeit aneinander anzupassen. Je mehr die kabbalistische Mystik über die Vorstellungen von Seelenhälften, suchender Seelenverwandtschaft und geschlechtlich konnotierten göttlichen Seelenkräften paritätische Auffassungen ehelichen Zusammenlebens förderte und sakralisierte, um so mehr konnte ein orthodoxer Traditionalismus distanziert werden, wenn er der sozialen Realität und ihren Erfordernissen spannungsreichen Zusammenlebens ohnehin nicht mehr entsprach. Faktisch erzeugte dieser Prozess einen sehr fluktuierenden Diskurs, in dem unterschiedliche Rollenzuschreibungen und Geschlechtermodelle zeitgleich nebeneinander existierten und verteidigt wurden. Aber diese Situation öffnete dann auch dem konkreten Zusammenleben begründbare Spielräume zwischen Orthodoxie und Pragmatik, männlichen und weiblichen Erfahrungswelten und Handlungsoptionen.

Zwischen Aufklärung und bürgerlicher Romantik-Rezeption entstand für das Verhältnis von Religion und sozialer Lebenswelt ein besonders aufgeladenes Experimentierfeld. Die von *Andreas Gestrich* behandelten 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). Diese Entwicklung verließ 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 verhalf – 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 weiter in die biedermeierliche Idealisierung der Kleinfamilie, welche auf nichtbürgerliche gesellschaftliche Gruppen bis ins zweite Drittel des 20. Jahrhunderts eine erhebliche Anziehungskraft ausüben sollte.

Die Konversions- und Assimilationsgeschichte jüdischer Familien um 1800 zeigt, dass sich die wechselseitigen Bezugnahmen von Konfession und Gesellschaft im Einzelfall weit genauer erschließen als in der Generalisierung. Patchwork-Biographien und Versatzstücke des Religiösen gingen familienbiographisch plausible, kaum aber allgemein gültige Verflechtungen ein. Dennoch zeigt sich in den Annäherungen *Thomas Lackmanns* an den Mendelssohn-Bartholdy-Clan eine „Sollbruchstelle“ zwischen den Generationen: Die kombinatorische Einhausung in Judentum, aufgeklärtem Religionsverständnis und Bildungsbürgertum, bei Moses Mendelssohn kurzzeitig gelebt, wurde von seinen Kindern auf verschiedensten Wegen, aber unter jeweils erheblichen Überlieferungsverlusten an Tradition und Orthopraxie, verlassen. Erst die Enkelgeneration bewegte sich neu, freier nun, in neue gesellschaftliche und religiöse Zugehörigkeiten und Konventionen hinein, freilich nie mit jener Generationenschwere, welche das Konfessionelle als zentralen Bestandteil des Gesamthabitus erkennbar gemacht hätte. Zudem lässt sich beobachten, wie andere Wertesysteme, die Kunst etwa oder die Verantwortung für Familie und Gesellschaft, aber auch der Geschäftserfolg und der preußisch-patriotische Konservatismus, teils früh, teils erst nach Generationen die Bindungswirkung religiöser Orientierungen überflügelten oder sich mit einem liberalen Kulturprotestantismus als kulturellem Sammelbecken vermengten. Kunst und Ökonomie waren der eigentliche Kitt einer säkularen Familienidentität geworden. Vor allem aber sollte das komplexe Wechselspiel von Religion, Politik und Kultur, welches das „neuzeitliche Spannungsviereck Individuum / Familie / Glaubensgemeinschaft / Gesellschaft“ in den Konvertitenfamilien anlegte, zu einer gewaltigen Projektionsfläche der Verbürgerlichung wie des Antisemitismus werden.

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 (*Claudia Hiepel*). 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 „Volkverein für das katholische Deutschland“. Diese „ausgeprägte Durchdringung des katholischen Arbeitermilieus“ mit christlicher Normativität, so Hiepel, machte das Vereinswesen zum „Transmissionsriemen katholischer Gesinnungs- und

Sozialreform“. Funktions- und Gerechtigkeitsdefizite der industriellen Gesellschaft wurden daher nicht nur individualetisch, 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 1. 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.

Josef Mooser konstatiert daher auch eine nicht nur vielschichtige, sondern geradezu widersprüchliche „Wechselwirkung zwischen Religion und familialer Lebenswelt“: 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 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 (und dann später dem Nationalsozialismus) 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 eine „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.

Auch für die frühe Bundesrepublik lässt sich beobachten, wie eine von Theologen, Soziologen, Psychologen oder Kinderärzten getragene öffentliche Aus- und Ansprache die gesellschaftlichen Wertvorstellungen und Wirklichkeiten auf lange Sicht fundamental veränderte (*Till van Rahden*). Das Bild des sich nicht mehr auf Befehl und Gehorsam, sondern auf demokratische Partnerschaftlichkeit stützenden Vaters hat die anfangs noch ganz ungeübten Schritte der Deutschen im Niemandsland der Nachdiktatur und der ‚vaterlosen Gesellschaft‘ stützend begleitet; die christliche Publizistik half, solche Vorstellungen als ehrbar auszuweisen. Hier ging es nicht allein um Ehe und Familie, sondern um eine Demokratie, die vom kaum internalisierten papiernen Oktroi der alliierten Besatzung zu einem Leitwert gesellschaftlichen Lebens auszugestalten war, um den bis 1945 allgegenwärtigen Militarismus und sein auf Gewalt gedrilltes Männlichkeitsideal zu überwinden. Darüber hinaus freilich barg die Debatte erhebliche Überschüsse in die antiautoritäre Bewegung der 1968er und in die Frauenbewegung hinein.

Hugh McLeod verdeutlicht allerdings auch 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 lasse 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 von *Hugh McLeod* bereits für die 1960er Jahre konstatierte „precarious attempt to balance traditional and contemporary ethical values“ andauert; jüngste Radikalisierungen der Familiendebatte in Deutschland zwischen konservativen Bischöfen und Politikern(-innen) 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.

- ¹ Sandra Kegel, Wir Rabenmütter. Wer Kinder will, muß Beruf und Familie vereinbaren können, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), Nr. 5, 07.01.2008, 31.
- ² 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. Wie die FAZ hat sich auch DIE ZEIT seit mehreren Jahren intensiv, teils in Serien, mit den Themen Familie, Ehe, Generationsvertrag und gender-Rollen befasst; z.B.: Jörg Lau, Plakative Weibsbilder. Mütter sind dumm, Mütter opfern sich auf, Mütter sind grausam. Vom Märchen bis zur Fernsehwerbung – das Bild der Mutter kennt nur Extreme, in: Die Zeit, Nr. 20, 06.05.2004, 55, weitere Thementitel 54-60. Das Pendant: Dietmar Bartz, Glücklich ohne. Ein Mann wünscht sich keine Kinder. Weil er ein turbulentes Leben führt. Und weil er sich die Vaterschaft nicht zutraut. Für viele ist das nicht Grund genug. Ein Rechenschaftsbericht, in: Die Zeit, Nr. 21, 13.05.2004, 75, weitere Thementitel 76-80. Zum Archiv der einschlägigen Artikel vgl. <http://www.zeit.de/archiv/index>.
- ³ Zu den Debatten vgl. beispielhaft auch die FAZ, die seit 2005 ein Internet-Forum errichtet hat, innerhalb dessen sie alle familienrelevanten Beiträge gesammelt zur Verfügung stellt (vgl. <http://www.faz.net/familie>).
- ⁴ David Wagner, Ich Rabenvater. Gedanken auf dem Spielplatz, in: FAZ, Nr. 24, 29.01.2005, 33.
- ⁵ Dietmar Dath, Wer Zukunft zeugt. Soll Mutterschaft wirklich wieder Schicksal werden?, in: FAZ, Nr. 26, 01.02.2005, 33.
- ⁶ Kegel, Wir Rabenmütter (wie Anm. 1), 31.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Kostas Petropulos, Alles gleichzeitig geht nicht. Warum Eltern für Kinder dasein müssen, in: FAZ, Nr. 21, 26.01.05, 33.
- ⁹ Ebd.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Kegel, Wir Rabenmütter (wie Anm. 1), 31.
- ¹² Petropulos, Alles gleichzeitig geht nicht (wie Anm. 8), 33.
- ¹³ Vgl. jüngst: Päpstlicher Rat für die Familie (Hrsg.), Lexikon Familie. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.
- ¹⁴ Vgl. z.B. Adam Jones (Hg.), Außereuropäische Frauengeschichte. Probleme der Forschung. (Frauen in Geschichte und Gesellschaft, Bd. 25.) Pfaffenweiler 1991.
- ¹⁵ Hans-Werner Goetz, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung. Darmstadt 1999, 319; vgl. Heide Wunder, Frauen- und Geschlechtergeschichte, in: Günther Schulz u.a. (Hrsg.), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektiven. 100 Jahre Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bd. 169.) München 2004, 304-324, 308.
- ¹⁶ Vgl. etwa Gerda Lerner, Vorwort zur deutschen Ausgabe, in: Dies., Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte. Frankfurt a.M./New York 1995, 9-15.
- ¹⁷ Ute Frevert, Frauen-Geschichte zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit. (Neue historische Bibliothek.) Frankfurt a.M. 1986, 8, 10.
- ¹⁸ Ute Gause, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive. Tübingen 2006, 70.
- ¹⁹ Lerner, Vorwort (wie Anm. 16), 11.
- ²⁰ Gause, Kirchengeschichte (wie Anm. 18), 70.
- ²¹ Margarete Hubrath, Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender“ in Geschichte, Literatur und Alltag. (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 15.) Köln/Weimar/Wien 2001, 1-6, hier 2.
- ²² Karin Hausen/Heide Wunder, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte. (Geschichte und Geschlechter, Bd. 1.) Frankfurt a.M./New York 1992, 9-18, 11.
- ²³ Werner Affeldt, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Sigmaringen 1990, 9-29; 28; vgl. Ders., Frühmittelalter und Historische Frauenforschung, in: Ders., Annette Kuhn (Hrsg.), Frauen in

der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik, Bd. 39.). Düsseldorf 1986, 10-30; hier 10ff., 21-25. neben den bereits genannten Studien weiterführend ohne Anspruch auf Vollständigkeit vgl. *Gause*, Kirchengeschichte (wie Anm. 18); vgl. *Ute Frevert*, Frauen-Geschichte (wie Anm. 17); vgl. *Michael Mitterauer/Reinhard Sieder*, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Historische Familienforschung. Frankfurt a.M 1982, 10-39; vgl. *Karin Hausen*, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. 2. Auflage München 1987, 9-22; vgl. *Gisela Bock*, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: ebd., 24-62; vgl. *Claudia Ulbrich*, Aufbruch ins Unge- wisse. Feministische Frühneuzeitforschung, in: Beate Fiesler/Birgit Schulze (Hrsg.), Frauen- geschichte: gesucht – gefunden? Auskünfte zum Stand der historischen Frauenforschung. Köln/Weimar/Wien 1991, 4-21; vgl. *Karin Hausen*, Frauenräume, in: Dies./Heide Wunder (Hrsg.), Frauengeschichte (wie Anm. 22), 21-24; vgl. *Dies.*, Öffentlichkeit und Privatheit. Gesellschafts-politische Konstruktionen und die Geschichte der Geschlechterbeziehungen, in: ebd., 81-88; vgl. *Hedwig Röckelein*, Historische Frauenforschung. Ein Literaturbericht zur Geschichte des Mittelalters, in: Historische Zeitschrift 255, 1992, 377-409; vgl. *Heide Wun- der*, Frauen in der Geschichte der Frühen Neuzeit, in: Dies. (Hrsg.), „Er ist die Sonn', sie ist der Mond“. Frauen in der Frühen Neuzeit. München 1992, 7-10; vgl. *Nancy Kaiser*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Selbst bewusst. Frauen in den USA. Leipzig 1994, 27-75; vgl. *Joan W. Scott*, Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse, in: ebd., 27-75; vgl. *Gerda Lerner*, Autobiographische Notizen als Einleitung, in: Dies., Frauen finden ihre Vergangen- heit. Grundlagen der Frauengeschichte. Frankfurt a.M./New York 1995, 19-37; vgl. *Thomas Kühne*, Männergeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Ders. (Hrsg.), Männergeschichte. Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne. (Geschichte und Geschlech- ter, Bd. 14.) Frankfurt a.M./New York 1996, 7-30; vgl. *Josef Ehmer/Tamara K. Hare- ven/Richard Wall*, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Historische Familienforschung. Ergebnisse und Kontroversen. FS Michael Mitterauer. Frankfurt a.M./New York 1997, 7-15; vgl. *Karin Hau- sen u.a.* (Hrsg.), Geschlechtergeschichte und Allgemeine Geschichte. Herausforderungen und Perspektiven. (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Bd. 5.) Göttingen 1998; *Rü- diger Schnell*, Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechtskon- zepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. (Geschichte und Geschlechter, Bd. 23.) Frank- furt/New York 1998; vgl. *Ders.*, Geschlechtergeschichte, Diskursgeschichte und Literaturge- schichte. Eine Studie zu konkurrierenden Männerbildern in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Frühmittelalterliche Studien 32, 1998, 307-364; vgl. *Veronika Aegerter u.a.*, Vorwort der Herausgeberinnen, in: Dies. u.a. (Hrsg.), Geschlecht hat Methode. Ansätze und Perspektiven in der Frauen- und Geschlechtergeschichte. Beiträge der 9. Schweizerischen Historikerinnen- tagung 1998. Zürich 1999, 9-16; vgl. *Brigitte Studer*, Von der Legitimations- zur Relevanz- problematik. Zum Stand der Geschlechtergeschichte, in: ebd., 19-30; vgl. *Claudia Honeg- ger/Caroline Arni*, Vorwort. Preface, in: Dies. (Hrsg.), Gender – die Tücken einer Kategorie. Geschichte und Politik. Zürich 2001, 7-17; vgl. *Joan W. Scott*, Millennial Fantasies. The future of „Gender“ in the 21st Century. Die Zukunft von *gender*. Fantasien zur Jahrhundertwende, in: ebd., 19-63; vgl. *Claudia Opitz*, Gender – eine unverzichtbare Kategorie der historischen Analyse. Zur Rezeption von Joan W. Scotts Studien in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: ebd., 95-116; vgl. *Bernd-Ulrich Hergemöller*, Masculus et femina. Systemati- sche Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte. (Hergemöllers historiogra- phische Libelli, Bd. 1.) Hamburg 2001; vgl. *Ulinka Rublack* (Hrsg.), Gender in Early Modern German History. Cambridge 2002; vgl. *Angelika Eppe*, Empfindsame Geschichtsschreibung. Eine Geschlechtergeschichte der Historiographie zwischen Aufklärung und Historismus. (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 26.) Köln/Weimar/Wien 2003; vgl. *Wunder*, Frauen- und Geschlechtergeschichte (wie Anm. 15), 304-324; vgl. *Anne Jensen*, Grundsätzliche Überle- gungen zur historischen Frauenforschung anhand von Fallbeispielen aus der christlichen Spätantike, in: Dies./Michaela Sohn-Kronthaler (Hrsg.), Formen weiblicher Autorität. Erträge historisch-theologischer Frauenforschung. (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 17.) Wien 2005, 9-25; vgl. *Claudia Opitz*, Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in

die Geschlechtergeschichte. (Historische Einführungen, Bd. 10). Tübingen 2005; vgl. *Kirsten Heinsohn/Stefanie Schüler-Springorum*, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*. (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 28.) Göttingen 2006, 7-22.

²⁴ Vgl. 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*. (Europäische Kulturgeschichte, Bd. 1.) Stuttgart 2003.

Die Sozial- und Gesellschafts- wie die Kulturgeschichte weist hier lange Linien der Forschungsentwicklung auf: Vgl. z.B. *John Hajnal*, *European Marriage Pattern in Perspective*, in: David Victor Glass/David E. C. Eversley (Hrsg.), *Population in History. Essays in Historical Demography*. London 1965, 101-143; vgl. *Werner Conze* (Hrsg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. (Industrielle Welt, Bd. 21.) Stuttgart 1976; vgl. *David Herlihy*, *Land, Family, and Women in Continental Europe, 701-1200*, in: Susan Mosher Stuard (Hrsg.), *Women in Medieval Society. (The Middle Ages.)* 2. Aufl. Philadelphia 1977, 13-45; vgl. *Ders.* *Medieval Households. (Studies in Cultural History.)* Cambridge-Massachusetts/London 1985; vgl. *Josef Ehmer/Michael Mitterauer* (Hrsg.), *Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften*. Wien 1986; vgl. *Reinhard Sieder*, *Sozialgeschichte der Familie*. (Neue Histor. Bibliothek.) Frankfurt 1987; vgl. *Peter Laslett*, *Verlorene Welten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*. (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 13.) Wien/Köln/Graz 1988; vgl. *Winfried Freitag*, *Haushalt und Familie in traditionellen Gesellschaften. Konzepte, Probleme und Perspektiven der Forschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 14, 1988, 5-37; vgl. *Michael Mitterauer*, *Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen*. (Kulturstudien, Bd. 15.) Köln/Wien 1990; vgl. *Richard van Dülmen*, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. Bd. 1: *Das Haus und seine Menschen*. 16. - 18. Jahrhundert. München 1990; vgl. *Ehmer/Hareven/Wall* (Hrsg.), *Historische Familienforschung (wie Anm. 23)*; vgl. *Jack Goody*, *Geschichte der Familie (Europa bauen)*. München 2002; vgl. bereits *Ders.*, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Berlin 1986; vgl. *Georg W. Oesterdiekhoff*, *Familie, Wirtschaft und Gesellschaft in Europa. Die historische Entwicklung von Familie und Ehe im Kulturvergleich*. (Der Europäische Sonderweg, Bd. 6.) 2. Aufl. Stuttgart 2002; vgl. *Anita Guerreau-Jalabert/Régine Le Jan/Joseph Morsel*, *Familles et parentés*, in: *Jean-Claude Schmitt/Otto Gerhard Oexle* (Hrsg.), *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le Centre National de la Recherche Scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*. (Histoire ancienne et médiévale, Bd. 66.) Paris 2003, 433-446; vgl. *Bernhard Jussen*, *Commentaire. Famille et parenté. Comparaison des recherches françaises et allemandes*, in: ebd., 447-460; vgl. *Christophe Duhamelle/Jürgen Schlumbohm* (Hrsg.), *Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 197.) Göttingen 2003; vgl. *Michael Mitterauer*, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. 4. Aufl. München 2004; vgl. demnächst: *Eva Labouvie/Ramona Myrhe* (Hrsg.), *Familienbande - Familienschande. Geschlechterverhältnisse in Familie und Verwandtschaft*. Köln/Weimar/Wien 2007; vgl. weiter demnächst *Inken Schmidt-Voges* (Hrsg.), *Ehe. Haus. Familie. Konzepte und Inszenierungen häuslichen Lebens 1750-1820*. (Ergebnisse eines Interdisziplinären Workshops an der Universität Osnabrück 2008.).

²⁵ *Wilhelm Heinrich Riehl*, *Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik*. Stuttgart/Augsburg 1855; speziell zum ‚ganzen Haus‘ vgl. ebd. Bd. 3: *Die Familie*, 142-162. Bd. 1 unter dem Titel: *Land und Leute* (1854), Bd. 2 unter dem Titel: *Die bürgerliche Gesellschaft* (1854). Zur Rezeption vgl. *Friedhelm Löwenich*, *Verstaatlichte Sittlichkeit. Die konservative Konstruktion der Lebenswelt in Wilhelm Heinrich Riehls „Naturgeschichte des Volkes“*. Opladen 1992; vgl. *Jasper von Altenbockum*, *Wilhelm Heinrich Riehl 1823-1897. Sozialwissenschaft zwischen Kulturgeschichte und Ethnographie*. (Münstersche historische Forschungen, Bd. 6.) Köln/Weimar/Wien 1994; vgl. *Andrea Zinnecker*, *Romantik, Rock*

und Kamisol. Volkskunde auf dem Weg ins Dritte Reich – die Riehl-Rezeption. (Internationale Hochschulschriften, Bd. 192.) Münster 1996.

- ²⁶ *Gustav Freytag*, Soll und Haben. Roman in sechs Büchern. (Bibliothek der deutschen Bücher.) 3. Aufl. Leipzig 1855; ND München 1977.
- ²⁷ *Otto Brunner*, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen 1956, 33-61, 35f., zur Rezeption von Riehl und Freytag ebd., 42; ND: *Otto Brunner*, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. 3. Aufl. Göttingen 1980, 103-127.
- ²⁸ Vgl. ebd. (1956), 35.
- ²⁹ *Valentin Groebner*, Außer Haus. Otto Brunner und die „alteuropäische Ökonomik“, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 46, 1995, 69-80, 77f.
- ³⁰ *Karl Kroeschell*, Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht. Ein methodischer Versuch. (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Bd. 70.) Göttingen 1968; vgl. diesbezüglich auch *Stefan Weiß*, Otto Brunner und das Ganze Haus, oder: Die zwei Arten der Wirtschaftsgeschichte, in: HZ 273, 2001, 335-369.
- ³¹ *Claudia Opitz*, Neue Wege der Sozialgeschichte? Ein kritischer Blick auf Otto Brunners Konzept des ‚ganzes Hauses‘, in: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), 88-98.
- ³² *Otto Gerhard Oexle*, Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 71 (1984), 305-341.
- ³³ *Gadi Algazi*, Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Göttingen 1992.
- ³⁴ *Groebner*, Außer Haus (wie Anm. 29), 71.
- ³⁵ *Brunner*, Das „ganze Haus“ (wie Anm. 27), 61; des Weiteren vgl. *Werner Troßbach*, Das „ganze Haus“ – Basiskategorie für das Verständnis ländlicher Gesellschaften in der Frühen Neuzeit?, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 129, 1993, 277-314; vgl. *Klaus Schreiner*, Wissenschaft von der Geschichte des Mittelalters nach 1945. Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Mittelalterforschung im geteilten Deutschland, in: Ernst Schulz (Hrsg.), Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945-1965). München 1989, 87-145, bes. 136-146, vgl. *Jin-Sung Chun*, Das Bild der Moderne in der Nachkriegszeit. Die westdeutsche „Strukturgeschichte“ im Spannungsfeld von Modernitätskritik und wissenschaftlicher Innovation 1948-1962. (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte, Bd. 6.) München 2000, 96-100.
- ³⁶ Otto Brunners bereits oben zitierter Aufsatz „Das ‚ganze Haus‘ und die alteuropäische ‚Ökonomik‘“ erschien in seinen „Neue[n] Wege[n] der Verfassungs- und Sozialgeschichte“, 33-61 (vgl. Anm. 26) nicht zwischen 1933 und 1945, sondern in Göttingen 1956 (!). Vgl. zur Interpretation *Gadi Algazi*, Otto Brunner – „Konkrete Ordnung“ und Sprache der Zeit, in: Peter Schöttler (Hrsg.), Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918-1945. Frankfurt a.M. 1997, 166-203.
- ³⁷ Vgl. *Goetz*, Moderne Mediävistik (wie Anm. 15), 153-370; beispielhaft seien ausgewählte Einzelstudien genannt: vgl. *Otto-Gerhard Oexle*, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Ders./Andrea von Hülsen-Esch (Hrsg.), Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 141.) Göttingen 1998, 9-44; vgl. *Bernhard Jussen*, Erforschung des Mittelalters als Erforschung von Gruppen. Über einen Perspektivenwechsel in der deutschen Mediävistik, in: Sozialwissenschaftliche Informationen 21, 1992, 202-209.
- ³⁸ Vgl. *Gerd Althoff*, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, mit der dort verzeichneten Literatur; vgl. *Hagen Keller*, Ritual, Symbolik und Visualisierung in der Kultur des ottonischen Reiches, in: Frühmittelalterliche Studien 35, 2001, 23-59; vgl. *Gerhard Althoff/Hans-Werner Goetz/Ernst Schubert*, Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter. Darmstadt 1998, 5-110; vgl. *Gerd Althoff* (Hrsg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 51.) Stuttgart 2001; vgl. *Gerd Althoff* (Hrsg.), Zeichen – Rituale – Werte. Internationales Kolloquium des Sonderforschungsbereichs 496 an der Westfälischen Wilhelms-

Universität Münster. (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, Bd. 3.) Münster 2004.

- ³⁹ *Ludolf Kuchenbuch*, Abschied von der „Grundherrschaft“. Ein Prüfengang durch das ostfränkisch-deutsche Reich 950-1050, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 121. Kanonistische Abteilung 90, 2004, 1-99, 7.
- ⁴⁰ Vgl. ebd.
- ⁴¹ Vgl. *Bernhard Jussen*, Künstliche und natürliche Verwandtschaft? Biologismen in den kulturwissenschaftlichen Konzepten von Verwandtschaft, in: Yuri L. Bessmertny/Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 163.) Göttingen 2001, 39-58; vgl. *Guerreau-Jalabert/Le Jan/Morsel*, Familles (wie Anm. 24); vgl. *Jussen*, Commentaire (wie Anm. 24).
- ⁴² Vgl. *Oexle*, Soziale Gruppen.
- ⁴³ Vgl. *Althoff*, Die Macht (wie Anm.); vgl. *Hanna Vollrath*, Herrschaft und Genossenschaft im Kontext frühmittelalterlicher Rechtsbeziehungen, in: Historisches Jahrbuch 102, 1982, 33-71; vgl. *Burkhard Apsner*, Vertrag und Konsens im frühen Mittelalter. Studien zu Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich. (Trierer historische Forschungen, Bd. 58.) Trier 2006.
- ⁴⁴ Vgl. *Ines Weber*, „Ein Gesetz für Männer und Frauen!“ Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur. (Mittelalter-Forschungen.) Ostfildern 2008 [im Druck].
- ⁴⁵ Vgl. *Oexle*, Soziale Gruppen (wie Anm. 37).
- ⁴⁶ *Jussen*, Commentaire (wie Anm. 242), 453.
- ⁴⁷ *Arnold Angenendt*, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. 2. Auflage Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 147.
- ⁴⁸ *Jens Uwe Krause*, Antike, in: Gestrinch/Ders./Mitterauer, Geschichte der Familie (wie Anm. 24), 21-159, 21.
- ⁴⁹ *Rosemarie Nave-Herz*, Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte, theoretische Ansätze und empirische Befunde. Weinheim/München 2004, 25.
- ⁵⁰ Vgl. *Luise Schorn-Schütte*, Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 62.) Gütersloh 1996; vgl. *Dies.*, Zwischen ‚Amt‘ und ‚Beruf‘: Der Prediger als Wächter, ‚Seelenhirt‘ oder Volkslehrer. Evangelische Geistliche im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert, in: *Dies./Walter Sparr* (Hrsg.), Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts. (Konfession und Gesellschaft, Bd. 12.) Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 1-35.
- ⁵¹ *Rudolf Schlögl*, Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt. Köln, Aachen, Münster. 1700-1840. (Ancien Régime. Aufklärung und Revolution, Bd. 28.) München 1995.
- ⁵² *Michael Mitterauer*, Europäische Familienformen im interkulturellen Vergleich, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 14, 1984, 152-158; ND in: Historisch-anthropologische Familienforschung. Fragestellungen und Zugangsweisen. (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 15.) Wien/Köln 1990, 25-40, 37f.
- ⁵³ *Michael Mitterauer*, Warum Europa (wie Anm. 24), 8-108, bes. 83-86; vgl. *Michael Mitterauer*, Mittelalter, in: Gestrinch/Krause/Ders., Geschichte der Familie (wie Anm. 24), 160-363.
- ⁵⁴ 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 Forderung gegen Ehebruch und Ehescheidung Mt 5,27-32 und 19,3-9 par. Zur paulinischen Ehelehre vgl. insbesondere 1 Kor 7.