

Sabine Plonz

Ehe oder Familie als „Beruf“? Zur Re-Konstruktion der Geschlechterbeziehungen in der evangelischen Familiensemantik des deutschen Wohlfahrtsstaates

Familienpolitik und die diskursive Praxis darüber sind stark mit der Geschlechterpolitik verwoben. Zum einen, weil es *in* der konkreten Lebensgemeinschaft Familie immer um die Gestaltung von Geschlechterverhältnissen geht, zum anderen, weil Familienpolitik auf die gesellschaftliche Arbeitsteilung einwirkt und damit die Handlungsfähigkeit beider Geschlechter im privaten und im öffentlichen Raum mitbestimmt. Das Bewusstsein dafür fehlt bislang in der evangelischen Sozialethik. Ihre thematische Verengung auf Fragen der Sozial- und Wirtschaftsordnung sowie auf die Erwerbsarbeit, ihre hermeneutische und analytische Androzentrizität, verbunden mit dem weitgehenden Ausschluss von Frauen aus dem theologischen Diskurs und kirchlich-ethischen Positionierungen erklären den Widerspruch, der zwischen der rhetorischen Hochschätzung von Familie und ihrer weitgehenden Vernachlässigung als einem sozialpolitischen Thema besteht. Dennoch ist der protestantische Diskurs über Ehe und Familie im bürgerlichen Zeitalter des 19. und 20. Jahrhunderts hochwirksam gewesen, denn er hat die Geschlechterverhältnisse kontinuierlich normativ kommentiert. Rechtsethische Stellungnahmen und theologische Aussagen sind als Reflex *und* Konstituierung sozialer Wirklichkeit zu begreifen. Um dies zu veranschaulichen, werden im Folgenden die evangelische Familiensemantik im Kontext des deutschen Wohlfahrtsstaats anhand vier exemplarischer Phasen (Ausbildung des protestantisch-patriarchalischen Paradigmas im 19. Jahrhundert, dessen Restauration Mitte des 20. und seine schrittweise Überwindung in den siebziger und Post-Wende-Jahren) beleuchtet und deren für die Geschlechterforschung relevante Leitmotive herausgearbeitet.¹ Ziel eines

1 Zum ausgewerteten Quellenmix gehören u.a. alle Auflagen wichtiger evangelischer Enzyklopädien, das *Kirchliche Jahrbuch* der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD); Denkschriften und Erklärungen der EKD sowie der Vereinigten Ev.-Lutherischen Kirchen (VELKD) als Referenzpunkte innerkirchlicher Orientierung und zivilgesellschaftlicher Kommunikation (einschließlich einiger Ausarbeitungen des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR), Entwürfe zur theologischen Ethik, die *Zeit-*

weiteren Forschungsprojektes ist, ihre Interaktion mit dem Wandel von Arbeitsgesellschaft und Wohlfahrtsregime genauer zu bestimmen und damit Grundlagen für die Reflexion der Geschlechterverhältnisse in der evangelischen Sozialethik zu schaffen, welche bislang weitestgehend fehlt.²

1 Die Konstruktion des Berufs der Mutter und das protestantisch-patriarchale Ehemodell im 19. Jahrhundert

Die ersten familienpolitischen Maßnahmen im Deutschland des 19. Jahrhunderts dienten dem Mutterschutz (vgl. Gerhard 2003). Dieser Begriff ist mehrdeutig. Zum einen kann er als staatliche Vorsorge für die Sicherstellung von Reproduktion und Regeneration der Gesellschaft verstanden werden. Das bevölkerungspolitische Motiv ist aufgrund seines instrumentellen Charakters und besonders der Erfahrungen der NS-Zeit umstritten. Angesichts der Folgen der Industrialisierung für Gesundheit und Reproduktionsfähigkeit, des Massensterbens im ersten Weltkrieg und seiner Folgen in der Weimarer Republik ist es jedoch relevant. Zum anderen ist der Terminus „Mutterschutz“ normativ, indem er hilft, die Frau als Mutter zu konstruieren. Mit dem Mutterschutz wird für erwerbsarbeitende Frauen ein Sonderrecht etabliert. Gestützt auf Karin Hausens (1976) Untersuchungen zur „Polarisierung der Geschlechtscharaktere“ mit der Ausbildung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in Erwerbs- und Familienbezügen, vertritt Ute Gerhard (2003, 269) für die Ausbildung des deutschen Wohlfahrtsmodells in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die These: „Der geschlechtsspezifische Arbeitsschutz war faktisch ein Arbeitsverbot und diente zugleich als Schutz *vor* Frauenarbeit.“ Diese Maßnahme trage entscheidend zur Herauslösung von Frauen aus der erwerbsbezogenen Sozialpolitik und zu ihrem künftigen Verwiesen-Sein an die subsidiär gedachte Familienpolitik bei. Frauen fallen im Zuge der Entfaltung des Wohlfahrtsstaates trotz ihrer ökonomischen und sozialen Leistungen tendenziell der Fürsorge anheim (vgl. Gerhard 2003).

Die sozialpolitischen Maßnahmen des frühen Wohlfahrtsstaates stehen in einem weiteren geschlechterpolitischen Kontext, den man mit Birgit Pfau-

schrift für Evangelische Ethik (ZEE), Veröffentlichungen des Fachverbandes Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen e.V. (eaf).

- 2 Dieser kurze Werkstattbericht stellt Zwischenergebnisse einer größeren Untersuchung vor. Sie entsteht im Rahmen des Projektes „Religiöse Tiefengrammatik des Wohlfahrtsstaates“ von katholischen und evangelischen Sozialethikern (Exzellenzcluster Religion und Politik an der WWU Münster).

Effinger (2000) als historisch besonderes Geschlechterarrangement bezeichnen kann, wozu als kulturell wirksame Faktoren auch religiöse Legitimationen gehören. Frauen wurden vom vollen Subjektstatus ausgeschlossen, indem ihnen Wahlrecht, politische Betätigung und akademische Ausbildung mit Argumentationsketten verweigert wurden, die ihre (kulturelle) Unterlegenheit behaupteten. Auch innerhalb der Arbeiterschaft entstand bald darauf ein Bewusstsein von Geschlechterkonkurrenz am Arbeitsmarkt, das sich in sozial- und tarifpolitischen Forderungen nach deren Begrenzung niederschlug. Dieses geschah durch die Definition eines „weiblichen Arbeitsvermögens“ (vgl. Beck-Gernsheim 1976), die Trennung von Berufstätigkeiten anhand des Geschlechterkriteriums und die Etablierung entsprechender Tarifordnungen (vgl. Hausen 1993). Es entwickelte sich ein klassenübergreifender, „wissenschaftlich“ untermauerter Konsens, die außerhäusliche Erwerbstätigkeit von Frauen sei ein zu überwindendes Übel. Die Definition von Frauen als Mütter und Ehefrauen wurde daher ein probates Mittel für ihre Exklusion, mit Langzeitfolgen bis in die Gegenwart.

Eine Schlüsselrolle für die Legitimierung der herrschenden Verhältnisse spielte der (theologisch aufgeladene) Sittlichkeitsdiskurs des Bürgertums. „Ehe, Beruf und Staat sind sittliche Größen; und sind sie sittlich, so sind sie von Gott gewollt; denn das Sittliche ist das Gottgewollte.“ (Lemme 1897, 654) Als irdischer Garant der Sittlichkeit fungierte die bürgerlich-patriarchalisch verstandene Ehe.

Die rechtsphilosophischen Auffassungen des preußischen Juristen und Ministers Friedrich C. Savigny über das „Wesen der Ehe“ werden bis weit in das 20. Jahrhundert normativ. Er schreibt ihr eine Doppelnatur als eine dem staatlichen Recht und dem Individuum übergeordnete „Institution“ und als ein „sittliches Verhältnis“ zu (Savigny 1844). Es schließt die persönliche Herrschaft des Mannes über die Frau ein und verweist sie auf die private häusliche Sphäre. Ehe- und Familienrecht kodifizieren dieses Herrschaftsverhältnis (vgl. Gerhard 1981). Bereits der Philosoph J.G. Fichte hatte dazu befunden:

„[Der Patriarch] ist ihr natürlicher Repräsentant im Staate, und in der ganzen Gesellschaft. Dies ist ihr Verhältnis zur Gesellschaft, ihr öffentliches Verhältnis. Ihre Rechte unmittelbar durch sich selbst auszuüben, kann ihr gar nicht einfallen.“ (zit. nach Schröder 1979, 100, Anmerkung von H. Schröder)

„Er, der alles, was im Menschen ist, sich selbst gestehen kann, sonach die ganze Fülle der Menschheit in sich selbst findet, überschaut das ganze Verhältnis, wie das Weib selbst es nie überschauen kann.“ (zit. nach Schröder 1979, 108)

Solchermaßen vom Vorrang des Mannes überzeugt, reagierten die tonangebenden Kreise in Öffentlichkeit und Obrigkeit auf weibliche Emanzipationsbestrebungen mit Motiven, die noch 100 Jahre später verwendet werden. In diesem Kontext

entfalteten sich evangelische Diskurse und Praxis. Theologische Lexika handelten umfangreich über Eherechtsfragen und damit indirekt über Geschlechterbeziehungen, während das Stichwort „Familie“ und damit verbundene (sozial-)politische Gestaltungsfragen weitgehend fehlten. Die Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage konkretisierte sich am ehesten noch in der Sozialversicherungsdiskussion, die in letzter Zeit als protestantisches Erbe reklamiert wird (vgl. Bedford-Strohm u.a. 2010). Vorrangig aber äußert sich Theologie auf der Ebene eines metaphysisch begründeten „Berufsethos“, das auf die Geschlechterverhältnisse übertragen wird:

„Da der Beruf des Weibes sich naturhaft bestimmt, hat es eine Berufswahl im eigentlichen Sinne nicht, und die modernen Bestrebungen, in Bezug auf diese das Weib dem Manne gleichzustellen, sind, soweit sie den physischen und psychischen Unterschied der Geschlechter negieren, naturwidrig und wirken, insofern sie der göttlichen Schöpfungsordnung widersprechen, moralisch zersetzend und auflösend.“ (Lemme 1897, 656)

In der Praxis setzte evangelische Wohltätigkeitsarbeit Familien- und Geschlechterkonzeptionen um. Theodor und Friederike Fliedner bauten ab 1836 die bis heute bedeutende Kaiserswerther Mutterhausdiakonie auf, welche soziale Missstände beheben und Frauen aus dem Bürgertum ein Berufsfeld eröffnen sollte – wobei letzteres nur eingeschränkt gelang, denn es traten vor allem Frauen aus den unteren Schichten in die diakonischen Gemeinschaften ein (vgl. Schmidt 1998). Für den Begründer der „Inneren Mission“ Johann Hinrich Wichern (1979) war soziale Anomie eine Folge der Entchristlichung des Volkes und des familienzerstörenden moralischen Verfalls. Die Familie der Armen sollte durch Anpassung an die christliche Moral (des Kleinbürgertums) zu einem besseren Leben geführt werden; sein Familienideal wiederum war ihm Vorbild für die Organisation konkreter Hilfe. Er schuf in den „Rettungshäusern“ für gefährdete, vorwiegend männliche Jugendliche familienähnliche Verhältnisse mit patriarchalischer Ordnung und Arbeitsteilung:

„Auch ein derartiges Ganzes ...wird dennoch in sich den Charakter einer *Familie* zu bewahren haben und, wie die Tatsache beweist, bewahren können, jedoch wird sie nur als eine ‘patriarchalische Familie’ gefaßt werden können ... Der häusliche ökonomische Mittelpunkt dieses Ganzes,... wo die Sorge und Mühe, die stille, leitende, aus helfende, nichts versäumende Fürsorge für alle und für jedes Hausglied waltet, ist die *Hausmutter*.“ (Wichern 1979, 230 [Hervorhebungen im Original])

Auch die kirchliche Frauenbewegung bewegte sich auf der Linie des bürgerlichen Patriarchalismus (vgl. Kaufmann 1988): Sie übernahm die Konstruktion der (deutschen) Frau als Mutter, indem sie die Forderung nach Anerkennung mit

dem Insistieren auf ihrer Geschlechterdifferenz verknüpfte. Die evangelische Frauenbewegung bestand auf der „weiblichen Identität“, die sich in ihrer Rolle als Familien-Mutter und als eingeschränkt Erwerbstätige mit einem spezifisch „weiblichen Arbeitsvermögen“ konkretisiert. Auf dem seit 1895 tagenden *Evangelisch Sozialen Kongress* wurden sowohl sozialkonservative und national-liberale Reformansätze als auch die praktisch-ethische Mentalität der protestantischen bürgerlichen Eliten artikuliert. Vereinzelt waren Frauen beteiligt. Größen des Sozialen Protestantismus wie Adolf Stoecker, Friedrich Naumann und Adolf Harnack diskutierten mit ihnen über Erwerbstätigkeit und Rechte von Frauen. Dabei diente ihnen die Kategorie Geschlecht zur Abgrenzung männlicher und weiblicher Sphären in Familie, Erwerb und Gesellschaft.

„Was lehrt nun die sittliche Ordnung der Natur über die Arbeitsteilung von Mann und Frau? Die Natur sagt: Mann und Weib sind differenziert, um zu verschiedenen – gleichwertigen – aber andersartigen Aufgaben geschickt zu sein. Jeder dieser Schöpfungen liegt eine göttliche Idee zugrunde, das ewige Endziel ist das gleiche, der irdische Zweck ist ein verschiedener“ (Gnauck-Kühne, zit. nach Schneider-Ludorff 1995, 383)

Der prominente Prediger und Kirchenpolitiker Adolf Stoecker (1835-1909) formulierte trotz der Meinungsvielfalt über ehren- oder hauptamtliche Arbeit von Frauen einen evangelischen Konsens: „Die Frau ist die Hüterin und Priesterin des Familienlebens. Ist sie verheiratet, so hat sie den größten Beruf.“ (Stoecker, zit. nach Schneider-Ludorff, 1995, 385). Der Theologe und Sozialethiker Reinhold Seeberg (1859-1935) und spätere Vorsitzende des „Centralausschusses der Inneren Mission“ (Vorläufer der heutigen Diakonie), kann zusammenfassend als Zeuge für das Konzept der bürgerlichen Frau zwischen „Mütterlichkeit als Beruf“ (Christoph Sachse) und dem Beruf der Mutter angeführt werden. Er würdigt die von Frauen geleistete „Liebestätigkeit“ und ihre zunehmende öffentliche Präsenz (Seeberg 1904, 353ff.). Sodann diskutiert er die schrittweise Erweiterung weiblicher Rechte auf Bildung, Erwerb und sogar das Stimmrecht. Die Grenze zieht er dort, wo das Heraustreten der Frau aus dem Haus in Konflikt zu ihrer „natürlichen Rolle“ als Mutter und Ehefrau zu geraten droht. „Das ergibt sich aus sehr einfachen Erwägungen, vor allem aus der Ehe nach ihrer physischen wie geistigen Seite betrachtet, sodann aus der geschichtlichen Stellung der Frau, die so alt ist als die Menschheit und daher auf ein Naturgesetz weist.“ (Seeberg 1904, 368)

Seine Sorge, die Emanzipation könne zu einer „gewissen Geringschätzung der verheirateten Frau“ führen, wird von vielen in Kirche und Öffentlichkeit bis weit ins 20. Jahrhundert geteilt. Evangelische Ethik urteilte seinerzeit in

letzter Instanz nicht aufgrund biblischer, theologischer oder menschenrechtlicher Erwägungen, sondern auf der Basis des bürgerlich-patriarchalischen Ehevertrages mit festgelegten Geschlechterrollen, des nationalen Interesses und einer vermeintlichen „natürlichen Ordnung“.

2 Zur semantischen Restauration der Ehe als Institution (Ordnung) in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts

„Gleichberechtigung der Geschlechter – Fortschritt oder Not?“ Diese Frage stellte sich der in der evangelischen Kirche engagierte Staatsanwalt Hans A. Dombois anlässlich der Diskussion über die rechtlichen Folgen von Artikel 3 Grundgesetz in den fünfziger Jahren (1955b), an denen sich die Kirche intensiv beteiligte.³ Sie standen in Spannung zu Art. 6 der Verfassung und den mit ihm verbundenen normativen Ideen über Ehe und Familie, was Dombois veranlasst, beide Artikel „im Sinne eines Kompromisses zwischen dem allgemeinen Prinzip der Gleichheit und der grundsätzlichen Eigenständigkeit und historischen Besonderheit der Ehe und Familie“ auszulegen. (Dombois 1955a, 142). Die „Not“, zu der sich Ehrechtskommission und leitende kirchliche Instanzen während der Gesetzgebungsverfahren mehrfach äußerten, entstand durch diese Reformvorhaben:

- Väterlicher Stichtentscheid in Erziehungsstreitfällen (1959 für verfassungswidrig erklärt)
- Namensrecht der Eheleute (Wahlfreiheit oder Vorrang des Namens des Mannes?)
- Kindschaftsrecht (rechtliche und finanzielle Behandlung unehelicher Kinder)
- Scheidungsrecht (Scheidungsantrag bzw. Widerspruchsrecht)
- Recht auf Erwerbstätigkeit von Frauen
- Organisation der Kinderbetreuung.

Programmatisch schrieb der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in einer Stellungnahme an die Bundesregierung:

„Sie [die Kirche] wird zum einen darauf achten müssen, daß nicht etwa durch Änderungen des Ehe- und Familienrechts der Raum für eine christliche Eheführung durch staatliches Gesetz eingeengt werde; sie wird zum anderen darum besorgt sein müssen, daß das *Wesensgefüge der Ehe* überhaupt, in dem sie eine *bewahrende Ordnung Gottes* erkennt, nicht etwa durch veränderte Rechtsetzung gefährdet werde. Gerade darauf wird um so mehr zu achten sein, als in ethischer und soziologischer Hinsicht ein

3 Die Debatte mündete in das Gleichberechtigungsgesetz von 1958, das viele Lebensbereiche neu regelte. Doch auch danach bestand der Vorrang der häuslichen Verpflichtungen von Frauen vor ihrer möglichen Erwerbstätigkeit fort.

weitgehender Auflösungsprozeß von Ehe und Familie bereits seit längerer Zeit im Gange ist.“ (1955, 9 [Anmerkungen und Hervorhebungen S.P.]

Zur Einordnung der von evangelischen „Laien“ (in der Regel profilierte Juristen) und Theologen vorgetragenen Ideen ist die zeitgeschichtliche Frontstellung zu berücksichtigen, die implizit und explizit ständig mitdiskutiert wurde: Einerseits setzte man sich ab von der NS-Zeit, durch welche staatliche Autoritätsansprüche diskreditiert waren. Die Familie wurde, trotz oder wegen ihrer Instrumentalisierung durch die Rassenpolitik, als Keim des besseren Neuen zu einem Interessenschwerpunkt, ja teils zu einem Politik- und Demokratie-Ersatz – und das angesichts der durch Krieg und Vertreibung angerichteten Zerstörungen von Familien.⁴ Andererseits bot sich durch die deutsche Zweistaatlichkeit die DDR mit ihrer Ehe- und Familienpolitik im Kontext ihres verallgemeinerten Lohnarbeitsmodells als Gegenentwurf für die Gestaltung der Geschlechterbeziehungen an. Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Semantik besser, mit der über Gleichberechtigungsgebot und Familienfragen gehandelt wird: „Patriarchalismus“ und „Genossenschaft“ seien abzulehnen, ebenso wie eine „formale Gleichberechtigung“, die für die Integration von Frauen in die Erwerbsarbeit „instrumentalisiert“ werde (Rat der EKD zit. nach Dombois 1955, 62).⁵

Im Ringen um den väterlichen Stichtentscheid bei Erziehungskonflikten, der quantitativ gesehen eine Nebenrolle auf der familienpolitischen Bühne hätte einnehmen müssen, wurden scharfe Geschütze aufgeföhren, mit denen – wie im 19. Jahrhundert – der Ehe als „Institution“ enorme Bedeutung verliehen wurde. So argumentierte der Verfassungsjurist Ulrich Scheuner, die Ehe habe eine „Institutsgarantie“ als „Lebensordnung“ des Volkes; es gehe um die Gewährleistung einer „Grundordnung des nationalen Lebens“ (1955, 52). Unter Rückgriff auf

4 In dieser historischen Konstellation gewannen die Kirchen an öffentlichem Gewicht. Sie machten ihre Kompetenzen in Familienfragen geltend, wobei die katholische durch ihre Verquickung mit der CDU-Politik vermutlich den direkteren Einfluss ausübte. Hinsichtlich der Ehe- und Familienrechtsfragen argumentierten Vertreter beider Konfessionen häufig analog, etwa mit schöpfungstheologischen Begründungen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die seinerzeit im Luthertum, aber auch vom katholischen Familienminister Wuermeling vertreten wurden (Walter, 1993).

5 Die Kirche in der DDR bewegte sich schrittweise auf ihre eigene gesellschaftliche Umgebung zu; der „Entwurf eines Familiengesetzbuches der Deutschen Demokratischen Republik“ (1954) und das spätere Gesetz (1965) werden im westdeutschen *Kirchlichen Jahrbuch* in der Rubrik „Sowjetische Besatzungszone“ dokumentiert und kommentiert. Eine für die ostdeutschen evangelischen Kirchen wichtige Zeitschrift war das nach 1989 in anderen Blättern aufgegangene *Zeichen der Zeit*.

die idealistische Rechtsphilosophie unterstreichen die Kirchenmänner kontinuierlich den „Unverfügbarkeitscharakter“ der Institution, die dem Willen der Einzelnen, ja der demokratischen Verfassung entzogen sei und nicht „liberalistisch“ oder „individualistisch“ interpretiert werden dürfe. Folglich bezog man zur Namensrechtsfrage gegen die individuelle Selbstbestimmung Stellung und sah in ihrer möglichen Freigabe eine unzulässige Infragestellung von Ehe und Geschlechterordnung heraufziehen:

„Die Namensgebung ist nicht eine Frage bloßer technischer Ordnung oder nur ein Ausdruck gleichberechtigter Rechtsansprüche der beiden Ehegatten. Sie ist vielmehr ein untrennbar mit der ganzen Einrichtung der Familie herkömmlich verbundener *öffentlich-rechtlicher Status*, dessen Umgestaltung im Sinn der vollen Freiheit der Namenswahl für beide Eltern und Kinder die *überzeitliche Einheit* der Familie auflösen würde. Eine solche Namensregelung wäre daher verfassungswidrig.“ (Scheuner 1955, 37 [Hervorhebungen S.P.])

Mit der institutionellen Semantik konnten Kirchenvertreter ihr Interesse an der patriarchalischen Ehe soziologisch formulieren und es theologisch sowohl in der Tradition der lutherischen Lehre über „Schöpfungsordnungen“ verankern als auch in die eher reformierte, bundestheologische und heilsgeschichtliche Linie stellen. Beides implizierte einen verantwortungsethisch begründeten Öffentlichkeitsanspruch. Dabei wurde das Ehe-Verständnis der Autoren geradezu leitend für ihren generellen Begriff von Institutionen. Dieses verlieh evangelischer Ethik einen paternalistischen und staatsfixierten Charakter und hinderte sie daran, mit anderen demokratischen Kräften oder sozialen Bewegungen zu kooperieren. Familie als soziale, politische oder kulturelle Größe war gegenüber der Ehe sekundär und wurde sozialetisch vernachlässigt.

Obwohl die Akteure den historischen Wandel von Ehe- und Geschlechterbeziehungen nicht leugneten, legten sie Wert darauf, dass Gleichberechtigung die Ungleichbehandlung der Geschlechter zuließ. Denn sie sei nach ihrem „inneren Maß und ihrer inneren Ordnung“ zu begreifen, nicht „formal“, sondern unter Achtung der je spezifischen „Würde“ bzw. des „Amtes“ von Mann und Frau (Rat der EKD 1955, 14), ihres jeweiligen „Berufes“ als Mutter oder Vater (Scheuner 1955, 48ff.). Dieses aristotelisch inspirierte Gerechtigkeitskonzept war verknüpft mit einer Geschlechterdifferenztheorie, die wiederum sozio-ökonomische Relevanz hatte. Denn die Ungleichbehandlung sollte in der Anerkennung und Bewertung von häuslicher Familienarbeit gegenüber der Erwerbsarbeit Früchte tragen. Die EKD (1955, 25) beharrte gegenüber dem Gesetzgeber darauf, dass es keine Austauschbarkeit von Erwerbs- und Haushaltsarbeit (für Frauen) oder gar eine (gesellschaftlich sanktionierte) Minderbewertung der Hausarbeit geben

dürfe. In weiteren Stellungnahmen, teilweise in Auseinandersetzung mit dem DDR-Recht, wurde der Vorrang der häuslichen Erziehung unterstrichen und die Normalität der weiblichen Nichterwerbstätigkeit hervorgehoben. Der Staat müsse Raum lassen für die Arbeit der Frau im Haus. „Darin liegt ein wesentlicher Teil der Würde der Frau“ (EKD 1955, 69; vgl. das *Kirchliche Jahrbuch* dieser Epoche). Damit unterstützte der rechtlich, theologisch und ethisch argumentierende Ehe- bzw. Familiendiskurs der evangelischen Kirche das westdeutsche Wohlfahrtsstaatsmodell, das auf den lohnarbeitenden „starken Ernährer“ (Ostner 1995) zentriert war. Sie votierte für ein Geschlechterarrangement, innerhalb dessen der auf Arbeitsteilung und Sozialpolitik gestützte gesellschaftliche Vorrang des Mannes ideologisch und theologisch legitimiert war.

3 Zwischen De-Konstruktion von Ehe/Familie und ihrer semantischen Sicherung als Leitbild (1969 – 1979)

Die Dekade 1969 bis 1979 war in der Bundesrepublik familienpolitisch geprägt von zwei Schwerpunkten: einerseits familienrechtlichen Reformen (aber auch Kontroverse über den § 218 StGB), welche Forderungen der Frauenbewegung aus dem 19. Jahrhundert und Vorgaben des Gleichstellungsgesetzes aufgriffen, die mit der zweiten Frauenbewegung wieder auf der politischen Tagesordnung standen; andererseits von den Veränderungen des Lohnarbeitssektors und der beginnenden Erosion des wohlfahrtsstaatlichen „Ernährer-Modells“ der Nachkriegszeit. Kirchliche Öffentlichkeitsarbeit und Theologie reagierten im Modus von Bewahrung und Abwehr auf diese Veränderungen. Die „Institution“ Ehe sollte nicht de-, sondern *re*-konstruiert werden.

Aus den zeitgenössischen Quellen zur Familienrechtsreform lassen sich Anfragen und mögliche Bruchstellen für das evangelische Eheverständnis benennen:

- Setzt der Gesetzgeber implizit die lebenslängliche oder eine auflösbare Ehe voraus (Kritik der „Fristautomatik“ in Scheidungsverfahren)?
- Hat die Ehe im öffentlichen Bewusstsein eine Monopolstellung oder wird sie als Lebensform relativiert (Kritik des Zerrüttungsprinzips)?
- Welche Legitimität hat Erwerbstätigkeit von Frauen/Müttern und welche Form die soziale Sicherung (Kritik des Unterhaltsrechts und öffentlicher Kinderbetreuung)?

Die kirchlichen Gremien standen der Einführung des Zerrüttungs- anstelle des Schuldprinzips nun positiv gegenüber. Semantisch waren sie bemüht, ihr Ehe-Ideal auch über die aktuelle Reform hinaus zu sichern. Die Ehe-Kommission der EKD verlangte 1970, dass der Staat die Ehe weiterhin schützt und bestand

auf einem Scheidungsrecht, das den Eheleuten „volle Verantwortung“ zuweist (Ehekommission 1993, 53ff.). Die „Verantwortung“ der Partner korrespondiere mit dem göttlichen „Stiftungscharakter“ der Ehe. Diese und ähnliche Stellungnahmen greifen wieder auf das Motiv der überzeitlichen und überstaatlichen „sittlichen Ordnung“ zurück, für das die Ehepartner individualethisch in die Pflicht genommen werden. Die evangelische Ethik arbeitet weiter mit der soziologisch unscharfen Institutionen-Theorie und interpretiert sie schöpfungstheologisch bzw. christologisch-heilsgeschichtlich. In Verbindung mit der Auffassung, dass Kirche verpflichtet sei, den Staat auf seine von Gott gesetzten Grenzen hinzuweisen, konnten einige Akteure sogar die demokratische Ordnung relativieren, wenn Reformen ihren Überzeugungen (in als solchen kaum je explizit gemachten Geschlechterfragen) zuwider liefen. Eine öffentliche Kontroverse löste dann die Stellungnahme der Bischöfe Hermann Dietzfelbinger (ev.-luth.)/Julius Döpfner (röm.-kath.) über *Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung* aus. Sie trugen restriktive Vorstellungen zum Scheidungsrecht gegen eine „Störung des gesellschaftlichen Friedens“ vor, drohten die Anerkennung der standesamtlichen Trauung aufzukündigen und kritisierten die „Bevorzugung erwerbstätiger Frauen“ gegenüber den „anderen“ (1973, 116ff.).⁶

Auf der anderen Seite nähern sich einzelne evangelische Autoren der (sozialwissenschaftlich analysierbaren) Realität an. Sie erkennen, dass Ehepartner ihrer Beziehung individuell Sinn verleihen – und entsprechend für den Konfliktfall rechtliche Anpassungen nötig sind. Dieter Eichhorn schätzt in der *Zeitschrift für Evangelische Ethik* den Niederschlag dieser Entwicklung im Entwurf zur Scheidungsreform positiv ein: „Die Ehe wird zum Ort der Freiheit personaler Lust und Liebe der Partner. Sie wird geradezu als die äußere Form einer naturhaften *personalen* Beziehung verstanden.“ (1971, 343 [Hervorhebungen S.P.]). Der Sozialethiker Theodor Strohm favorisiert ein „interaktionelles Ehe-Modell“ (1971, 326). Der Theologe Helmut Begemann hatte dem Partnerschaftsgedanken als Grundlage einer Familienethik – zunächst ohne erkennbares Echo – bereits 1960 in einer soziologisch-theologischen Untersuchung vorgearbeitet, allerdings in der charakteristischen Aufrechterhaltung des Institutionen-Ansatzes und der bestehenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung (1966).

Zeitgleich mit diesen Reformbestrebungen wurden das westdeutsche Wohlfahrtsstaatsmodell und die etablierte Arbeitsteilung brüchig. Der Anteil berufs-

6 Zu § 218 StGB führen die Bischöfe u.a. aus, dass es um Tötung werdenden Lebens gehe, über das auch die Mutter nicht verfüge, da „die Leibesfrucht nicht als Teil ihres Körpers, sondern als ein ihr anvertrautes Leben zu betrachten ist“ (ebd., 125).

tätiger Frauen wuchs und die Forderungen nach Gleichberechtigung richteten sich auch auf diesen Bereich (vgl. bereits die „Denkschrift über Teilzeitarbeit“ der EKD im Jahr 1965). Die sozialpolitische Dimension der Familienpolitik gewinnt an Gewicht. Auch kirchliche Gremien begannen die Diskussion über Familienlastenausgleich und Erziehungsgeld (vgl. Bischofskonferenz der VELKD 1979). Doch dominant blieb ihr Interesse an der innerfamiliären Arbeitsteilung und der Aufrechterhaltung des Privat-Familiären als weiblicher Existenzweise. Vor diesem Hintergrund klingen Forderungen nach familienfreundlicher Politik durch Verbesserung des „Ansehens der Mütter“ apologetisch. Sie werden u.a. demographisch begründet, man wähnt sich nicht nur in einer Krise der Ehe, sondern auch in einer „sterbende[n] Gesellschaft“ (Bischofskonferenz der VELKD 1979, 17). In einer Stellungnahme der lutherischen Bischofskonferenz heißt es, durch verlängerten Mutterschutz, Erziehungsgeld, Anrechnung von Erziehung auf die Altersrente und die Schaffung von Teilzeitarbeitsmöglichkeiten sollte verhindert werden, dass Mütter „gezwungen sind, durch volle Berufstätigkeit wieder auf den Arbeitsmarkt zu drängen“ (1979, 14f.; vgl. parallele Voten der EKD). Vorschläge zur verbesserten Kinderbetreuung als Voraussetzung der Erwerbstätigkeit beider Geschlechter machen die Bischöfe nicht, obwohl seinerzeit über ein Modellprojekt „Tagesbetreuung“ der Familienministerin diskutiert wurde.

Im Vergleich zu den vorher betrachteten Phasen ist diese Dekade geprägt von Vergewisserungsversuchen über das theologisch legitimierte patriarchalische Ehe-Ideal angesichts der anstehenden gesellschaftlichen Neudefinition der Geschlechterverhältnisse. Der Sozialethiker Theodor Strohm prognostiziert, dass es künftig stärker um die Ehe als „Lebensform“ gehen werde (1971, 321ff.).

4 Die Neu-Konstruktion von Familie als Lebensform im Kontext von Pluralisierung und Privatisierung (1989-2009)

Bevor die Ablösung des ordnungstheologischen Ehe-Paradigmas durch das weniger kantige „Leitbild“ Familie ganz vollzogen ist, kommt es zu „epochalen Veränderungen“ (so der Titel des *Kirchlichen Jahrbuchs* für das Jahr 1989). Aufgrund der Vereinigung beider deutscher Staaten musste wieder über die Verfassung und somit über Inhalte und Verhältnis von Artikel 3 und 6 diskutiert werden. Fragen nach Frauenbild und -interessen brachen auf, konkretisiert an der Akzeptanz und Förderung weiblicher Erwerbstätigkeit, einer eigenständigen sozialen Sicherung, der praktischen Vereinbarkeit von Beruf und Kindererziehung, der Aufteilung der Familienarbeit, des Scheidungsrechts und der Schwangerschaftsunterbrechung. Familienpolitische Themen wurden nicht abschließend geklärt, aber wohl stärker

in der gesellschaftlichen Wahrnehmung verankert. Auch die internationalen Debatten über Menschenrechte und die Pluralisierung der Lebensformen (einschließlich der sichtbar gelebten und gesellschaftlich zunehmend anerkannten Homosexualität) forderten zur Neubestimmung von Ehe und Familie heraus. Familiensemantisch relevant sind diese Diskurse, weil sie in der Verständigung über Lebensformen konvergieren. Für die Kirche kann man zuspitzend festhalten: Homosexuelle und Frauen werden zum ersten Mal als ernst zu nehmende Subjekte entdeckt; dieses „Anderere“ soll und muss integriert werden, wobei über das Maß der damit nötigen Veränderungen gestritten wird.⁷

1994 deutet der Rat der EKD Familie als Zeichen „guter Ordnung“, „Leitbild“, „Gabe“, als irdisches Abbild für die rechte Gott-Mensch-Beziehung, „Lebensordnung“ und „Schule der Mitmenschlichkeit“. Mit diesen Begriffen ist das Feld umrissen, in dem seither familienpolitische Positionen formuliert werden. Über die Identifikation von Lebensformen und Leitbildern wurde versucht, gesellschaftliche Differenz zu bewältigen. Dabei scheint die (monogame heterosexuelle bürgerliche) Ehe die Funktion eines Schutzwalls christlich akzeptabler Lebensart und kirchlicher Identität zu übernehmen. Eine Fachkommission der EKD, an der die Frauenrechtlerin Ute Gerhard maßgeblich beteiligt war, überwindet weitgehend den früheren autoritären Gestus in Beziehungsfragen. Sie definiert zunächst ambivalent: „Familie bedeutet zum einen Institution und Leitbild und andererseits konkrete, individuelle biographische Verwirklichung“ (Kirchenamt der EKD 1998, 36). Durch ihren Perspektivwechsel hin zum Kindesrecht und zur Familie als Bedarfsgemeinschaft schafft die Kommission Raum für eine wohlfahrtsstaatlich orientierte und sozialetisch reflektierte Familienpolitik und definiert: „Da, wo Kinder geboren werden, entsteht Familie. Familie wird durch Elternschaft konstituiert“ (ebd., 39). Indem sie den Konflikt zwischen Erfordernissen der Erwerbswelt und familiären Bedürfnissen sowie die damit verbundenen Geschlechterverhältnisse thematisiert, bezieht die Studie eine den fünfziger (und siebziger) Jahren entgegengesetzte Position:

„Die entscheidende Frage wird sein, ob Männer lernen, mit der Selbständigkeit der Frauen umzugehen und die Umverteilung der Aufgaben als Gewinn an Freiheit und Lebensmöglichkeiten für beide zu sehen. Die gewonnene Freiheit verlangt eine

7 Die Resonanz der zweiten Frauenbewegung in Kirche und Theologie kann hier nicht dargestellt werden. Der Frauenanteil in kirchlichen Gremien ist seither kontinuierlich gestiegen, vor allem an der Basis. 1989 hat sich die EKD auf ihrer Synode mit dem Thema „Frauen in Kirche und Gesellschaft“ befasst. Gleichstellungsfragen in der Kirche und die Auseinandersetzung mit der Gewalt gegen Frauen, einschließlich ihrer theologischen Legitimation wurden breit diskutiert.

kontinuierliche Verständigung des Paares, wie eine dauerhafte Lebensgemeinschaft bei bejahter Selbständigkeit beider zu gestalten ist, einschließlich der Entscheidung, ob und wann der Wunsch nach Kindern erfüllt wird.“ (Ebd., 20).

Ebenso finden soziologische Analysen über Familienwünsche und -wirklichkeiten in der Bevölkerung und über die gesellschaftlichen Leistungen bzw. Lasten der Familien Eingang in evangelische Stellungnahmen. Individualisierung, Modernisierung und Pluralisierung scheinen als Realitäten akzeptiert zu sein und es wird gefragt, inwiefern hier ein erneuertes evangelisches Familienverständnis anknüpfen kann. Kirchliche Stellungnahmen stehen nun in der Nähe zum fünften Familienbericht der Bundesregierung und der einschlägigen Urteile des Bundesverfassungsgerichtes (vgl. Kirchenamt 2002). 2009 kündigte die EKD an, ihre Expertise und das kirchlich-diakonische Leistungsspektrum stärker ins Gespräch bringen zu wollen: Ausgehend von (diakonischen) Praxisfeldern sollen Kinderarmut (und ihre Überwindung durch eine staatliche Grundsicherung), Migrationsfamilien oder Altenpflege, die auch in den letzten Familienberichten der Bundesregierung anvisiert sind, auf die sozialstaatliche Agenda gesetzt werden (vgl. Coenen-Marx 2009).

Aktuell besteht an mindestens zwei Punkten Klärungsbedarf: *Zum ersten* scheint offen, wie die Sozialethik den Widerspruch zwischen den Flexibilitäts- und Leistungsanforderungen der kapitalistischen Erwerbswelt an Familien und ihrer Charakterisierung als gesellschaftlich herausgehobene, von anderen Mechanismen und Werten bestimmte Größe einstuft und politisch mitgestalten will. Die *Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen (eaf)* vertritt dazu das Konzept einer „geteilten privaten und öffentlichen Verantwortung“ (eaf 2008, 9) – das im Licht der realwirtschaftlichen Entwicklungen zu konkretisieren wäre. *Zum zweiten* ist zu fragen, inwiefern geschlechterspezifische Arbeitsteilung und berufliche Diskriminierung von Frauen angemessen in den Blick kommen. Immer noch bedeutet ja in (West-)Deutschland Mutterschaft einen biographischen Einschnitt. Zudem werden Re-Traditionalisierungen aufgrund veränderter Erwerbsarbeitsbedingungen bei gleichzeitigem Rückbau sozialer Sicherungen beobachtet. Die eaf fordert: „Familienaufgaben und berufliche Pflichten miteinander zu verbinden, muss Frauen und Männern in gleicher Weise ermöglicht werden, ohne ihnen die Suche nach Abstimmungs- bzw. Koordinationslösungen allein zu überlassen.“ (Ebd., 14). Familien- und geschlechterpolitische Diskurse – auch der evangelischen Sozialethik – stehen mithin vor der Aufgabe derartige normative Positionen an Resultate der Arbeitsforschung und die Prekarisierungsdebatte anzukoppeln.

5 Leitmotive des protestantischen Familiendiskurses im Kontext des Wohlfahrtsstaates

Vier Leitmotive im evangelischen normativen Diskurs zu Familie (im deutschen Wohlfahrtsstaat) seien hervorgehoben:

- (1) Die Ehe gehört zu den institutionellen und ideellen Existenzgrundlagen der „Volkskirche“ und des patriarchalischen Bürgertums. Ihre Stabilität ist für evangelische Kirche und Theologie lange vorrangig. Die Familie steht daher in ihrem Schatten. Rechtsfragen dominieren den Diskurs. Das Spektrum der familienpolitischen Themen im westdeutschen Wohlfahrtsstaat nach 1948, wie Lastenausgleich, öffentliche Kinderbetreuung, Ehegattensplitting, bleibt sehr lange unterbelichtet. Mit der definitorischen Trennung von Ehe und Familie in den letzten 15 Jahren wird letztere autonomer gesehen und kann vielfältigere Lebensformen bezeichnen; die Individuen treten als Subjekte mit eigenen Rechten hervor.
- (2) Seit der Gründungszeit des Wohlfahrtsstaates überwog innerkirchlich die Auffassung männlicher Vorherrschaft und der „natürlichen“ Subordination der Frau im privaten Raum der Ehe, im öffentlichen Raum der Politik und in der Arbeitswelt. So erklären sich das Interesse am Ehe- und Familienrecht einerseits und das Ausblenden der Geschlechterfrage in der Arbeits- und Sozialpolitik andererseits. Nach dem Zweiten Weltkrieg resultierte daraus in Westdeutschland die Zustimmung zu einem Wohlfahrtsmodell des „starken männlichen Ernährers“ (Ostner). Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die damit verbundene systematische Diskriminierung von Frauen sind ein Leitmotiv sozial- und familienpolitischer kirchlicher Stellungnahmen, das bis heute in der sozialetischen Themen- und Personalselektion in Hochschule, Akademien und Kirche fortwirkt.
- (3) Die evangelische Kirche beansprucht (bis 1989) eine Funktion als – familienpolitisch – abzusichernde öffentliche Instanz, die in Kooperation mit dem (Wohlfahrts-)Staat für die Sicherung des Privaten und die inhaltliche Füllung des Öffentlichen eintritt. Semantisch wird diese gesellschaftliche Rolle mit theoretischen Konstruktionen zu Ehe, Elternschaft (Vater- und Mutter-„Amt“ bzw. „Beruf“) und Staat gefüllt. Zusammen mit einer Geschlechterontologie, welche Frauen a priori als potenzielle „Mutter“ definiert, wird das Private ideologisch aufgeladen und zum bevorzugten Instrument einer rechtlich, politisch und ökonomisch hergestellten Geschlechterhierarchie. Im Zuge von Individualisierung und Pluralisierung der neunziger Jahre wird das Private sukzessive freigegeben.

- (4) Eine Strategie zur Vermeidung von Gleichberechtigung ist der Anerkennungs- und Differenzdiskurs in Bezug auf Geschlechterverhältnisse, Ehe und gesamtgesellschaftliche Arbeit. Historisch stand er der Autonomie von Frauen als Bürgerin und Wirtschaftssubjekt entgegen und legte sie auf ihre (potenzielle) Mutterschaft fest. Noch heute rangieren in der evangelischen Frauenarbeit Anerkennungs- und Wertdebatten vor sozial- und wirtschaftspolitischen Analysen. Der Wille zum Abbau der Geschlechterhierarchien stößt trotz „Frauenförderung“ schnell an Grenzen, wenn ein ethisch begründetes Weiblichkeitskonzept die politisch geförderte Privatisierung von Sorge- und Pflegeaufgaben ideologisch unterstützt. Kirchliche familienpolitische Interventionen müssten daher sozialstaatsgeschichtlich und geschlechterkritisch über die Ambivalenz der Kategorie „Anerkennung“ reflektieren.

6 Perspektive: Das Desiderat der Geschlechterforschung für die Sozialethik

Christliche Sozialethik kann und muss sich von innen – hinsichtlich des ideologischen Gehaltes ihrer normativen Grundlagen – und von außen – hinsichtlich ihrer de facto Allianz mit Frauen diskriminierender (Wohlfahrts-)Politik – überprüfen lassen. Solange sie Frauen durch theologische Diskurse, sozialpolitische Entscheidungen oder Verweigerung gegenüber der Geschlechterforschung marginalisiert, widerspricht sie zentralen protestantischen Überzeugungen wie jener, dass *alle* Menschen zur Freiheit berufen und in der christlichen Gemeinschaft alle *Hierarchien* aufgehoben sind. Heute betonen kirchliche Akteure, dass die grundgesetzlich geschützte „Würde des Menschen“ ein Erbe des biblischen Gedankens der Gottesebenbildlichkeit von Frau und Mann sei. Dieser Gedanke kann *dann* überzeugend in einer weltanschaulich plural und säkular verfassten Gesellschaft kommuniziert werden, wenn sie daran mitwirken, Geschlechterhierarchien der bestehenden Wirtschafts- und Sozialordnung aufzubrechen. Dazu bräuchte es alternative theologische und ethische Diskurse zu Familie, Ehe, Geschlecht und Arbeit.

Literatur

- Beck-Gernsheim, Elisabeth, 1976: Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt. Zur Ideologie und Realität von Frauenberufen. Frankfurt/M.
- Beckmann, Joachim (Hg.), 1973: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche 1971. Gütersloh.

- Bedford-Strohm, Heinrich/Jähnichen, Traugott/Reuter, Hans-Richard/Reihs, Sigrid/Wegner, Gerhard (Hg.), 2010: *Zauberformel Soziale Marktwirtschaft? Gütersloh*.
- Begemann, Helmut, 1966: *Strukturwandel der Familie. Eine sozioethisch-theologische Untersuchung über die Wandlung von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Familie*. Witten.
- Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 1979: *Erklärung zur Ehe (23. Oktober 1978)*. In: Gaßmann, Günther (Hg.): *Ehe – Institution im Wandel. Zum evangelischen Eheverständnis heute*. Hamburg, 9-14.
- Coenen-Marx, Cornelia, 2009: *Familien im Wandel. Angebote und Reaktionen der Kirche*. In: *epd-Dokumentation*. 2009 (16), 5-7.
- Conze, Werner (Hg.), 1976: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart.
- Dietzfelbinger, Hermann/Döpfner, Julius, 1973: *Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung. Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts*. In: Beckmann, Joachim (Hg.): *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche 1971*. Gütersloh, 115-126.
- Dombois, Hans A., 1955a: *Das Problem der Institutionen und die Ehe*. In: Dies. (Hg.): *Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen*. Witten, 132-142.
- , 1955b: *Gleichberechtigung der Geschlechter – Fortschritt oder Not?* In: Dies. (Hg.): *Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen*. Witten, 77-80.
- (Hg.), 1955: *Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen*. Witten.
- Ehekommission der EKD, 1993: *Erwägungen zum Evangelischen Eheverständnis (1970)*. In: *Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Ehe, Familie, Frauen und Männer*. Gütersloh, 53-55.
- Eichhorn, Dieter, 1971: *Ein evangelisches Plädoyer für den Regierungsentwurf*. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 15 (6), 343-349.
- EKD-Ausschuß für Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft, 1978: *Teilzeitarbeit von Frauen (1965)*. In: *Kirchenkanzlei der EKD (Hg.): Die Denkschriften der EKD. Bd. 2: Soziale Ordnung*. Gütersloh, 195-209.
- Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen, 2008: *Familienpolitische Leitlinien*. Internet: http://www.eaf-bund.de/fileadmin/pdf/Familienpolitische_Leitlinien/0181223_FPL.pdf (13.11.2011).
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), 1993: *Ehe, Familie, Frauen und Männer*. Gütersloh
- Gaßmann, Günther (Hg.), 1979: *Ehe – Institution im Wandel. Zum evangelischen Eheverständnis heute*. Hamburg.
- Gerhard, Ute, 2003: *Geschlecht: Frauen im Wohlfahrtsstaat*. In: Lessenich, Stephan (Hg.): *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*. Frankfurt/M., 267-285.
- , 1981: *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Mit Dokumenten*. Frankfurt/M.

- Hauck, Albert (Hg.), 1897: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 2. Leipzig.
- Hausen, Karin (Hg.), 1993: Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen. Göttingen.
- , 1976: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, Werner (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart, 363-393.
- Janssen, Karl (Hg.), 1979: Wichern, Johann Hinrich. Ausgewählte Schriften. Band 2. Gütersloh.
- Kaufmann, Doris, 1988: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. München, Zürich.
- Kirchenamt der EKD im Auftrag des Rates der EKD (Hg.), 2002: Was Familien brauchen. Eine familienpolitische Stellungnahme des Rates der EKD. EKD Texte, 73. Hannover.
- Kirchenamt der EKD (Hg.), 1998: Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie. Gütersloh.
- (Hg.), 1994: Ehe und Familie. Ein Wort des Rates der EKD aus Anlass des Internationalen Jahres der Familie. EKD-Texte, 50. Hannover. Internet: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/5386.html> (11.03.2011).
- Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), 1978: Die Denkschriften der EKD. Bd. 2.: Soziale Ordnung. Gütersloh.
- Lemme, L., 1897: Beruf, irdischer. In: Hauck, Albert (Hg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 2. Leipzig, 652-657.
- Lessenich, Stephan (Hg.), 2003: Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse. Frankfurt/M.
- Ostner, Ilona, 1995: Arm ohne Ehemann? Sozialpolitische Regulierung von Lebenschancen für Frauen im internationalen Vergleich. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. 45 (36-37), 3-12.
- Pfau-Effinger, Birgit, 2000: Kultur und Frauenerwerbstätigkeit in Europa. Theorie und Empirie des internationalen Vergleichs. Opladen.
- Rat der EKD, 1955: Stellungnahme des Rats der EKD zu den Fragen der Revision des Ehe- und Familienrechts (22.03.1952). In: Dombois, Hans A. (Hg.): Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen. Witten, 9-15.
- Savigny, Friedrich Carl von, 1844: Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform. Berlin.
- Scheuner, Ulrich, 1955: Die verfassungsrechtlichen Grundlagen der Familienrechtsreform. In: Dombois, Hans A. (Hg.): Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen. Witten, 42-56.
- Schmidt, Jutta, 1998: Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.

- Schneider-Ludorff, Gury, 1995: „Zu gleichwertigen, aber andersartigen Aufgaben geschickt“. Die Frauenfrage auf dem Evangelisch-Sozialen Kongreß. In: Strohm, Theodor (Hg.): *Diakonie im Deutschen Kaiserreich 1871*. Heidelberg, 379-395.
- Schröder, Hannelore, 1979: *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am allgemeinen preußischen Landrecht, am bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*. Frankfurt/M.
- Seeberg, Reinhold, 1904: *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart*. Leipzig.
- Strohm, Theodor (Hg.), 1995: *Diakonie im Deutschen Kaiserreich 1871*. Heidelberg.
- , 1971: Impliziert die Scheidungsrechtsreform ein neues Sozialmodell? In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 15 (6), 321-336.
- Walter, Wolfgang, 1993: *Vom Familienleitbild zur Familiendefinition. Familienberichte und die Entwicklung des familienpolitischen Diskurses*. Universität Konstanz (Arbeitspapiere/Universität Konstanz, Nr. 5, August 1993). Internet: <http://www.nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-opus-3913> (13.08.2011).
- Wichern, Johann Hinrich, 1979: *Rettungsanstalten als Erziehungshäuser in Deutschland (1868)*. In: Janssen, Karl (Hg.): *Wichern, Johann Hinrich. Ausgewählte Schriften*. Band 2. Gütersloh, 147-337.