

# Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland

Konfessionen – Semantiken – Diskurse

Herausgegeben von

Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

*Karl Gabriel* ist Seniorprofessor am Exzellenzcluster Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne der Universität Münster.

*Hans-Richard Reuter* ist Seniorprofessor am Exzellenzcluster Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne der Universität Münster.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

ISBN 978-3-16-151718-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde-Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
---------------	---

## Einleitung

<i>Karl Gabriel / Hans-Richard Renter</i> Religion und Sozialpolitik als Thema historischer Semantik .....	1
---	---

## Institutionelle Semantiken

Staat:

<i>Hermann-Josef Große Kracht</i> Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat. Geschichte und Gegenwart der katholischen Interpretation des Sozialstaatsprinzips .....	23
--	----

*Torsten Meireis*

Von der ‚fürsorglichen Obrigkeit‘ zum ‚Sozialstaat‘. Protestantische Motive in der Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Semantik .....	43
---	----

Wirtschaft:

*Karl Gabriel*

Die Auseinandersetzung um die kapitalistische Wirtschaft in den katholisch-sozialen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts. Knotenpunkte und Konfliktszenarien .....	65
--	----

*Traugott Jähnichen*

Evangelische Kirche und moderne Wirtschaftskultur. Impulse des Protestantismus zur sozialen Einbettung des kapitalistischen Wirtschaftsmodells .....	101
--	-----

## Arbeit:

*Hermann-Josef Große Kracht*

Zwischen Sündenstrafe und Schöpfungsvollendung.

Rekonstruktionen zur katholischen Wahrnehmung menschlicher Arbeit 123

*Torsten Meireis*

Beruf und Arbeit.

Protestantismus und Wohlfahrtsstaat ..... 143

## Armut:

*Andreas Kurschat*

Von der Almosenkritik zum modernen Sozialrecht.

Protestantische Positionen im Armutsdiskurs ..... 167

*Stefan Leibold*

Vom Almosenspenden zu Partnern im Sozialstaat.

Katholische Armutsdiskurse und die Bedeutung des Sozialstaats

vom Kaiserreich bis heute ..... 197

## Familie:

*Michael N. Ebertz*

Die institutionelle Familiensemantik im Katholizismus ..... 217

*Sabine Plonz*

Evangelische Familiensemantik im deutschen Wohlfahrtsstaat ..... 245

## Wertsemantiken

## Gerechtigkeit:

*Hans-Richard Reuter*„Eine katechismusartige Lehre von den irdischen Gütern  
haben wir noch nicht“.

Zum Wandel der Idee sozialer Gerechtigkeit im neueren

Protestantismus ..... 267

*Christian Spieß*

Ungleich gerecht.

Zur nonegalitaristischen Gerechtigkeitssemantik

des Sozialkatholizismus ..... 305

## Solidarität:

*Karl Gabriel*

Solidarität als konfessionell geprägte Wertsemantik  
des deutschen Wohlfahrtsstaats ..... 331

## Subsidiarität:

*Karl Gabriel*

Subsidiarität als Leitsemantik und Strukturmerkmal  
des deutschen Wohlfahrtsstaats ..... 363

## Verantwortung:

*Hans-Richard Reuter*

„Verantwortung“ im konfessionellen Wohlfahrtsstaatsdiskurs ..... 397

## Sicherheit:

*Hermann-Josef Große Kracht*

Gottvertrauen, Versicherungstechnik und soziale Sicherheit.  
Eine Spurensuche zur Semantik der Sicherheit im katholischen Denken .. 425

*Wolfgang Maaser*

Soziale Sicherheit in protestantischer Perspektive ..... 445

## Auswertung

*Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter*

Die religiöse Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats.  
Begriffs- und diskursgeschichtliche Befunde ..... 467

## Anhang

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren ..... 493

Personenregister ..... 495

Sachregister ..... 503



## Die institutionelle Familiensemantik im Katholizismus

*Michael N. Ebertz*

„In den sozialen Kämpfen der Gegenwart [...] erheben neben den politischen Parteien, den ökonomisch-soziologischen Fachwissenschaften und den modernen autonomen Kulturphilosophen auch die auf uralte historische Kräfte begründeten Kirchen ihre Stimme“ – so beginnt 1912 Ernst Troeltsch (Troeltsch 1923: 1) seine große Studie über „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“. Die Kirchen suchten an der Lösung der sozialen Probleme mitzuwirken. Troeltsch stellte auch die Frage, welches „über die Grenzen der eigentlich religiösen Gemeinschaft oder Kirche hinausstrebendes Ideal von einem allgemeinen Grundschema menschlicher Lebensbeziehungen“ jeweils erkennbar sei (a.a.O.: 14). Was Troeltsch das konfessionell jeweils variierende „Grundschema menschlicher Lebensbeziehungen“ oder – an anderer Stelle – „axiomatische Grundideal“ (a.a.O.: 293) nennt und wie er seine herrschafts-, interessen- und institutionssoziologischen Analysen betreibt, scheint mir nicht weit weg von dem zu sein, was im vorliegenden Kontext ‚Leitsemantik‘ heißt.

Troeltsch gibt als Zeitgenosse des sich formierenden deutschen Wohlfahrtsstaats auch instruktive Hypothesen und damit heuristische Fragen zur institutionellen Familiensemantik des Katholizismus vor. So verlange die katholische Position „heute noch“, schreibt er 1912, die „*Herrschaft über den Staat, um das Sozialproblem kirchlich lösen zu können*“ (a.a.O.: 13), glaube sie doch, „den Schlüssel aller sozialen Erkenntnisse und das Heilmittel aller sozialen Nöte in ihren Händen“ zu tragen, „wie es die modernen Thomisten angesichts der heutigen sozialen Krisen und der Wirren des heutigen Lebens stets von neuem triumphierend verkünden“ (a.a.O.: 293).

Was versteht also die zeitgenössische *katholische Position unter Familie*, wie sieht sie das Verhältnis von *Kirche und Familie* und das der *Familie zum Staat* und welche *Relevanz schreibt sie dieser familialen Lebensbeziehung zur Lösung der ‚sozialen Frage‘* zu? Wird diese – wie Troeltsch (a.a.O.: 555, 300) schreibt – zum „Ausgangspunkt aller Sozialbildungen“ und als „*Urschema menschlicher Beziehungen* [...] auf alle Ueber- und Unterordnungsverhältnisse überhaupt übertragen“? Fragen wir also tatsächlich zunächst:

1. Was kann in der Phase des sich formierenden deutschen Wohlfahrtsstaats und darüber hinaus als katholisches Familienleitbild verstanden werden und
2. wie wird das Wechselverhältnis von Kirche und Familie,
3. das Wechselverhältnis von Familie und Staat beschrieben und
4. welche Funktion wird der Familie in der Wohlfahrtsproduktion – zunächst als Beitrag zur Lösung der ‚sozialen Frage‘, die ja latent die Entstehung und Entfaltung des deutschen Wohlfahrtsstaats leitet – zugeschrieben?

Und fragen wir auch, wo das katholische Familienleitbild in der historischen Entfaltung des Sozialstaats exemplarisch relevant wurde. Neben einigen kursorisch zu nennenden Beispielen soll dabei versucht werden, das katholische Arrangement mit einer bis heute wichtigen Wohlfahrtsinstitution, der 1840 von Friedrich Fröbel (1782–1852) postulierten und seit der Weimarer Republik forciert institutionalisierten Erziehung, Bildung und Versorgung von Kindern im vorschulischen Alter in Gestalt des ‚Kindergartens‘ in den Blick zu rücken. Die katholisch-kirchliche Seite, repräsentiert durch Klerus und Ordensgemeinschaften, vertrat lange Zeit eine sozialfürsorgerische Position, die ‚Kinderbewahranstalten‘ als Nothilfeeinrichtungen beim Ausfall der Familie definierte und in der ‚Betreuung‘ einen sittlich-religiösen Akzent setzte.<sup>1</sup> Mit der Idee des ‚Kindergartens‘ (vgl. Köhler 1868; 1871; 1873) dagegen wurde eine allgemeinbildende Funktion mit dem Kind und seiner Entwicklung im Zentrum verbunden (vgl. Wasmuth 2010: 227 ff.). Der ‚Kindergarten‘ war katholischerseits nicht nur dem Vorwurf ausgesetzt, die Erfindung eines „unklaren Schwärmers“ zu sein, der, durch „die Schelling’sche Philosophie auf Abwege geführt“, „nicht genährt war durch die Milch des positiven Glaubens“ und „dem positiven Christenthum noch ferner“ stehe als Pestalozzi (Knecht 1891: 463). Vom „religiösen Gesichtspunkte aus“ sei „das System des Kindergartens zu verwerfen“, da es „entschieden confessionslos, somit antikatholisch“ sei (a.a.O.: 469). „Nur ein Uebermaß von Kirchenhass kann verlangen, dass schon das lallende Kind der confessionslosen Fröbelei überantwortet werde“ (ebd.). Ihm und der sich national wie international formierenden Fröbelbewegung (1873 wurde der „Deutsche Fröbelverband“ gegründet; seit 1948: Pestalozzi-Fröbel-Verband, siehe Wasmuth 2010: bes. 153ff, 218f und Pestalozzi-Fröbel-Verband (Hg.) 1998) wurde auch unterstellt, die Familien in ihrem Einfluss auf die Erziehung der Kinder zu schwächen und der Kontrolle der Kirche zugunsten von „Zwangsjacken“ (Knecht 1891: 468) sowohl konkurrierender Weltanschauungen (z. B. der Freimaurer und der Sozialdemokratie) als auch des Staates zu entziehen, der allerdings gegenüber der Fröbelbewegung aus finanziellen wie konzeptionellen Gründen (vgl. Wasmuth 2010: 137), freilich

<sup>1</sup> MAX HEIMBUCHER (1911: 236f) führt in seiner „Bibliothek des Priesters“ die einschlägige katholische Literatur auf, sollte „ein Seelsorger eine Kinderbewahranstalt ins Leben rufen“ wollen; siehe auch KELLER (1925: 189).



auch aus Gründen der Konfessionspolitik, Zurückhaltung zeigte. „Die Bande der Familie sind leider schon genug gelockert, sie müssten vollends zerreißen, wenn die Ansprüche des Kindergartens erfüllt würden“ (Knecht 1891: 471). Ähnliche Kritiken wurden von evangelischer Seite vorgetragen, die dem ‚Kindergarten‘ ihre – auf Pfarrer Johann Friedrich Oberlin und seiner Hausgehilfin Louise Scheppeler 1779 zurückgehenden – ‚Kleinkinderschulen‘ gegenüberstellten, die nicht als Bildungsstätten, sondern ebenfalls – wie die katholischen Kinderbewahranstalten – als Notbehelf und Wohlfahrt für die Familien gedacht waren (vgl. Wasmuth 2010: 198ff.).

Der katholische Antietatismus wurde durch Erfahrungen in anderen Bereichen (z. B. der Jugendfürsorge, aber auch der Gesundheitsfürsorge) genährt, indem staatliche Institutionen dazu übergingen, die Familien zu „kolonialisieren“ und „ihre privaten Machtstrukturen durch ein ‚Patriarchat des Staates‘“ (Crew 1992: 283) zu ersetzen. In einem Runderlass des Ministeriums für Volkswohlfahrt von 1930 wurde das Label ‚Kindergarten‘ als einheitliche außerfamiliale Form der öffentlichen Kleinkindpädagogik durchgesetzt, ohne damit die Fröbelsche Konzeption allgemein verpflichtend zu machen. Offensichtlich bürgerte sich die Bezeichnung ‚Kindergarten‘ schon vor diesem Oktroi auch auf katholischer Seite ein, wenn bei Franz Keller, dem ersten Direktor des am 3. April 1925 gegründeten Instituts für Caritaswissenschaft in Freiburg, zu lesen ist: Damit nun die Kinder in Fällen des Ausfalls der Mutter „nicht ganz ohne Muttersorge aufwachsen, sucht die christliche Caritas ergänzend und fürsorgend solchen Familien zu helfen durch die Einrichtung von Kinderbewahranstalten und Kindergärten“ (Keller 1925: 187; vgl. Caritasverband 2004: 253 f.). Tatsächlich bezeugt Franz Keller (Keller 1925: 188), dass man inzwischen katholischerseits bereit sei, die „verschwommenen religiösen Anschauungen“ Fröbels als Begründungszusammenhang des ‚Kindergartens‘ zu ignorieren und dessen „wertvolle pädagogischen Errungenschaften getrennt davon zu schätzen und in der Kleinkinderfürsorge zu ihrem großen Vorteil zu verwenden“.

Gleichgültig, welche einschlägige Textsorte man bemüht – ob etwa normative Texte kirchenoffizieller Art wie Sozialenzykliken, Hirtenbriefe, Predigten oder Katholikentagsreden, Reichstagsreden oder Lexikonartikel – immer wird man mit mehr oder weniger deutlicher Akzentuierung auf folgende Mosaiksteine einer katholischen Familiensemantik stoßen:

## Mosaikstein 1:

*„Familie“ baut auf „Ehe“ auf, die beide als institutionelle Elemente einer – der – „natürlichen“ Ordnung gelten*

Auf dem Hintergrund der Durchsetzung der Vokabel ‚Familie‘ seit Ende des 18. Jahrhunderts, einer engen „Verzahnung von Staat und Familie“ im Absolutismus, ihrer Auflösung und der Verlagerung „von einer institutionen- auf eine vertragsrechtliche Ebene“ in der Aufklärung und der „Verlagerung der Substanz der Ehe in ein psychisches Internum“ in der Romantik (vgl. Schwab 2004: 270 f., 286), aber auch vor dem Gegenhorizont einer als weitgehend „atomisierte Gesellschaft“<sup>2</sup> beschriebenen Zeitdiagnose, eines als amorph und anomisch definierten und diagnostizierten gesellschaftlichen Erfahrungsraums (vgl. dann auch QA 90) wird ‚Familie‘ katholischerseits als ‚Institution‘ behauptet. Damit wird im katholischen Diskurs nicht nur – zeitlich – ein „bleibendes, perennierendes“ Etwas assoziiert, sondern auch ein – sozial – der Stabilisierung des „Menschengeschlechtes“ Dienendes, ein – sachlich – normativ Sollendes oder gar Zwingendes, und – teleologisch – „Beabsichtigtes“, also sinnstiftend Orientierendes gemeint (Stöckl 1886: 1217). Institution und Intention gehören im katholischen Diskurs dem Sinn nach zusammen. Dies gilt auch für ‚Familie‘ und ‚Ehe‘ – zwei institutionelle Ausschnitte der Gesellschaft, die integral aufeinander bezogen und dadurch gerechtfertigt werden, dass ihnen die intramundane Würde des universell und kontinuierlich als natürlich Gegebenen, vernünftig Erkennbaren und damit Normativen zugeschrieben wird, das der menschlichen Beliebigkeit entzogen ist. Diese als unwandelbar und als universal gültig postulierte „natürliche Ordnung“ (ebd.), das Naturgesetz, wird dabei als eine jedermann vorgegebene ontologische Wirklichkeit verstanden, auf die Ehe und Familie ihrerseits verweisen und als deren Teile sie gelten. Diese „Naturordnung“, auf die sich Katholiken nicht nur auf Katholikentagen beriefen (vgl. Galen 1889; Heyer 1926: 1540, 1543; Muckermann 1926: 1783f), fungiert dabei wie eine Matrix aller gesellschaftlich objektivierten und subjektiv wirklichen Sinnhaftigkeit (vgl. Berger/Luckmann 1974: 103), als Anweisungs- und Auslegungsschema. An ihm kann – so die Vorstellung – diagnostisch-kritisch die Abweichung der faktisch bestehenden Verhältnisse gemessen und sowohl auf der individuellen Handlungs- als auch auf der institutionellen und politischen Ebene ihre Korrektur eingefordert werden. So wird z. B. der caritativen Tätigkeit die spezielle Aufgabe des Arztes zugewiesen, „Krankheiten am Körper der Familie [zu] entdecken und zu heilen“, wie Lorenz Werthmann noch 1915 formuliert (Werthmann 1958: 264), und damit „eine berufsmäßige und organi-

<sup>2</sup> So im Bericht über eine Versammlung der „Freien Vereinigung katholischer Sozialpolitiker“ in Kleinheubach 1885 (FREIE VEREINIGUNG KATHOLISCHER SOZIALPOLITIKER 1885/2003: 273).

sierte Familienfürsorge“ „auf konfessioneller Grundlage“ – neben der öffentlichen Wohlfahrtspflege (Helm 1926: 1798, 1800) – später auch ‚Familienpolitik‘ (als „erst nach dem 2. Weltkrieg fester eingebürgerter Begriff“, so Wingen 1964; 1986; vgl. auch Rölli-Alkemper 2000a; Kaufmann 2000) – begründet.

‚Ehe‘ wie ‚Familie‘ – hier schon unter Ausschluss der weiteren Nachbarschaft und Verwandtschaft, aber auch der Dienerschaft, des Gesindes, verstanden (vgl. Schwab 2004: 278) – werden damit in eine Sphäre des Vor-Staatlichen gerückt und sie sollen damit der menschlichen Verfügbarkeit entzogen werden (vgl. Koppers 1926: 1796). Vertreter des aufgeklärten Naturrechts des 18. Jahrhunderts konnten dies anders sehen. Für sie „beginnt die Ehe nicht nur mit einem Vertrag, sondern sie ist Vertrag, nämlich Gesellschaftsvertrag mit personalen Besonderheiten, und unterliegt damit dem Vertrags- und Gesellschaftsrecht“ (Schwab 2004: 280 f.). Dies schließt zeitliche Befristungen der Ehe oder Zweckbindungen (Ausschluss von Erotik) ein. Bereits Christian Thomasius zufolge „sind naturrechtlich weder die Ausschließlichkeit der Sexualbeziehungen und die beständige Lebensgemeinschaft der Partner geboten, noch ist Polygamie ausgeschlossen“ (a.a.O.: 281). Dem katholischen Naturrechtsverständnis zufolge sei die an eine lebenslängliche Eheschließung anknüpfende Familie „älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihre innewohnenden Rechte und Pflichten“, heißt es 1891 in RN (9) – ähnlich dann noch in einem in hoher Auflage 1953 verbreiteten „Hirtenwort der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechtes“ (vgl. Rölli-Alkemper 2000: 558).

Damit und mit der Betonung des institutionellen Charakters von Ehe und Familie wird keineswegs ein Zwang zur Ehe- und Familiengründung für die Einzelpersonen postuliert, hierbei müsse es sich vielmehr immer um einen „ganz freien Act“ (Stöckl 1886: 1221) handeln, auf den man freilich auch „freiwillig“ verzichten könne (a.a.O.: 1224). Über das Postulat der freiwilligen Ehe- und Familiengründung wie über die Möglichkeit zur Ehelosigkeit, dem das katholische Christentum in den Ordensleuten und Klerikern eigene ‚Stände‘ einräumte, wird historisch früh ein wichtiger Akzent auf den „Einzelmenschen“ (Koppers 1926: 1796) gesetzt und ‚Individualisierung‘ normativ begünstigt. Mit der Betonung des institutionellen Charakters von ‚Ehe und Familie‘ wird ein niederschwelliges Teilhaberecht begründet und es wird – auf dem historischen Hintergrund strikter Eheverbote etwa für alle diejenigen, die nicht über eine bäuerliche Vollerwerbsstelle verfügten – zeitgenössischen Tendenzen, alte und neue Ehegründungshindernisse aufzubauen, eine Absage erteilt (was nicht heißt, dass das katholische Kirchenrecht keine Ehehindernisgründe kennt). Die Einzelpersonen selbst werden damit übrigens auch innerhalb der katholischen Familiensemantik als vorstaatliche Rechtsträger konzipiert (vgl. Gabriel 2009: 5; vgl. auch Moufang 1871: 163). Kein menschliches Gesetz dürfe „dem Menschen das natürliche und ursprüngliche Recht auf die Ehe“, die ja katholischem

Verständnis nach immer auf Nachwuchs hin finalisiert ist, entziehen, heißt es nicht erst in RN (9). Solche Beschränkungen sollen „auf ein möglichst geringes Maß herabgesetzt werden“ (Stöckl 1886: 1224 f.). Es sei deshalb „so verkehrt, so verderblich, so ungerecht, dass man an vielen Orten den armen Arbeitern deswegen die Ehe verbieten wolle, weil sie keine Grundstücke oder nicht einige Tausend Gulden Vermögen hätten“ (Moufang 1871: 163). Freilich müsse, so der Domkapitular und Regens unter Bischof Ketteler in Mainz, Christoph Moufang, der hier zitiert wurde, weiter, „erst [...] einer ein Mann geworden sein, dann darf er sich die Hausfrau suchen“. Anders als in Frankreich, wo der Sozialkatholizismus eine enge Verbindung mit natalistischen Vorstellungen einging (vgl. Schultheis 1988), ist für die sich herausbildende katholische Familienpolitik in Deutschland bis heute „die wirtschaftliche und soziale Sicherung der ‚Freiheit, Kinder zu haben oder nicht zu haben‘“, leitend, wie es dann auch im katholischen Soziallexikon von 1964 explizit heißt (Schmitz 1964: 243).

Eine Familienpolitik aus katholischer Sicht schließt damit weder Maßnahmen der Familienfürsorge durch „Familienpflegerinnen“, „Familienerholungsheime“, „Ehe- und Erziehungsberatung“, „Elternschulen“ oder „Kindergärten“ noch staatliche Maßnahmen der sozialen Sicherung wie „Steuerermäßigungen für Familienerhalter“ oder die „Berücksichtigung des Familienstandes in der Sozialversicherung“ aus (ebd.). Zeitweilig konnte sogar ein positives Verhältnis „zu den Bemühungen einer gesunden Erb- und Rassenpflege (s. Eugenik)“ (Gröber 1937: 164) gegeben sein. Mit der Betonung des vorstaatlichen Charakters der Familie sollen solchen Maßnahmen allerdings normative Grenzen gesetzt werden, und es werden Grenzen der gesellschaftlichen Plastizität und institutionellen Variabilität von Familie und Ehe markiert. Dies gelte auch im Blick auf ihre staatliche Funktionalisierbarkeit, denn die allerwesentlichsten Dienste leiste die Familie gegenüber dem Staat „nicht in der Form ‚staatsbürgerlicher Pflichten‘, sondern durch familieneigene Lebensgestaltung ohne jede staatsbürgerliche Zweckentfremdung“, wie Hermann Häring (Häring 1954: 127) formuliert – eine katholische Position, die letztlich auch die Subsidiaritätssemantik insbesondere im Hinblick auf ihr „Kompetenzanmaßungsverbot“ (Gabriel 2009: 7) fundiert: „Erst wenn die einzelnen (!), die Familien und freien Verbände“, schreibt 1918 Lorenz Werthmann (Werthmann 1958: 149) über die „irdische Wohlfahrt der Gesamtheit der Staatsbürger“ „hierzu nicht imstande sind, tritt ergänzend die öffentliche Wohlfahrtspflege hinzu“. Von einem „rechtmäßigen Eigenleben der Familie“, das es zu „verteidigen“ und in der bürgerlichen Gesetzgebung zu sichern gebe (*Apostolicam actuositatem* (AA) 11), ist dann auch noch auf dem II. Vatikanum und darüber hinaus die Rede. Und der einflussreiche katholische Familienpolitiker Max Wingen, der allerdings auch zu einem der vorsichtigen Kritiker einer „allzu häufigen Inanspruchnahme des Naturrechts“ (Röllli-Alkemper 2000a: 21) gerechnet werden muss, erklärte zum Endziel der gesamten Familienpolitik „die durch die gesellschaftlichen und

wirtschaftlichen Strukturen möglichst wenig beeinträchtigte Entfaltung der eigenständigen, optimal funktionsfähigen Familie“ (Wingen 1964: 65).

Ganz im Sinne dieses eher noch impliziten Subsidiaritätsverständnisses wurde bereits auf dem zweiten Deutschen Katholikentag 1849 im Blick auf die Arbeiterbewegung die Dringlichkeit außerfamilialer Kleinkinderziehung betont. Seit diesem Zeitpunkt und verstärkt seit den 1890er Jahren ist dann auf lokaler Ebene „ein recht zügiger Aufbauprozess katholischer Kleinkinderbewahranstalten zu beobachten“ (Manderscheid 1989: 80; vgl. Keller 1925: 188), dessen Initiatoren vorwiegend Einzelpersonlichkeiten, Stifter, Ordensgemeinschaften, Pfarreien und weitere kollektive Akteure in der modernen Sozial- und Rechtsform des Vereins waren, womit die „Privatwohlthätigkeit“ öffentlichen Charakter erhielt (vgl. Manderscheid 1989: 82). Da sie ein Spannungsverhältnis zu bürgerlichen und zugleich kirchlichen Familiennormen generierten, musste die Etablierung solcher öffentlicher Einrichtungen legitimiert werden, wobei das Legitimationsmuster des „vorübergehender Notbehelfs“ zur „Familienfürsorge“ der Arbeiterschichten leitend wurde (a.a.O.: 84). Mit dem Hinweis auf den Ausfall von familialen Leistungen nicht zuletzt durch die „Notwendigkeit mütterlicher Erwerbstätigkeit zur Vermeidung sekundärer Armut“ vermochten auch „die kirchlichen Träger den unbestritten natürlichen Vorrang der Familie anzuerkennen und gleichzeitig die Einrichtung als vorübergehenden Notbehelf zu legitimieren“ (ebd.). Wachsende „Tendenzen zur Verstaatlichung“ (a.a.O.: 98) der außerfamilialen Frühpädagogik in der Weimarer Republik, die dann auch die Offizialisierung des Ausdrucks ‚Kindergarten‘ zur Folge hatten, führten dann dazu, den katholischen Kindergarten legitimatorisch „zu einem dauerhaften Notbehelf mit eigener Qualität“ (a.a.O.: 99) umzudefinieren. Die familiäre Priorität konnte damit scheinbar gesichert werden.

Franz-Xaver Kaufmann (Kaufmann 1973: 80 ff., 84 f., 87) hat gezeigt, wie nicht nur das Papsttum seit der Mitte des 19. Jahrhunderts (bis hin zu Pius XI., Pius XII. und dann wieder Paul VI.) eine Aufwertung des neuscholastischen ‚Naturrechts‘ betrieb, sondern dieses unter den Katholiken „vor allem im deutschen Sprachbereich“ im Zuge des Kulturkampfes, der ja zum Beispiel die Einführung der obligatorischen Zivilehe zur Folge hatte, „als defensive Position gegen eine politische und kulturelle Übermacht“ und „als metaphysische Legitimation des politischen Handelns“ im verbandlich organisierten Katholizismus auch „gesellschaftspolitische Bedeutung“ und Wirksamkeit erlangte. Bereits Ernst Troeltsch (Troeltsch 1923: 984) hatte behauptet, „dass es nur zwei“ Haupttypen christlicher Sozialphilosophie gäbe, die bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein „eine umfassende historische Bedeutung und Kraft erlangt haben.“ Neben der „Sozialphilosophie des asketischen Protestantismus, der aus dem freikirchlich und pietistisch gefärbten Calvinismus und den der Verkirchlichung angenäherten asketischen Sekten emporwuchs“, nannte er die naturrechtliche Sozialphilosophie des Katholizismus, und übrigens nicht die Sozial-

philosophie des lutherischen Protestantismus. Das neoscholastische Naturrechtsdenken, das auch die katholische Familiensemantik spurte, legitimierte zum einen „den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere des staatlichen Bereichs, und erlaubte damit den Rückgriff auf Traditionen, die in einer Zeit entstanden waren, in der beide Bereiche noch nicht auseinandergetreten waren“ (Kaufmann 1973: 89); denn den kirchlichen Autoritäten, so ihr Anspruch, obliegt die „authentische Auslegung“ des „natürlichen und göttlichen Rechtes“ (Heyer 1926: 1543). Jedenfalls vermochte das naturrechtliche katholische Denken die gesellschaftspolitischen Alternativen unter erheblichen Legitimationsdruck zu stellen, indem es ein Spannungsfeld aufbaute, da es nicht einfach dem Staat die Lösung der ‚sozialen Frage‘ überließ und eine historisch mächtige Institution hinter sich wusste. Noch 1953 konnte der von den deutschen Bischöfen – mitten in der Wiederaufbauphase des deutschen Organisationskatholizismus – gegründete und in seiner Lobbyarbeit politisch zunächst relativ erfolgreiche „Familiенbund der Deutschen Katholiken“ (Rölli-Alkemper 2000: 485 ff.) eine „der natürlichen Ordnung entsprechende Familienrechtsreform“ postulieren (Fleckenstein 2008: 550). Und Mitte der 1950er Jahre kann der Moralthologe Bernhard Häring (Häring 1954: 62) sagen, dass die Familie „ein vorgegebenes Sinnggefüge sei, eine zugleich naturgegebene und“, wie der dann freilich ergänzt, „doch auch von der geschichtlichen Umwelt mitgestaltete Institution, die in ihrem Wesen und in ihren geschichtlichen bzw. gesellschaftlichen Möglichkeiten vorgezeichnet ist, aber zu ihrer Verwirklichung den Gliedern der Familie immer neu aufgetragen ist“. Hier kündigt sich bereits eine stärker personalistisch und historisch argumentierende Tendenz zur Zurückhaltung gegenüber einem rein naturrechtlichen Begründungshorizont an, von der sich dann auch die Aussagen von LG und GS über die Familie leiten ließen (Rölli-Alkemper 2000: 168 ff.; Ders.: 2000a: 21; Kaufmann 1973: 90), bevor sie in der Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) wieder aufgegeben wurde, was dann zu einer Verschärfung der Autoritätskrise des kirchlichen Lehramts führte (vgl. Fleckenstein 2008: 530 ff.).

## Mosaikstein 2:

*„Familie“ baut auf „Ehe“ auf, die beide als institutionelle Elemente einer – der – „übernatürlichen“ – Ordnung gelten*

Nach innen wie nach außen wurde die von einer Naturrechtsdoktrin geprägte katholische Familiensemantik zusätzlich dadurch bestimmt, dass der ‚Familie‘ auch die Würde der extramundanen Transzendenz, nämlich des göttlich Offenbaren verliehen wurde: Die Familie – so der Tenor – ist „eine göttliche Institution“ (Stöckl 1886: 1218). Überhaupt wird für das ‚Naturrecht‘ insgesamt

in Anspruch genommen, ‚aus der Hand Gottes‘ zu stammen, wie Ferdinand Graf von Galen auf der 36. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands 1889 formuliert: Das Naturrecht sei „gewissermaßen getauft durch die Offenbarung“, womit Gott „durch die Naturordnung die Gesellschaft gleichsam christlich gemacht“ – er meint freilich: ursprünglich gemacht und gedacht und gewollt – habe (Galen 1889: 409). Denn die „Wiederherstellung der christlichen Weltordnung“ sei ja erst „anzubahnen“<sup>3</sup> – eine Programmformel, die in Variationen im 20. Jahrhundert auch und gerade über die Familie verfolgt wurde und stereotyp den katholischen Diskurs durchzieht. Die „unentbehrliche Urzelle des Volkes“ (Gröber 1937: 164) sollte zur „Keimzelle der Rechristianisierung der deutschen Gesellschaft werden“, wie die Bischöfe in zahlreichen Hirtenbriefen nach dem Zweiten Weltkrieg postulierten (Fleckenstein 2008: 541). In einer gewissen Wortverbund-Wahrscheinlichkeit wird innerhalb des katholischen Familiendiskurses immer wieder mit der großen Erzählung der göttlichen Anfangs-, Ur- oder Schöpfungsszene argumentiert, entweder in epischer Breite oder lapidar, kurz und knapp, wie in RN (9): „Wachset und mehret euch“. Mit diesen Worten war die Familie gegründet“ (vgl. auch Moufang 1871: 163). Aus dieser Vorstellung einer theozentrischen Verankerung heraus erwächst – zumindest bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts – bei nicht wenigen organisierten Katholiken eine enorme Legitimations- und Motivationskraft für den – so wörtlich – „Schutz für das Heiligtum der Familie“ (Galen 1889: 408), etwa im gesellschaftspolitischen Kampf um den staatlichen Sonntagsschutz oder gegen die konkurrierenden weltanschaulichen Erziehungsbewegungen, wie sie sich im Fröbelschen Kindergarten verdichteten. Hätten die Fröbelianer den Besuch des Kindergartens doch zum Zweck des „Studiums der Menschenkenntnis“ und der „Erziehung zur Gemeinschaft“ propagiert, der „nur in größerer Gemeinschaft und nicht in der Familie erreicht werden“ könne (Köhler 1868: 23, 38, 47). Dem hält die katholische Seite typischerweise entgegen: „Nach Gottes Ordnung ist aber die Familie das eigentliche Kinderheim, wo das Kind zur Gemeinschaft erzogen und in den geselligen Tugenden geübt wird. Sie ist der von Gott gepflanzte Garten, in welchem das junge ‚Menschengewächs‘ am besten gedeiht, wo alle seine edlen Triebe an der Wärme des Mutterherzens sich entfalten. Erst wenn sich das Kind in diese engere Gemeinschaft eingelebt hat und in dieser erstarkt ist, kann es der Zugluft einer größern Gemeinschaft ausgesetzt werden“ (Knecht 1891: 470 f.). Ähnlich konnte es dann – allerdings ohne die polemische Abwertung des Fröbelschen Kindergartens fortzusetzen – im ersten „theologischen Lehrbuch der Caritaswissenschaft“ heißen: „Der von Gott gewählte und eingerichtete Kindergarten, in dem die jungen Men-

---

<sup>3</sup> So wieder wörtlich im Bericht über eine Versammlung der „Freien Vereinigung katholischer Sozialpolitiker“ in Kleinheubach 1885 (FREIE VEREINIGUNG KATHOLISCHER SOZIALPOLITIKER 1885/2003: 273).

schenpflanzen heranwachsen und Pflege finden sollen, ist die christliche Familie“ (Keller 1925: 187). Die Anwendung der Gartenmetapher auf die katholische Familie hatte übrigens nicht nur einen polemischen Hintergrund, sondern auch einen materialen Zusammenhang, gehörte doch zur Idee der katholischen Familie auch die – zugleich großstadt-, industrie- und modernitätskritisch getönte – Forderung nach ihrer Absicherung durch Privatbesitz und Immobilieneigentum mit „familiennotwendigen Gartenerzeugnissen“, die auch „zum Halten eines Milchschafoes genügen“, so Häring (Häring 1954: 176 ff.).

Während des Ersten Weltkriegs hat z. B. Lorenz Werthmann (Werthmann 1958: 260) den Ruf der „Wiederherstellung der deutschen Familie in ihrer [...] Heiligkeit“ bestätigt und sie als „Gottesinstitut“ bezeichnet. Wegen dieser Theozentrik werden um die und „in den Familien Gottes Schlachten geschlagen“ – wie Erzbischof Gröber dann 1937 in seinem Handwörterbuch der religiösen Gegenwartsfragen martialisch schreibt (Gröber 1937: 144). Als „häusliches Heiligtum der Kirche“ wird die Familie auch noch auf dem II. Vatikanum (AA 11) titulierte.

Mit einer solch sakralisierenden katholischen Gesellschaftssemantik wird dann auch das politische Postulat begründet, dass „die soziale Frage [...] nur gelöst [wird] mit der Kirche, nicht ohne sie, am wenigsten gegen dieselbe“, wie der Reichstagsabgeordnete Freiherr von Schorlemer-Alst auf der 32. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Münster 1885 unter „stürmischem, nicht enden wollenden Beifall“ formulierte (Schorlemer-Alst 1885/2003: 278). Die Kirche besitze, so das Axiom, „aufgrund der speziellen Offenbarung durch Jesus Christus, deren Weitergabe der katholischen Kirche anvertraut ist, [...] eine reichere und gewissere Erkenntnis der göttlichen Schöpfungsordnung und des aus ihr resultierenden Naturrechts als rein menschliche Korporationen“ und sei im Zweifelsfalle als seine authentische Interpretin anzusehen (Kaufmann 1973: 82). Als Heilsanstalt ist die Kirche selbst „eine auf Grund göttlicher Anordnung bestehende vollkommene Gesellschaft“, so Lorenz Werthmann 1918 im Einklang mit dem zeitgenössischen Selbstverständnis von Kirche als einer Societas perfecta, und habe als solche, „das natürliche, nicht erst vom Staate verliehene Recht, das zum ewigen Heile ihrer Untergebenen Erforderliche anzuordnen“, wozu eben auch die Familie gehöre. Diese – die Familie – apostrophiert er denn auch als den „ersten natürlichen Wohlfahrtsverband“ (Werthmann 1958: 150) – eine Formel, die übrigens zustimmend aktuell wieder zitiert wird im Hirten Schreiben der deutschen Bischöfe „Berufen zur Caritas“ (Die deutschen Bischöfe 2009: 10). „Der erste natürliche Wohlfahrtsverband ist die Familie“, so Werthmann, als „zweiten natürlichen Wohlfahrtsverband“ definiert er die Gemeinde, der er als „Zusammenschluss örtlich nahe beieinander wohnender Familien“ sieht, bevor er als „dritten Wohlfahrtsverband [...] die Kirche“ bezeichnet. Indem die katholische Gesellschaftssemantik auch und gerade die Familie zur sakralen Sphäre erklärt, werden einerseits der kirchen-



hoheitliche Anspruch und Zugriff auf die Familie postuliert und andererseits außerkirchliche Zugriffsneigungen – staatlicher und weltanschaulich alternativer Art – abgewehrt. Die Familie gilt dem katholischen Diskurs als Sakraldomäne und damit als offizielle Kirchengomäne. Damit erhält sie Züge eines Tabus, auf dessen Verletzung mit hoher Sensibilität reagiert wird. „Das Heilige ist das spezifisch Unveränderliche“, hatte Max Weber (Weber 1972: 249) definiert. Die Familie ist sozusagen die allerheiligste Reproduktionsabteilung der Kirche, werde die Ehe doch „unmittelbar in den Dienst des Reiches Gottes auf Erden gestellt, dem sie durch die Zeugung und die durch daran sich anschließende Erziehung der Kinder stets neue Mitglieder zuführen soll“ (Stöckl 1886: 1221). Die Kinder seien als göttliches Eigentum, „als Kinder Gottes“ zu betrachten (ebd.). „In der übernatürlichen Ordnung“ fungierten deshalb die Eltern „als Organe der Kirche“, um ihre Nachkommen „für das Reich Gottes zu erziehen“ (a.a.O.: 1225). Erziehung heiße nicht – wie etwa im Fröbelschen Kindergartenkonzept mit seiner „modernen unchristlichen Pädagogik“ – nur Entwicklung zu begleiten, sondern – im Wissen um die Erbsünde – „den Menschen umschaffen, veredeln, erheben“, weil die Kinder „nicht bloß Erdenbürger, sondern auch Glieder des Reiches Gottes“ sind (Knecht 1891: 468 f.). Wer somit Familie und Ehe – so, wie sie katholischerseits verstanden werden – angreift, attackiert die Kirche und letztlich die Arbeit am Reich Gottes, ja Gott selbst. Dieses damit beanspruchte Klientelverhältnis der Kirche gegenüber der Familie zieht sich wie ein roter Faden durch die Jahrzehnte des katholischen Familiendiskurses, ja der katholischen Sozial- und Gesellschaftspolitik. So spielt das Begriffspaar ‚Ehe und Familie‘ in der katholischen Gesellschaftspolitik auch nach dem Zweiten Weltkrieg eine zentrale Rolle. Der Kampf für die Rechte von ‚Ehe und Familie‘ gehörte deshalb auch zum festen Bestandteil der Forderungen, die die deutschen Bischöfe von 1949 bis in die 1960er Jahre anlässlich der Bundestagswahlen an die Abgeordneten, insbesondere die christlichen Abgeordneten richteten (vgl. Rölli-Alkemper 2000: 83 f.). Konkret wurden deren wahlpolitische Interessen dadurch mobilisiert, dass seitens der Bischöfe bei der Wahl künftiger Abgeordneter deren Einstellung zu den Fragen von ‚Ehe und Familie‘ zu einem der entscheidenden Kriterien, zu Wahlprüfsteinen, gemacht wurde.

### Mosaikstein 3:

*‚Familie‘ baut auf ‚Ehe‘ auf, die als Sakrament gilt*

Die bisherigen Ausführungen legen schon nahe, dass für die katholische Familiensemantik weniger das von W. H. Riehl geprägte Bild des Generationen überdauernden ‚ganzen Hauses‘ leitend war, übrigens auch nicht das Modell der Stamm-Familien, das lange Zeit den französischen Sozialkatholizismus als

Drei-Generationen-Verband orientiert hatte (vgl. Schultheis 1988: 122), sondern das Bild der bürgerlichen Gattenfamilie. Typisch für die präferierte Gattenfamilie ist, dass sie „mit der Eheschließung beginnt, mit der Geburt von Kindern sich zur eigentlichen Familie ausweitet und, sobald die Kinder herangewachsen sind, wieder ‚ausläuft‘“ (Schmitz 1964: 242). Die monogame und zugleich heterosexuelle Gattenehe wird – mehr oder weniger explizit – gegen die Polygamie gesetzt, die als heidnischer degenerativer Gegenhorizont aufgebaut werden kann (vgl. Stöckl 1886: 1220), aber auch in der frühaufklärerischen Naturrechtslehre (Thomasius) eine Aufwertung erlebte. Anders als im lutherischen und reformierten Protestantismus gilt die die Gattenfamilie begründende Ehe als Sakrament, womit „die Naturordnung der Ehe durch die Einfügung in die übernatürliche Ordnung eine besondere Heiligung erfährt“ (Gröber 1937: 142), gewissermaßen durch ein zweites Band geschlossen wird. Damit ist sie nicht einfach mehr nur Vertrag, obwohl ihr ein Vertrag als Begründungsakt vorausgeht (vgl. Schwab 2004: 280 f.). Die oben genannte theozentrische Verankerung der Familie wird kirchlicherseits zusätzlich bestätigt und gesteigert. Indem im „Christenthum [sic!] die Ehe zum Sakramente“ erhoben worden sei, habe es „mit der Ehe zugleich auch die Familie auf den Boden der Religion gestellt, und dadurch hat es der Familie nicht bloß die religiöse Weihe gegeben“, sondern es habe „auch deren Freiheit und Selbstständigkeit gesichert“ (Stöckl 1886: 1222). Gemeint ist natürlich nicht die Liberalität und Autonomie der Ehe und der Familie in der Kirche, sondern gegenüber dem Staat, insbesondere in Gestalt des sich entdifferenzierenden, auch familiale Leistungen aufsaugenden Sozialstaats, der katholischerseits gerade nicht als ‚Wohlfahrtsstaat‘ oder gar als ‚Versorgungsstaat‘ apostrophiert wird. Das Sakrament der Ehe gewinnt damit eine doppelte Funktion: Es dient der hierokratischen Hegemonialisierung der Familie durch die Kirche und damit zugleich als theopolitischer Schutzpanzer gegenüber dem Staat: „Die Ehe zwischen Getauften ist ein Sakrament und fällt ihrem eigentlichen Kern nach überhaupt nicht unter die Jurisdiktion des Staates“, ist noch 1954 zu lesen (Häring 1954: 130). Das die Ehe- und Familien-Natur und ihre Übernatur potenzierende Ehe-Sakrament wird zu einem zentralen Argument im zunächst liberalistisch anmutenden Antietatismus der katholischen Sozialesemantik. Der ist freilich nicht liberalistisch, sondern ekklesiastisch. Ihm geht es um die Freiheit der Kirche, nicht von der Kirche. Das Ehe-Sakrament fungiert als kircheninternes und externes Steuerungsmittel im Kampf um die Verteilung der Verfügung über die Definition und Kontrolle des Sozialguts der Ehe bzw. der Familie. Allfälligen Aneignungsansprüchen des Staates, aber auch konkurrierender Weltanschauungen wie des Sozialismus, des Liberalismus – später auch des Nationalsozialismus – wird durch den expliziten Schutz- und Verfügungsanspruch der Kirche über die Familie eine Absage erteilt. „Der Staat“, so heißt es beispielsweise – und man beachte die einschlägige Verteilungssemantik – „ist nun nicht mehr in der Lage, die Freiheit der

ehelichen Vereinigung zu unterbinden, noch kann er die Kinder als Staatseigentum betrachten und deren Erziehung für sich confiscieren; er muss sie der Familie belassen“ (und – wie es weiter heißt – „das Recht derselben auf deren Erziehung anerkennen“) (Stöckl 1886: 1222). Akzeptiere der Staat die Freiheitsrechte der Familie nicht, dann müssten „die Rechte der Familie ihm gegenüber auf’s Entschiedenste vertheidigt werden“ (ebd.) – und damit freilich auch – was nicht mehr gesagt wird – die beanspruchten Rechte der Kirche auf die Familie. Noch 1954 erinnerte Bernhard Häring (Häring 1954: 129 f.) an das Trauma des Kulturkampfes, der die bleibende Einführung der obligatorischen Ziviltrauung gebracht habe, womit zum Teil das erreicht worden sei, „was die Männer des Kulturkampfes beabsichtigten, die Verweltlichung von Ehe und Familie“.

In diesem Zusammenhang ist auch das Scheidungstabu zu sehen, das fester Bestandteil der katholischen Familiensemantik ist. Jedoch wird es nicht allein mit der Sakramentalität der Ehe begründet, sondern mit einem spezifisch christlichen Verständnis von Ehe (vgl. hierzu auch Hoffmann 1994: 95–117). Hier nur so viel: Unter das Scheidungstabu sollten sich nicht nur katholische Eheleute stellen, es sollte als verbindliche Norm nicht nur für alle Christ(inn)en gelten, sondern auch für die Konfessionslosen in der Bevölkerung. Der Staat habe deshalb „nicht das Recht, gültige Ehen dem Bande nach zu scheiden. Er kann nur die Trennung von Tisch und Bett (unter Ausschluss einer Wiederverheiratung zu Lebzeiten des getrennt lebenden Gatten) in Bezug auf die bürgerlichen Wirkungen ordnen. ‚Was Gott verbunden hat, soll der Menschen nicht trennen‘ (Mt 19,6). Der christliche Staat“, so Bernhard Häring weiter, „d. h. ein Staat, dessen Bürger im großen und ganzen noch christlich sind und denken, muss jede Ehescheidung ablehnen und jeder eheähnlichen Verbindung Geschiedener die Ehrenrechte einer wahren Ehe versagen [...] auch bezüglich der nichtsakramentalen gültigen Ehe (von Ungetauften) hat der Staat nicht die Macht der Scheidung in einem rechtlich und sittlich gültigen Sinn“. So sei „vom christlichen und naturrechtlichen Standpunkt aus unbedingt zu verlangen, dass der Staat jeweils das Menschenmögliche tut, um die ‚bürgerliche Wiederverheiratung‘ Geschiedener, deren Gatte noch lebt, unmöglich zu machen oder doch wenigstens sehr zu erschweren, wenn er es nicht ganz verhindern kann“ (Häring 1954: 130 f.; vgl. Mörsdorf 1953: 335).

Dass die Familie deshalb auf einem Eheverständnis aufbaut, deren geschlechtliche Partnerschaft durch konfessionelle Homogamie charakterisiert ist, legt sich dann nahe:

## Mosaikstein 4:

*„Familie“ baut auf „Ehe“ auf, deren Partner katholisch sein sollen*

Seit dem 19. Jahrhundert, in der Zwischenkriegszeit (Enzyklika „Casta connubii“ von 1930) und nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Katholikinnen und Katholiken von kirchenoffizieller Seite immer wieder vor konfessioneller Mischehe gewarnt, drohten doch in diesem Fall der Kirche erhebliche Kontrollverluste über Familie und Ehe gewissermaßen von ‚unten‘: „Mischehen sind wegen der Gefahr des Abfalles vom Glauben streng verboten“, so schreibt lapidar Joseph Noll (Noll 1927: 92) im Handbuch für „Das katholische Pfarramt“. Da die Kirche „den unbedingten Anspruch“ erhebt, „das Wesen der Ehe selbst mit allen Voraussetzungen und Folgen der Übernatur im Auftrage Gottes zu bestimmen“, werde sie von der Sorge angetrieben, „dass nicht nur die ethische Naturordnung restlos erfüllt wird, sondern dass überdies der sakramentale Charakter sich auswirkt. Aus diesem Grunde legt sie so großen Wert darauf, die religiös gemischte Ehe zu erschweren, weil dadurch die Erreichung übernatürlicher Ziele und vielfach auch die Erfüllung der natürlichen Ethik gefährdet“ werde (Gröber 1937: 143). Tatsächlich zeigt die rückblickende Erfahrung mit den seit den 1950er Jahren ‚zunehmenden Mischehen‘, dass deren ‚Personal‘ sich immer „weniger an den Geboten der Kirche, als an individuellen Bedürfnissen“ (Fleckenstein 2008: 542) orientiert. Ob in Deutschland durch die wachsenden Anteile von konfessionsverschiedenen Ehen derzeit ein „überkonfessionell-christliches Milieu“ im Entstehen ist, wie Hans Joas (Joas 2008: 23) etwas euphemistisch behauptet, oder nicht: erkennbar bricht die soziale Grundlage für die Aufrechterhaltung eines konfessionellen Profils sowohl der Ehen und Familien als auch der Kirchen weg. Pastoralstrategisch gesehen, sind Mischehen Störvariablen für das Programm einer Verkirklichung und katholischen Rechristianisierung von der Familie aus.

Pastoralkulturell sollte die sakralisierende Familiensemantik im Kult der Hl. Familie zum Ausdruck kommen, der Papst Benedikt XV. 1921 ein gleichnamiges Fest weihte (Fleckenstein 2008: 536), sowie in der Aufwertung der Familie zur „Kleinkirche“, zur „ecclesiola in ecclesia“, in der „Vater und Mutter [...] das hauspriesterliche Amt“ verwalten (Gröber 1937: 144). „Du, christliche Mutter, bist Laienpriesterin in einem ganz bevorzugten Sinne. Dich hat Gott in das Heiligtum der Familie, in die ‚Hauskirche‘, hineingestellt [...]“, so beginnt ein Hausbuch der „religiösen Mutterschule“ (Schumacher-Köhl 1949: 12). Das so genannte hauspriesterliche Amt war damit sogar Frauen zugänglich, aber diese mussten eben wie die Männer katholische Konfessionszugehörigkeit haben. Synonyme Begriffe sind „Hauskirche“ (Fleckenstein 2008: 536) oder „Kultgemeinschaft“, wovon Gustav Ermecke (Ermecke 1964: 232) noch in den 1960er Jahren sprach. Als „Kirche im Kleinen“ gibt sie das ekklesiastische Leit-

bild auch nach dem Zweiten Weltkrieg in der katholischen Familiensemantik ab. Eine entsprechende Sakralmöblierung mit Kreuz, Bibel, Heiligenbildern, frommen Sprüchen und Weihwassergefäß sollte zur rituellen „Grundausrüstung jeder Wohnung“ (Fleckenstein 2008: 534) gehören und zusammen mit einer bestimmten – bereits von Papst Leo XIII. angeregten – „Gebetsfrömmigkeit“ (ebd.) die handlungspraktische Basis katholischer Familienidentität ausmachen. Umgekehrt lässt sich bis heute die semantische Familialisierung der Kirche beobachten, wenn etwa von „der Kirche selbst als einer Familie gesprochen wird“ (Deus caritas est 25b) – eine Formulierung, die mehrmals auch im Brief der deutschen Bischöfe „Berufen zur Caritas“ (Die deutschen Bischöfe 2009) Verwendung findet. Im Zuge dieser ‚Spiritualisierung‘ und ‚Verkirchlichung‘ der Familie fand die sakralisierende Familiensemantik gesellschaftspolitisch ihren strukturellen Niederschlag z.B. im Aufbau und Wachstum eines dichten kirchenzentrierten Netzwerks nicht-staatlicher ehe- und familienbezogener Dienstleistungseinrichtungen (vgl. für 1915 Werthmann 1958: 261 ff.); und sie konnte gegenüber den Kirchenmitgliedern zum Postulat eines Kontakt-Codes führen, nicht die staatlichen oder konkurrierenden ‚freien Träger‘, sondern die katholischen Träger einschlägiger Serviceeinrichtungen aufzusuchen und damit innerhalb der katholischen Sub- oder Parallelgesellschaft zu verbleiben, ohne Gefahr zu laufen, sich mit anderen Familiensemantiken zu kontaminieren. In Fragen der Familienunterstützung ist „für die Christen [...] die Kirche zuerst zuständig“, formulierte deshalb noch Mitte der 1950er Jahre Bernhard Häring (Häring 1954: 128). Bis heute hält die römisch-katholische Kirche in Deutschland einschließlich der verbandlichen Caritas eine sehr differenziert aufgefächerte Infrastruktur mit unterschiedlichen Leistungen für Familien vor, wenn auch nicht allein für solche Familien, die sich auf das katholische Familienleitbild verpflichten, zumal Befragungen sogar im ländlichen süddeutschen Raum ergeben haben, dass junge Katholikinnen und Katholiken auch alternative Familienformen mehrheitlich billigen (vgl. Sagel/Kühn 2012).

Im Prozess des Aufbaus katholischer Kleinkinderbewahranstalten kam denn auch den Ordensfrauen eine multifunktionale Bedeutung zu (vgl. Manderscheid 1989: 85). Als dezidiert katholisch lizenzierte ‚Jungfrauen‘ irritierten sie nicht den Kult der Hl. Familie, stabilisierten die spiritualisierte, d. h. auch antietatistische katholische Familiennorm und tabuisierten das katholische Milieu im Blick auf die Familien, zumal sie als „geistige Mütter“ (ebd.) die leiblichen Mütter nur vorübergehend ersetzen konnten, ohne ihnen Konkurrenz zu machen. Der katholische Diskurs räumte ja immerhin ein, dass für die Kinder solcher Mütter, die „mit der Noth des Lebens zu kämpfen haben und dem Verdienste nachgehen müssen“, eine „die Familie ersetzende Anstalt nothwendig“ sei. Diese war „aber nicht der Kindergarten, wo eine confessionslose oder aufgeklärte ‚Tante‘ des Geldes wegen die Kleinen abrichtet, sondern die christliche Bewahranstalt, wo die Ordensschwester um der Liebe Christi willen mit himmlischer

Geduld die Kinder behütet, pflegt, zum Spielen und zu leichten Fertigkeiten anleitet, im Gebete und in den Anfangsgründen der Religion unterweist, mit einem Worte, christlich erzieht“ (Knecht 1891: 471). Die Sicherung nicht-staatlicher ‚privater‘ Kinderbewerhanstalten war 1920 das „wesentlichste Ergebnis“ für ihre inzwischen verbandlich überlokal organisierten katholischen Vertreter in der „Reichsschulkonferenz“, das sich ja auch im „Reichsjugendwohlfahrtsgesetz“ von 1922 niederschlug (Manderscheid 1989: 93 ff.). Die konfessionell homogene Familie sollte in einem konsequent katholisch konfessionalisierten ‚Kindergarten‘ ihre Entsprechung finden, der damit auch „einen gewichtigen Beitrag zum Auf- und Ausbau der sondergesellschaftlichen Formierung der Katholiken“ (a.a.O.: 101) leistete. Katholische Kleinkinderbewerhanstalten, die seit 1890er Jahren einen Gründungsboom erlebten, prekär mitfinanziert durch zumeist kommunale Haushalte (vgl. Wasmuth 2010: 137), gibt es in Deutschland ca. 2700, so heißt es in einem Handbuch über „Das katholische Pfarramt“: „Sie sind zumeist Eigentum von Kirchengemeinden oder Schwesterngenossenschaften, von deren Mitgliedern sie fast überall geleitet werden. Nur in wenigen Fällen sind sie von Frauenvereinen oder Privatpersonen errichtet“ (Noll 1927: 223). Die Verkirchlichung der verlängerten katholischen Familien in Gestalt katholischer ‚Kindergärten‘ fand nicht zuletzt auch darin ihren Ausdruck, dass in ihrer Trägerschaft der Anteil der Pfarreien zwischen 1915 und 1939 von 24 Prozent auf 63 Prozent wuchs: „Die ehemals freie christliche Privatwohltätigkeit wird somit zur kirchlichen, pfarrlich getragenen, Wohltätigkeit“ (Manderscheid 1989: 101). Die Familie wird damit auch strukturell der pastoralen Kirchenstruktur angekoppelt und diese ‚Pfarrfamilie‘ zum sozialen Schonraum der Familie. So bahnte sich schon in den 1920er Jahren ein „Grundprinzip“ an, „dass jede Pfarrei auch ihren Kindergarten haben soll. Der Kindergarten wird also tendenziell zur Grundausrüstung der Pfarrei und zwar in der Form, dass die Pfarrei auch Träger ist. Der Pfarrer als unterstes Glied der Kirchenhierarchie wird zum obersten Pädagogen in der Pfarrei“ (a.a.O.: 102).

### Mosaikstein 5:

*‚Familie‘ baut auf ‚Ehe‘ auf und hat ein festes Rollengefüge*

Da die Familie wie der Staat „im eigentlichen Sinne eine Gesellschaft“ sei, wie es in RN (10) heißt, regiere „selbständige Gewalt in ihr, nämlich die väterliche“. Der für die katholische Familiensemantik typische Patriarchalismus kommt nicht erst – und nicht zuletzt – in diesem normativen Text zum Ausdruck. Er ist ein bleibender, wenn auch später verhaltener klingender Orgelton der katholischen Familiensemantik – zumindest bis in die jüngeren Texte der päpstlichen Verkündigung hinein. Der „Hausvater“ wird als „das natürliche Haupt der Fa-

miliengemeinschaft“ konzipiert, kraft „der natürlichen Ordnung“ ist er „Träger der Familienautorität“ (Stöckl 1886: 1225). Freilich komme ihm das Recht über Leben und Tod der Familienmitglieder – so nicht nur der antike Gegenhorizont (vgl. Schwab 2004: 279f) – nicht zu, zumal das Recht zur absoluten Gewalt auch der Obrigkeit begrenzt sei (Stöckl 1886: 1226).

Mann und Frau, die sich nach dem katholischen Eherechtsverständnis von 1917 „gegenseitig ein lebenslanges und ausschließliches Recht auf den Körper des anderen zur Vornahme zeugungsoffener Akte übertragen“ (Lüdecke 2010: 122), stehen in einem hierarchischen Geschlechterverhältnis. Die Frau wird dem Mann „untergeordnet“ (Stöckl 1886: 1225) und dabei als „Gefährtin“ oder „Gehülfin des Mannes“ konzipiert (a.a.O.: 1222). Ähnlich formuliert noch Häring, wenn er auch daran zu zweifeln beginnt, „ob eine staatliche Stützung der bisherigen gesellschaftlichen Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau seine Autorität im Schoße der Familie stärken oder diskreditieren würde, was mir wahrscheinlicher dünkt“ (Häring 1954: 82 f.). In der Mutterrolle wird die Frau „mit dem Nimbus eines übernatürlichen Glanzes“ umgeben, da die Mutterschaft (durch das Sakrament der Ehe) „geheiligt“ (Stöckl 1886: 1222) und keine delegierte Autorität des Vaters sei (a.a.O.: 1225), dem dennoch die „letzte Entscheidung“ in der Familie verbleibt. Aber „Mitsprache“ in Familienangelegenheiten wird der Frau eingeräumt (ebd.); beiden Elternteilen auch das gemeinsame „Züchtigungsrecht“ (a.a.O.: 1226). Mit den weiblichen Familienrollen des Mädchens, der verheirateten Frau und erst Recht der Mutter wird die normative Erwartung verbunden, nicht – wie in Frankreich oder England üblich geworden – „in den Fabriken arbeiten [zu] sollen“ (Ketteler 1869: 92). Eine – so Ketteler wörtlich – „Unnatur“ sei es, „dass die Männer, statt zu arbeiten, die Kinder pflegten, und die Weiber, statt die Kinder zu pflegen, in den Fabriken arbeiteten“ und dort auch noch „die Keime der Unsittlichkeit und Frechheit“ einfingen (a.a.O.: 93). Noch weit bis ins 20. Jahrhundert hinein wird neben der Verurteilung der Empfängnisverhütung (Lüdecke 2008: 359 ff.), der Sicherung des Fruchtbarkeitsvorsprungs gegenüber Protestanten und der positiven Bewertung des Kinderreichtums (vgl. Häring 1954: 64 ff., 196 ff.) – Katholikinnen haben heute noch die „Tendenz zur Familienerweiterung auf dritte und vierte Kinder“ (Weick 2015: 6) – die Eindämmung der Müttererwerbstätigkeit als Inbegriff katholischer Familienpolitik verstanden (vgl. Rölli-Alkemper 2000: 520 ff.). „Alle Bestrebungen, der verheirateten Frau noch breitere Wege ins Erwerbsleben zu erschließen, statt durch grundlegende Sozial- und Wirtschaftsreformen ihre endgültige Rückkehr zum häuslichen Herd vorzubereiten, müssen grundsätzlich als Irrweg bezeichnet werden“, so Paul Jostock (Jostock 1954: 340) in einer ansonsten nüchternen Analyse der „Wandlungen im soziologischen Bild der deutschen Familie“. Es sei „sehr bedenklich“, so kommentiert Klaus Mörsdorf den Entwurf eines neuen Familienrechts, wenn man darin „das Recht und die Pflicht der Frau zur Leitung des Hauswesens und [...] auch

ihre Pflicht zu Arbeiten im Hauswesen nicht mehr ausdrücklich festlegen, dagegen aber die Freiheit zu jeglicher Erwerbsarbeit der Frau, soweit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist, als leitenden Grundsatz verkünden will“ (Mörsdorf 1953: 335). Auf die „Liebe zum stillen häuslichen Wirken“ sind die Mädchen vorzubereiten, und es wäre im Blick auf die „turnerischen Veranstaltungen“ in der Schule „tief zu bedauern, wenn die Körperübungen beim weiblichen Geschlecht in solchem Umfange gepflegt würden“, dass dadurch diese Liebe vermindert werden würde (Noll 1927: 120). Von den Kindern wird gegenüber den Eltern die „Pflicht der Pietät“, von den unselbständigen Nachkommen wird Gehorsam verlangt, wenn er „nicht gegen Gottes Gebot verstößt“ (Stöckl 1886: 1226). Der Patriarchalismus der katholischen Familiensemantik wird also in gewisser Weise bereits im 19. Jahrhundert temperiert konzipiert. Trotz dieses Liebespatriarchalismus bleibt bis weit in das 20. Jahrhundert hinein für das katholische Verständnis „als wesentlicher Grundzug der Familienverfassung bestehen, dass die Familie eine ungleiche Gemeinschaft und hierarchisch gegliedert ist. Einheit und Ordnung der Familie werden gesichert durch eine doppelte Hierarchie: die Autorität der Eltern über die Kinder und die Vorrangstellung des Vaters. Beide Hierarchien beruhen auf dem Naturrecht“ (Mörsdorf 1953: 330). Den hartnäckigen Kampf um den Erhalt des Männervorrangs im staatlichen Familienrecht musste die katholische Kirche freilich dann verloren geben (vgl. Rölli-Alkemper 2000: 560 ff.).

Der Patriarchalismus, der die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Gatten, zwischen den Kindern und zwischen Eltern und Kindern anzuleiten habe, soll durch ein „Band der Liebe“ (Stöckl 1886: 1219) gewissermaßen im Maß gehalten, gezügelt, gebremst und ausbalanciert werden. Mit einem Bildwort, dass nämlich die Liebe „Kern“ des Familienlebens sei, wird ebenfalls einer gewissen patriarchalischen Exzessivität vorgebeugt. Die Frau soll eben Gehilfin, aber nicht – wie der antike Gegenhorizont heißt – „die Sklavin“ des Mannes sein (a.a.O.: 1222). Mit den Metaphern von ‚Kern‘ und ‚Band‘ entsteht eher ein ‚kreisförmiges‘ Familienbild. Bei der Liebe zwischen Mann und Frau, so lesen wir in einem einschlägigen Artikel des katholischen „Wetzer und Welte’s Kirchenlexikon“, handele es sich um eine „in der That von Natur aus“ bestehende „Neigung, welche weit über den Geschlechtstrieb hinausgeht“ und der sich „gegenseitig“ ergänzenden Bedürfnisbefriedigung diene, „indem der Mann durch seine männliche Thätigkeit den Bedürfnissen der Frau, und diese durch ihre weibliche Thätigkeit [...] den Bedürfnissen des Mannes entgegen kommt“; wobei diese weibliche Tätigkeit eindeutig als „Thätigkeit im Hause“ lokalisiert wird (a.a.O.: 1219). Das interne Rollengefüge der Gatten ist in der katholischen Semantik also nicht nur vertikal durch Über- und Unterordnung bestimmt, sondern auch horizontal durch das Prinzip der Arbeitsteilung, der Solidarität, der Komplementarität. Dieser „Liebespatriarchalismus“ (vgl. Troeltsch 1923: 67 ff.) orientiere auch das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern und umge-



kehrt, seien doch „Erzeuger und Erzeugte“, wie es im zeitgenössischen Jargon des 19. Jahrhunderts heißt, „schon von Natur aus durch ein gesundes Band der Liebe mit einander verbunden. Die Eltern lieben ihre Kinder und die Kinder ihre Eltern; diese Liebe ist ihnen schon durch die Natur dictiert“, weshalb dann auch der empirisch tatsächlich erlebbare „Haß zwischen Eltern und Kindern allgemein nicht bloß als etwas Unsittliches, sondern geradezu als etwas Wider-natürliches“ erscheine (Stöckl 1886: 1219).

Der metaphorische Ausdruck des ‚Bandes der Liebe‘ steht im katholischen Familiendiskurs nicht nur für ein sachlich und ein sozial dimensioniertes Spezifikum dieser ‚Lebensgemeinschaft‘, sondern auch für ihre spezifisch zeitliche Ausprägung, nämlich eine ‚dauernde‘ zu sein. Die Liebe, „die ein dauerndes Band um sie schlingt“ (a.a.O.: 1220), und sie „als Glieder des Familienkreises in diesem festhält“ (ebd.), habe einerseits eine „Naturbasis“ (ebd.); diese müsse aber andererseits „zur freipersonlichen Liebe sich verklären“ (ebd.), „welche ein Ausfluss des freien, persönlichen Willens ist und das Bewusstsein ganz bestimmter sittlicher Pflichten in sich schließt“ (ebd.). Gerade diese ethische Komponente sei es, „welche die charakteristische Signatur des Familienlebens“ bilde und ihre Glücksbasis ausmache (ebd.). Sie hat wohl auch den katholischen Familiendiskurs mitbestimmt, den familialen Patriarchalismus immer weiter gegenzubalancieren und durch das Prinzip des „partnerschaftlichen Gattenverhältnisses“ – wie es etwa in Höffners „Christlicher Gesellschaftslehre“ heißt – abzulösen. Freilich sieht Höffner realistisch ein, dass dieser Paradigmenwechsel in der katholischen Familiensemantik, wie er sich auch bei Häring (Häring 1954: 86) im Verweis auf die familien- und geschlechtersoziologischen Erkenntnisse Helmut Schelskys (Schelsky 1953: 485) abzeichnet, auch Folge einer neuen Machtbalance zwischen den Geschlechtern sei: „Folge der außerhäuslichen Berufstätigkeit der Mädchen und Frauen, dass sie sich dem Mann gegenüber nicht mehr hilflos und abhängig fühlen“. Was sich hier vollzogen habe „und noch vollzieht“, sei „für die Menschheitsgeschichte bedeutsamer als etwa die Entdeckung der Atomenergie oder die Ausbreitung der Automation“ (Höffner 1983: 86 f.). Bedrohungen der „hierarchischen Struktur von Ehe und Familie“ (Mörsdorf 1953) durch die Verschiebung der innerfamilialen Machtbalance werden auch im Blick auf das Kind gesehen, und zwar in doppelter Weise: Zum einen sinkt der Einfluss der Familie auf den Nachwuchs, „weil starken fremden Einflüssen die Tür geöffnet wird“ und externe Kräfte (staatlicher Schulzwang, Jugendbewegung, Motorisierung, Sport, Massenmedien) seine „Selbständigkeit“, „Selbstkontrolle“ und „Selbstbestimmung“ befördern. Zum anderen habe „man in neuerer Zeit, da das Kind in manchen Kreisen bereits Seltenheitswert erlangte, sogar einen besonderen Kult mit ihm zu treiben begonnen. Den Geltungs- und Freiheitsgelüsten der Kleinen schmeichelt das und es kann dazu führen, dass im Verhältnis zwischen ihnen und den Erwachsenen die natürliche Ordnung gewissermaßen auf den Kopf gestellt wird“ (Jostock 1954: 341).

Auffällig ist freilich, wie die katholischen Bischöfe in Deutschland angesichts erster Überlegungen zum Gleichberechtigungsgesetz Anfang der 1950er Jahre „nach außen ihre politischen Kontakte heiß laufen“ ließen, um die Unterordnung der Frau unter die Anordnungs-kompetenz des Mannes zu verteidigen, wie sie auch im binnenkirchlichen Raum darum bestrebt waren, „die im katholischen Frauenverbandswesen bröckelnde Gefolgschaft für das männliche Entscheidungsrecht“ in Erziehungsfragen und in der Frage der Erwerbstätigkeit der Frau persuasiv mit Verweis auf das Evangelium und die traditionelle Lehre der Kirche massiv einzufordern (Lüdecke 2010: 116 f.; vgl. Rölli-Alkemper 2000: 560 ff.). Erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil fiel bereits bei der Redaktion der Lehre über die Ehe (GS 48–52) der traditionelle explizite Vorrang des Mannes „recht früh heraus“ (Lüdecke 2010: 124). Nach der Ehrechtsreform von 1976 haben „die deutschen Bischöfe [...] ihre Position in der Form der explizit hierarchischen Geschlechterzuordnung nicht mehr wiederholt“ und 1981 sogar erklärt, dass die Wahrheit von der gleichen Würde der Frau „in der Geschichte der Kirche und der Theologie [...] nicht immer vollständig erkannt“, aber gleichwohl „nie völlig verdunkelt worden“ sei (a.a.O.: 117 f.).

Der unter dem Protektorat der Kirche garantierte Vorrang der Familie wird auch im Blick auf die Erziehungsleistung der Eltern, insbesondere der Mütter, betont: Sie sei „ihrer Idee nach und in der Regel auch ihrer Wirksamkeit nach die erste und vorzüglichste Erziehungsanstalt, und sie muss in dieser Stellung durch die weltumfassende Erziehungsanstalt der Kirche befestigt und gefördert werden“ (Pruner 1922: 371). Das Postulat des Vorrangs der Familie unter den natürlichen Erziehungsgemeinschaften, dem auch Papst Pius XI. in einer Enzyklika („Über die christliche Erziehung der Jugend“) vom 31. 12. 1929 Nachdruck zu verschaffen versucht, wird dann zur Legitimationsbasis für die Forderung eines Vorrangs freier Trägerschaft auch und gerade für die ‚Kindergärten‘ vor einer staatlichen: „Nirgends sagt der Papst ein Wort“, so Albert Lenné, Vorsitzender des Zentralverbandes katholischer Kinderhorte und Kleinkinderanstalten Deutschlands, „dass da, wo die Familie der gesellschaftlichen Ergänzung ihrer Kräfte bedarf, dies durch Staat und Gemeinde als Träger dieser Ergänzungseinrichtungen auszuführen sei. Im Gegenteil“ (Lenné 1932: 41). Bereits mitten im Ersten Weltkrieg 1915 hatte Lorenz Werthmann nicht nur die „geheiligte Würde der Mutter und die von Gott gegebene Autorität des Vaters“, sondern auch die „schwere Erziehungsverantwortung, welche die Eltern vor Gott, dem Vaterlande und den Kinderseelen auf sich genommen haben“, angemahnt und dabei „die unmittelbare Unterstützung der elterlichen Erziehungs-tätigkeit durch besondere caritative Anstalten“ wie die ‚Kindergärten‘ zu einem der Ziele „caritativer Tätigkeit zur Erneuerung des Familienlebens“ erklärt (Werthmann 1958: 260 f.). Dabei ging es ihm programmatisch darum, dass diese die Kinder „mit den Eltern und als Helfer der Eltern“ erziehen (a.a.O.: 261). Ein ‚Kindergarten‘ kann sich nur dann ein katholischer nennen, wenn er

sein Verhältnis zur Familie als subsidiär versteht und diese prinzipielle Subsidiarität als Subsidiaritätsprinzip gegenüber dem Staat und allen anderen humanitaristischen und sozialistischen Erziehungsbewegungen, die sich der Jugendwohlfahrt bemächtigen wollen, durch Unterordnung unter die Autorität der Kirche zu behaupten vermag.

### Mosaikstein 6:

#### *„Familie“ ist ein „Masterplan“ für das gesellschaftliche Leben*

Die Bedeutung der Familie kann im katholischen Familiendiskurs dermaßen gesteigert werden, dass sie tatsächlich nicht nur als „Ausgangspunkt aller Sozialbildungen“, sondern auch als ihr „Urschema“, als ihr „axiomatisches Grundideal“ (Troeltsch 1923: 555, 300, 293) gedacht wird, in der organisches und patriarchalisches Denken zusammengehen. Dabei geht es nicht um die Vorstellung, dass sich die Gesellschaft insgesamt nur aus Familien zusammensetzt, auch nicht um das von Morgan, Marx und Engels thematisierte Modell der ‚verwandtschaftsgeordneten Gesellschaft‘ (vgl. Schultheis 1988: 121). Sondern es geht um ein im Sozialkatholizismus „weit verbreitetes Analogiedenken“, welches dazu neigte, Wesensmerkmale der Familie auf andere Ebenen gesellschaftlicher Strukturbildung zu übertragen (vgl. Rölli-Alkemper 2000: 76). Paradigmatisch scheint mir hierfür eine Rede Ferdinand Graf von Galens auf der 36. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands (1889) zu sein, in der er unter großem Beifall ausführte, dass sich ‚die Familie‘ – in diesem Fall die vormoderne Hausgemeinschaft mit verwandten und nicht-verwandten Erwerbstätigen – gewissermaßen immer wieder in die vielfältigsten Sozialbeziehungen hineinkopiere. Von Galen sieht „aus der christlichen Familie [...] die ganze christliche, gesellschaftliche Ordnung hervor[gehen]“ (Galen 1889: 409). Sie wird ihm dann auch zu einer anschaulichen Folie, zu einem Frame oder auch Script, mit der er zum Beispiel zur Bismarckschen Krankenversicherung von 1883 Stellung bezieht, wenn er – zunächst distanzierend, aber dann zustimmend – sagt: „Nun begegnete uns im Krankenkassengesetz zuerst der Zwang. Meine Herren! Für uns Katholiken ist es überhaupt ein schwerer Gedanke, dort Zwang angewandt zu sehen, wo eine moralische Pflicht vorliegt [...]. Wenn wir organisch gegliedert wären, wenn wie gesagt alles aus der Familie hervorginge, wenn die Gemeinden noch Familien wären, wenn die Großindustrie sich christlich entwickelte, so würde sie auch in sich, in jeder Fabrik das Bild einer Familie repräsentieren. Bei solcher Anschauung sind die Krankenkassengesetze moralische Pflicht, gerade so, wie einem Hausvater die moralische Pflicht der Sorge für einen kranken Dienboten auferlegt ist; als Hausgenosse gehört er zur Familie, und der Hausvater muß diese hegen und pflegen. Für eine christliche Auffas-

sung, für ein christliches Gemüt war es schwer, dort äußern Zwang eintreten zu lassen, wo Pflicht Gott und seinen Nebenmenschen gegenüber das bindende ist. Aber“ – und nun kommt die zustimmende Erwägung aus einer ‚vergleichenden‘ Gesellschaftsdiagnose heraus – „auf der anderen Seite, wenn man in die heutige Gesellschaft hineinsieht, wo Gesellschaft neben Gesellschaft steht, nur noch materiell miteinander verbunden, [...], ja, meine Herren, da kann man sich nicht verschließen und sagen: Das geht nicht. Gehen wir nicht zurück auf die christlichen Prinzipien – und wie lange wird es dauern, bis wir die wieder gewinnen? –, dann hat auch eine christliche Regierung das Recht, das zu erreichen durch Zwang, wo das Gewissen nicht ausreicht und nicht ausreichen kann. Also diesen Zwang durch die Krankenkasse, so schwer es einem christlichen Gemüt auch wird, hat das Zentrum akzeptiert (a.a.O.: 411 f.).“ Von Galen verdanken wir auch so etwas wie einen Aphorismus der katholischen Familiensemantik, den er gegen Ende seiner Rede ausgeprägt hat, wenn er bilanziert: „Lebt das Leben nicht wieder aus der Familie heraus, dann sieht es für die Zukunft trübe aus“ (a.a.O.: 416).

Spätestens in den 1950er Jahren wurde mit diesem Familialismus innerhalb des katholischen Familiendiskurses gebrochen und einer differenzierteren Analyse der Gesellschaft Raum gegeben, indem gerade ihre Eigenlogik, ihr ‚Eigenwert und Eigenwesen‘ gegenüber anderen Formen der ‚Gesellschaft‘ herausgearbeitet wurde. „Gesellschaft“, so schreibt etwa Bernhard Häring, „ist aber auch ihrerseits mehr als eine bloße Verlängerung der Familie“ (Häring 1954: 110). Im katholischen Soziallexikon von 1964 betont dann Max Wingen im Rückgriff auf Joseph Höffners Christliche Gesellschaftslehre von 1962 noch einmal, dass es zwar eine „uralte Tradition“ sei, in der Familie den Ursprung aller Vergesellschaftung zu sehen, und dass dies „häufig [...] so verstanden worden“ sei, dass die größeren und umfassenderen Sozialgebilde „in der Familie im Keim gegeben“ seien, „wie der Eichbaum in der Eichel steckt“ (Wingen 1964a: 236). Gegen Wilhelm H. Riehl, den er damit zitiert, sei allerdings herauszuarbeiten, dass „das reichgegliederte Gesellschaftsleben [...] keineswegs ‚en miniature‘ in der Familie enthalten sei“ und weder auf „Entfaltungen der Familie noch Gebilde familienhafter Struktur“ zurückzuführen sei (Höffner 1983: 117). Damit grenzt er sich gegen einen Familialismus ab, der auch im Blick auf Frankreich für typisch für den Sozialkatholizismus gehalten wurde (vgl. Schultheis 1988: 117) und noch 1947 von Gustav Ermecke unter der Bezeichnung ‚Familiarismus‘ propagiert worden war (vgl. Ermecke 1951).

## Mosaikstein 7:

*Das Familienprinzip als Subsidiaritätsprinzip*

Mehrfach wurde bereits darauf hingewiesen, dass die katholische Familiensemantik eng mit der Subsidiaritätssemantik verknüpft wurde, und zwar so dicht, dass sich die umgekehrte Vermutung nahelegt, dass das Subsidiaritätsprinzip aus dem Postulat des absoluten Vorrangs der Familie erwächst, ja gewissermaßen sein Abstractum darstellt. So wird dieser Zusammenhang dadurch bestätigt, dass die Familie, welche RN 9 als „so klein“ charakterisiert, in der Begründung des Subsidiaritätsprinzips, „was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen“ (QA 79) zu stärken und zu schützen intendiert, immer mitgemeint ist. Dieser Zusammenhang legt sich auch dadurch nahe, dass in den grundlegenden Darstellungen der katholischen Soziallehre in den 1950er und 1960er Jahren – etwa im normativ entworfenen „Aufbau der Gemeinschaftsordnung“ Eberhard Weltys (Welty 1953) – ‚Ehe und Familie‘ an erster Stelle vor der ‚berufständischen Ordnung‘, dem Staat und der Völkergemeinschaft behandelt wurden. Welty (Welty 1946: 108 ff.) hat die Familie nicht nur als im Ursprung Gottes verankerte natürliche, sondern „natürlichste aller Gemeinschaften“ bezeichnet, der somit ein „Vorrecht gegenüber allen anderen Gemeinschaften“ gebühre und der Ausgangspunkt aller wirklichen Sozialreform zu sein habe (vgl. Rölly-Alkemper 2000: 72ff.). Höchst eindrucksvoll wird der hier behauptete Zusammenhang in den folgenden Ausführungen von Paul Jostock (1895–1965) – ab 1953 Präsident des Statistischen Landesamts Baden-Württemberg – dargelegt, wenn er – im typisch katholischen Antietatismus – gleichsam in einem Atemzug Familie und Subsidiarität zur Sprache bringt: „Für die soziologische Situation und Funktion der Familie hängt vieles davon ab, ob der Staatstotalismus, in den wir bereits so tief verstrickt sind, gebrochen werden kann; ob es also gelingt, die Gestaltung des sozialen Lebens wieder mehr und mehr aus den Händen des Staates in die der Gesellschaft zu übertragen. Je mehr Aufgaben der zentralistisch-bürokratische Staat an sich zieht, um so vollständiger wird die Familie ausgeschaltet und entmündigt. Wo aber gesellschaftliche Kräfte selbstverantwortlich und im Geiste der Solidarität wirksam werden, erhält die Familie vielfältige Chancen einer zum mindesten indirekten Mitwirkung. Die fundamentale Frage der Wiederbelebung einer echten Gesellschaft und einer föderalistischen Durchbildung des gesamten sozialen Lebens nach dem Prinzip der Subsidiarität wird also weitgehend darüber entscheiden, ob die Familie der Zukunft eine lebenskräftige Zelle oder nur ein welches Glied am Volkskörper sein wird“ (Jostock 1954: 344 f.). Obwohl auch Joseph Höffner die Familie als „die für die menschliche Gesellschaft wichtigste Erziehungs- und Bildungsgemeinschaft“ bezeichnete und in seiner „Christlichen Gesellschaftslehre“ von 1962 den Teil über das „Ordnungsgefüge der Gesellschaft“ mit dem

Kapitel über Ehe und Familie beginnen lässt, grenzt er sich, wie gesehen, – übrigens auch mit anderen katholischen Sozialethikern – gegen den katholischen Familiarismus ab. Im Zuge dieses internen Richtungsstreits im katholischen Familiendiskurs schwenkt die familialistische Semantik im katholischen Gesellschaftsdiskurs – fortwirkend durch die normativen Strukturvorgaben von QA veranlasst – letztlich ein in einen katholischen Subsidiarismus (vom Familiarismus zum Subsidiarismus). Der Familiarismus wurde gewissermaßen im Subsidiarismus, das Familienprinzip im Subsidiaritätsprinzip integriert, ohne damit die fundamentale Bedeutung ‚der Familie‘ und ihren Vorrang aus dem Blick zu verlieren oder gar zu negieren.

Auch der Diskurs über die Etablierung des ‚Kindergartens‘ folgt der familiaristischen Logik des Subsidiaritätsprinzips bzw. der subsidiaristischen Logik des Familiarismus: So war der ‚Kindergarten‘ gesellschaftspolitisch „aufgrund des ideologischen Primats der Familie [...] als Zwangseinrichtung nicht durchsetzbar“ (Wasmuth 2010: 232), woran auch und gerade die Konfessionskirchen ihren Anteil hatten. Auch haben die interkonfessionellen Gemeinsamkeiten, den ‚Kindergarten‘ zugunsten der Familie als Behelfseinrichtung auf die Ränge zu verweisen, ihn zu ‚subsidiieren‘, in Deutschland bis heute verhindert, ihn strukturell ins staatliche Bildungssystem einzugliedern und sein Personal zu akademisieren bzw. stärker zu professionalisieren. Bereits im „Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt“ (1922) wurde die öffentliche Trägerschaft von ‚Kindergärten‘ gegenüber den nicht-staatlichen, insbesondere den konfessionellen Trägern als nachgeordnet definiert. Mit dem Reichsjugendwohlfahrtsgesetz wurde zugleich die „Unterstützungs- und Ergänzungsbedürftigkeit der Familie als Daueraufgabe“ (Manderscheid 1989: 98) festgeschrieben. Damit waren die materiellen und immateriellen Interessen der konfessionellen Träger gewahrt, und ihre Befürchtungen, „es würde zu einer Verstaatlichung und Kommunalisierung der öffentlichen Kleinkindererziehung kommen, wurden nicht bestätigt“ (Wasmuth 2010: 235). Die katholischerseits vertretene ‚Notbehelfsthese‘ konnte auf diesem gesellschaftspolitischen Hintergrund zugunsten von (religions)pädagogischen Zielsetzungen aufgegeben werden, ohne die konzeptionelle Priorisierung der Familie zu gefährden.

Freilich sind auch die katholischen Familien seit den 1950er Jahren und 1960er Jahren weitgehend autonom geworden und haben ihrerseits das Klientelverhältnis mit der Kirche aufgekündigt und daraus ein Dienstleistungsverhältnis gemacht (vgl. Ebertz 1988). Deshalb generiert die Kirche in der sich entfaltenden ‚Organisationsgesellschaft‘ eine andere soziale Basis ihrer Umweltsicherung im sich weiter entfaltenden deutschen Wohlfahrtsstaat. So wurde das Subsidiaritätsprinzip in seiner katholischerseits betriebenen sozialrechtlichen Fassung immer weniger auf die – pastoral nicht mehr steuerbaren – Familien bezogen, sondern auf die kirchlich kontrollierbaren katholischen Verbände, insbesondere die Jugend- und Caritasverbände. Diese politische Verschiebung

des Anwendungsfalls des Subsidiaritätsprinzips im deutschen Wohlfahrtsstaat vermochte nicht nur im ‚Sozialkatholizismus‘ anderer Länder Irritationen und Überraschungen auszulösen.

## Literatur

- BERGER, PETER / LUCKMANN, THOMAS (1974): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 4. Aufl. Frankfurt/M.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (2009): Berufen zur Caritas, Bonn.
- CARITASVERBAND FÜR DIE STADT DÜSSELDORF E.V. (Hg.) (2004): 100 Jahre Caritasverband für die Stadt Düsseldorf. Die Geschichte der Caritas in Düsseldorf von den Anfängen bis zur Gegenwart, Köln/Weimar/Wien.
- CREW, DAVID (1992): ‚Eine Elternschaft zu Dritt‘ – staatliche Eltern? Jugendwohlfahrt und Kontrolle der Familie in der Weimarer Republik 1919–1933, in: Lüdtkke, Alf (Hg.): ‚Sicherheit‘ und ‚Wohlfahrt‘. Polizei, Gesellschaft und Herrschaft im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M., 267–294.
- EBERTZ, MICHAEL (1988): Heilige Familie? Die Herausbildung einer anderen Familienreligiosität, in: Deutsches Jugendinstitut (Hg.): Wie geht’s der Familie?, München, 403–414.
- ERMECKE, GUSTAV (1951): Art. Familiarismus, in: Sacher, Hermann / Nell-Breuning, Oswald von (Hg.): Wörterbuch der Politik, H. V., Freiburg i. Br., 71–78.
- ERMECKE, GUSTAV (1964): Art. Familie, in: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Wien/München, 231–234.
- FLECKENSTEIN, GISELA (2008): Ehe und Familie, in: Gatz, Erwin (Hg.): Laien in der Kirche, Freiburg i. Br./Basel/Wien, 521–558.
- FREIE VEREINIGUNG KATHOLISCHER SOZIALPOLITIKER (1885/2003): Nr. 65. 1885 Juli 9. Germania Nr. 152. Versammlung katholischer Sozialpolitiker, in: Henning, Hansjoachim / Tennstedt, Florian (Hg.) (2003): Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1867 bis 1914, 2. Abteilung, Bd. 1, Mainz, 271–275.
- GABRIEL, KARL / REUTER, HANS RICHARD (2016): Art. Subsidiarität ethisch, in: Evangelisches Soziallexikon, 9. Aufl. Stuttgart.
- GALEN, FERDINAND GRAF VON (1889): Über Grundlagen christlicher Ethik, in: Henning, Hansjoachim / Tennstedt, Florian (Hg.) (2003): Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1867 bis 1914, 2. Abteilung, Bd. 1, Mainz, 406–416.
- GRÖBER, KONRAD (1937): Handwörterbuch der religiösen Gegenwartsfragen, Freiburg i. Br.
- HÄRING, BERNHARD (1954): Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt (Wort und Antwort, Bd. 10), Salzburg.
- HEIMBUCHER, MAX (1911): Die Bibliothek des Priesters, mit praktischen Winken für deren Anlage und Erweiterung, Regensburg.
- HELM, MARIA (1926): Art. Familienfürsorge, in: Staatslexikon, Bd. 1, 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1798–1801.
- HEYER, FRIEDRICH (1926): Art. Ehe und Eherecht, in: Staatslexikon, Bd. 1, 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1539–1553.
- HÖFFNER, KARDINAL JOSEPH (1983): Christliche Gesellschaftslehre. Studienausgabe, 4. Aufl. Kevelaer.

- HOFFMANN, PAUL (1994): Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart.
- JOAS, HANS (2007): Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M., 9–43.
- JOAS, HANS (2008): Die Zukunft des Christentums. Sozialwissenschaftliche Prognosen – Konsequenzen für die Bildungsarbeit, in: Zur Debatte 4, 22–24.
- JOSTOCK, PAUL (1954): Wandlungen im soziologischen Bild der deutschen Familie, in: Stimmen der Zeit 79, 334–345.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER (1973): Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER (2000): Zum Konzept der Familienpolitik, in: Jans, Bernhard / Habisch, André / Stutzer, Erich (Hg.): Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale. Max Wingen zum 70. Geburtstag, Graftschaft, 39–48.
- KELLER, FRANZ (1925): Caritaswissenschaft, Freiburg i. Br.
- KETTELER, WILHELM EMMANUEL FREIHERR VON (1869): Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit, in: Henning, Hansjoachim / Tennstedt, Florian (Hg.) (2006): Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1867 bis 1914, 1. Abteilung, Bd. 8, Mainz, 83–95.
- KÖHLER, AUGUST (1868): Der Kindergarten in seinem Wesen dargestellt. 28 Fragen für Freunde und Gegner desselben, Weimar.
- KÖHLER, AUGUST (1871): Die Praxis des Kindergartens: theoretisch-praktische Anleitung zum Gebrauche der Fröbel'schen Erziehungs- und Bildungsmittel in Haus, Kindergarten und Schule, Weimar.
- KÖHLER, AUGUST (1873): Die neue Erziehung. Grundzüge der pädagogischen Ideen Fröbels und deren Anwendung in Familie, Kindergarten und Schule, Weimar.
- KOPPERS, WILHELM (1926): Art. Familie (entwicklungsgeschichtlich), in: Staatslexikon, Bd. 1, 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1789–1798.
- KNECHT, FRIEDRICH JUSTUS (1891): Art. Kindergarten, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 7, Freiburg i. Br. 462–471.
- LENNÉ, ALBERT (1932): Papstworte als Richtlinien zur Frage ‚Familie und außerhäusliche Kinderfürsorge‘, in: Kinderheim 15, 33–41.
- LÜDECKE, NORBERT (2008): Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Meier, Dominikus M. u. a. (Hg.): Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute, Essen, 357–412.
- LÜDECKE, NORBERT (2010): Die Ehe im Plane Gottes und seiner Kirche. Geschlechterverhältnis, Ehe und Ekklesiologie in kanonistischer Sicht, in: Heining, Bernhard (Hg.): Ehe als Ernstfall der Geschlechterdifferenz. Herausforderung für Frau und Mann in kulturellen Symbolsystemen, Berlin, 115–137.
- MANDERSCHIED, HEJO (1989): Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Frage nach dem katholischen Profil, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- MÖRSBACH, KLAUS (1953): Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in: Stimmen der Zeit 78, 322–336.
- MOUFANG, CHRISTOPH (1871): Die soziale Frage, in: Henning, Hansjoachim / Tennstedt, Florian (Hg.) (2006): Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1867 bis 1914, 1. Abteilung, Bd. 8, Mainz, 159–169.



- MUCKERMANN, HERMANN (1926): Art. Familie (biologisch u. ethisch), in: Staatslexikon, Bd. 1, 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1781–1788.
- NOLL, JOSEPH (1927): Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis. Für die praktische Seelsorge unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben. 2. Aufl. Wiesbaden.
- PESTALOZZI-FRÖBEL-VERBAND (Hg.) (1998): Die Geschichte des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes. Ein Beitrag zur Kleinkind- und Sozialpädagogik in Deutschland, Freiburg i. Br.
- PRUNER, JOHANNES E. (1922): Lehrbuch der Pastoraltheologie, Bd. 2, 3. Aufl. Paderborn.
- RÖLLI-ALKEMPER, LUKAS (2000): Familie im Wiederaufbau. Katholizismus und bürgerliches Familienideal in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1965, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- RÖLLI-ALKEMPER, LUKAS (2000a): Max Wingen – ein Berufsleben an der Nahtstelle von Wissenschaft und Praxis der Familienpolitik, in: Jans, Bernhard / Habisch, André / Stutzer, Erich (Hg.): Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale. Max Wingen zum 70. Geburtstag, Graftschaft, 19–38.
- SAGEL, IRINA / KÜHN, MARION (2012): Die Einstellung junger Katholikinnen und Katholiken zu Ehe und Familie, in: Familien-Prisma, 8–11.
- SCHELSKY, HELMUT (1953): Emanzipation – auf Kosten der Frau. Eine Bestandsaufnahme der Familie in Westdeutschland, in: Wort und Wahrheit 8, 485–492.
- SCHUEER, ANGELIKA (2012): Breite Zustimmung für das europäische Modell eines starken Sozialstaats. Ergebnisse aus dem Wohlfahrtsmodul des European Social Survey 2008, in: Informationsdienst Soziale Indikatoren 47, Januar, 12–15.
- SCHMITZ, HANS (1964): Art. Familienpolitik, in: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck / Wien / München, 241–244.
- SCHORLEMER-ALST, BURGHARD (1885/2003): Nr. 66. 1885 August 31. Rede des Reichstagsabgeordneten Dr. Burghard Freiherr von Schorlemer-Alst auf der 32. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, in: Henning, Hansjoachim / Tennstedt, Florian (Hg.) (2003): Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1867 bis 1914, 2. Abteilung, Bd. 1, Mainz, 275–278.
- SCHULTHEIS, FRANZ (1988): Sozialgeschichte der französischen Familienpolitik, Frankfurt/M./New York.
- SCHUMACHER-KÖHL, MINNA (1949): Die religiöse Mutterschule. Ein Hausbuch, 4. Aufl. Kevelaer.
- SCHWAB, DIETER (2004): Art. Familie, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Studienausgabe, Stuttgart, 253–301.
- STÖCKL, ALBERT (1886): Art. Familie, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1217–1227.
- TROELTSCH, ERNST (1923): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Aufl. Tübingen.
- WASMUTH, HELGE (2010): Kindertageseinrichtungen als Bildungseinrichtungen. Zur Bedeutung von Bildung und Erziehung in der Geschichte der öffentlichen Kleinkindererziehung in Deutschland bis 1945, Dissertation an der Universität Tübingen.
- WERTHMANN, LORENZ (1958): Reden und Schriften. Ausgewählt und herausgegeben von Karl Borgmann, Freiburg i. Br.
- WEBER, MAX (1972): Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. Tübingen.

- WEICK, STEFAN (2015): Katholikinnen verweilen länger im Elternhaus. Verlaufsanalysen zur Familienbiografie in Deutschland, in: Informationsdienst soziale Indikatoren 54, 1–6.
- WELTY, EBERHARD (1946): Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im Deutschen Lebensraum, Köln.
- WELTY, EBERHARD (1953): Herders Sozialkatechismus. Bd. 2: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung, Freiburg i. Br.
- WINGEN, MAX (1964): Familienpolitik. Ziele, Wege, Wirkungen, Paderborn.
- WINGEN, MAX (1964a): Art. Familie, soziologisch gesehen, in: Katholisches Soziallexikon, Innsbruck/Wien/München, 234–236.
- WINGEN, MAX (1986): Art. Familienpolitik, in: Staatslexikon, Bd. 2, 7. Aufl. Freiburg i. Br./Basel/Wien, 533–544.