

BEITRÄGE

TORSTEN MEIREIS

»Sie waren ein Herz und eine Seele
und hatten alles gemeinsam« oder
»Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen«?

Protestantische Motive im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit

1. EINLEITUNG

»Aber die glose und rechter verstand, dazu die trewe warnung dieses buechlin ist freylich diese, das Fursten, Herrn, Rethen ynn Stedten und yderman solle klug sein und auff die bettler sehen und wissen, das, wo man nicht wil hausarmen und duerfftigen nachbarn geben und helffen, wie Gott gepotten hat, das man dafur aus des teuffels anreizunge durch Gottes rechts urteil gebe solchen verlauffenen, verzweiffelten buben zehen mal so viel, gleich wie wir bisher an die Stifft, kloester, kirchen, kapellen, bettel moenchen auch haben gethan, da wir die rechten armen verliessen. Darumb solt billich eine igliche Stad und dorff yhr eigen armen wissen und kennen als ym register verfasst, das sie yhn helffen moechten, Was aber auslendische odder frembde betler weren, nicht on brieffe odder zeugnis leyden. Denn es geschicht allzu grosse buberey darunter, wie dis buechlin meldet. Und wo ein igliche stad yhrer armen also warnehme, were solcher buberey balde gesteuert und gewehret. Jch bin selbs diese iar her also beschissen und versucht von solchen landstreichern und zungendreschern, mehr denn ich bekennen wil. Darumb sey gewarnet, wer gewarnet sein wil, und thue seinem nehisten gutes nach Christlicher liebe art und gepot, Das helff uns Gott, Amen.«¹

Die Einleitung, mit der *Martin Luther* das im 16. Jahrhundert weit verbreitete *Liber vagatorum*, eine detaillierte Beschreibung üblicher Bettel- und Betrugsmethoden, versieht, lässt beide in der Überschrift angesprochenen Grundsätze frühchristlicher Binnenmoral anklingen. Einerseits wird deutlich, dass das Geben nicht zur Disposition steht, Besitz insofern nie exklusiv sein darf. Armenfürsorge muss, so Luther, als Gottes

¹ *Martin Luther*, Vorrede zum *Liber Vagatorum* (Von falscher betler buberey, 1528), WA 26, 639–640.

Gebot gelten, das nicht zur Disposition steht und so entweder absichtlich und in einer angemessenen und dienlichen Ordnung befolgt wird oder in verdrehter Art und Weise, durch Betrug und Diebstahl, zur Geltung kommt. Andererseits wird hier bereits der Ausschluss derjenigen ins Auge gefasst, die nicht als ›rechte Arme‹ gelten sollen. Die Unterscheidung von ›würdigen‹ und ›unwürdigen‹ Armen sowie die Gleichsetzung dieser mit Verbrechern (›buben‹) zeichnet sich ab, selbst wenn das klassische Unterscheidungskriterium der Arbeitsbereitschaft an dieser Stelle nicht erwähnt wird.² Zudem fasst dieser Text eine ganze Reihe weiterer Motive zusammen, die im Umgang des Protestantismus mit der öffentlichen Wohlfahrt von der frühen Neuzeit bis in die Gegenwart zu finden sind. Schon die Reihenfolge der Adressaten lässt anklingen, dass die Fürsorge zunächst eine Sache der Regierung des jeweiligen Gemeinwesens und erst dann des mildtätigen Individuums ist. Schließlich findet sich die Vorstellung der Notwendigkeit eines ganzen Maßnahmenpaketes zur sozialen Kontrolle, das neben der offiziell-verwaltungsmäßigen schriftlichen Registrierung der ortsansässigen Armen auch ein überregionales Zeugniswesen vorsieht, dessen Sinn in der effektiven Differenzierung von ›rechten armen‹ und ›buben‹ und der Inklusion jener wie der Exklusion dieser besteht. Nebenbei wird durch Luthers Selbstzeugnis auch deutlich, dass hier aus der Sicht dessen formuliert wird, der zu verteilen hat. Jenseits seiner Intention aber macht der Text auf die Ambivalenzen von geregelter Versorgung und sozialer Kontrolle, von institutionalisierter, dem je eigenen Gutdünken des Gebers entzogener Zuwendung und behördlicher Entscheidung über In- und Exklusion aufmerksam.

So einfach es nun freilich ist, an einem solchen Text Motive aufzuzeigen, die sich schon durch die Autorschaft eines der Gründerväter des Protestantismus als genuin zu empfehlen scheinen, so schwierig stellt es sich dar, das Gewicht und den Einfluss dieser Motive in jener Gemengelage religiöser und sozialer Bewegungen, Institutionen und Organisationen³ sowie historischer Situationen zu beurteilen, die gemeint sind, wenn

² Wohl aber an vielen anderen Stellen, etwa in seiner Schrift *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können* aus dem Jahr 1526: »Und der Keyser odder Fuerst ym lande sol auff beyde ampt sehen und drob halten, das die ym wehre amt rustig und reysig seyen und die ym neer ampt redlich handeln, die narunge zu bessern; Unnuetze leute aber, die widder zu wehren noch zu neeren dienen sondern nur zeeren, faulentzen und muessig gehen können, nicht leyden sondern aus dem lande jagen odder zum werck halten, gleich wie die Bynen thun und stechen die humeln weg, wilche nicht erbeyten und den andern Bynen yhr honnig auffressen.« (WA 19,654,26–655,1).

³ Zur Gesamtdarstellung vgl. immer noch *Ernst Troeltsch*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 sowie *Gerhard Uhlhorn*, *Die christliche Liebestätigkeit*, 2. Aufl., Stuttgart 1895, für Deutschland vgl. *Günter Brakelmann*, *Die*

man vom ›Protestantismus‹ spricht. Will man aber auf den Überblick, die Einsicht in die historische Rolle der Religionen und Konfessionen – hier: des Protestantismus – in der Prägung von Wohlfahrtsstaatlichkeit und vor allem die Perspektive auf mögliche aktuelle und zukünftige Beiträge nicht gänzlich verzichten,⁴ so lässt sich Generalisierung nicht umgehen. Doch bergen Verallgemeinerungen stets die Gefahr, in Pauschalisierungen und liebgewordene Stereotype abzugleiten.⁵ Aus diesem Grund scheint es nicht unangebracht, *drei retardierende Bemerkungen*

soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Witten 1962, dazu neuerdings die materialreiche, klare und informative Übersicht von *Traugott Jähnichen/Norbert Friedrich*, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, Ein Handbuch (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen, Schriftenreihe A: Darstellungen, Bd. 13), Essen 2000, 864–1103 sowie *Manfred Schick/Horst Seibert/Yorick Spiegel* (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, Kirchliches Hilfehandeln und staatliche Sozial- und Familienpolitik, Gütersloh 1986. Eine Reihe wichtiger Dokumente des sozialen Protestantismus bietet der verdienstvolle Band *Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen* (Hg.), Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994. Einzeldarstellungen bieten u.a. *Martin Gerhardt*, Ein Jahrhundert Innere Mission, Die Geschichte des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Bd. 1,2, Gütersloh 1948; *Martin Friedrich/Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen/Jochen-Christoph Kaiser* (Hg.), Sozialer Protestantismus im Vormärz, Münster 2001; *Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth* (Hg.), Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, Stuttgart 1997; *Traugott Jähnichen/Norbert Friedrich* (Hg.), Protestantismus und Soziale Frage. Profile in der Zeit der Weimarer Republik, Münster 2000; *Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat* (Hg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890–1938, Stuttgart 1996.

⁴ Zu Recht betont *Philip Manow*, The Good, the Bad, and the Ugly. Esping-Andersens Sozialstaats-Typologie und die konfessionellen Wurzeln des westlichen Wohlfahrtsstaats, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 54/2002, 203–225, dass das Übergehen der Rolle der Konfessionen und Religionen etwa im Sozialstaatsvergleich eine problematische Verkürzung darstellt.

⁵ Beider intellektuellen Nachlässigkeiten darf man *Philip Manow*, Konfessionelle Wurzeln (Anm. 4), und *Klaus Tanner*, Der Staat des christlichen Gemeinwohls, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 39/1995, 151–162 gewiss nicht zeihen. Dennoch fragt sich, ob die Darstellungsprägnanz zuweilen nicht doch einer gewissen Einseitigkeit geschuldet ist. Tanners – im Dienst seiner m. E. berechtigten Kritik an ideologischem Moralismus und Antipluralismus im kirchlichen Raum stehende – umstandslose Identifikation von protestantischem Sozialstaatsdenken und obrigkeitstaatlicher Tradition (153 f.) unterschlägt sowohl liberale Entwicklungen im Luthertum wie die gleichzeitige – und wirksame! – Präsenz kritischer Staatstraditionen aus dem reformierten Raum, Manows Subsumtion der britischen *Labour Party* wie der fundamentalistischen niederländischen Anti-Revolutionären (Kuyper-)Partei (ARP) unter seine Idee des Protestantismus (208) birgt – bei aller notwendigen Komplexitätsreduktion – doch die Gefahr der Übervereinfachung. So kann sich etwa der Schweizer Calvinist Karl Barth höchst kritisch mit den niederländischen Calvinisten vom Schlage Kuypers auseinandersetzen (vgl. *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik Bd. III/4, Zürich 1951, IX–X), wobei der Einfluss Barths, auch in sozialen Fragen, gewiss nicht geringer zu veranschlagen – wenn gleich schwerer zu messen – ist als der Einfluss Kuypers.

vorzuschalten, wenn es um den Wohlfahrtsprotestantismus, den protestantischen Beitrag zu Wohlfahrtsmodellen geht (2.). Solcherart gewarnt, sollen dann in aller Vorsicht *drei Motivlagen im Protestantismus* namhaft gemacht werden, wobei ich mich auf den geographischen Raum Deutschlands beschränken werde (3.). Schließlich möchte ich in Form eines Ausblicks *mögliche Beiträge* einer Ethik aus protestantischer Perspektive zur Vorstellung eines europäischen Sozialmodells benennen (4.).

2. WAS SIND ›BEITRÄGE‹ DES PROTESTANTISMUS ZUM ›WOHLFAHRTSSTAAT‹?

Zunächst gilt es zu fragen, wofür eigentlich der Begriff ›Protestantismus‹ steht. Historisch geht der Name als Fremdbezeichnung auf die protestierenden Reichsstände im Reichstag des hl. Röm. Reich dt. Nation von 1529⁶ zurück. Alltagssprachlich wird der Begriff heute auf alle christlichen Konfessionen angewandt, die sich weder in die orthodoxe noch in die römisch-katholische Tradition einreihen, sondern im weitesten Sinne auf die Reformation oder eine der aus der Reformation entstandenen Kirchen zurückführen.⁷ Damit ist freilich bereits deutlich, dass der Protestantismus weder institutionell-organisatorisch noch lehrmäßig, weder historisch, geographisch oder soziologisch eine einheitliche Größe darstellt. Doch auch eindeutige Differenzierungen, etwa nach Konfessionen, sind sehr schwierig. Schon in der Frühzeit der Reformation sind gegenseitige Beeinflussung ebenso wie ständige Abgrenzung die Regel. So sehr etwa *Calvin* und *Zwingli*, *Melanchthon* und *Bucer* von *Luther* beeinflusst sind, entwickeln sie ihr Denken doch in theologischer Eigenständigkeit und konkreter Prägung durch ihren historischen und sozialen Kontext. Während dogmatische Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Lagern mit aller Schärfe und praktischer Wirksamkeit ausgetragen werden, fluktuieren diese Lager doch ständig.

Dazu kommen die Wechselfälle des politischen Lebens. Während etwa die Reformation in England stärker eine Reformation von oben als von unten ist, der Anglikanismus zunächst näher am Katholizismus als am

⁶ Vgl. *Hartmut Fischer*, Art. Protestantismus I. Begriff und Wesen, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. 27, Berlin-New York 1997, 542–551.

⁷ So definiert Meyers Lexikon ›Protestantismus‹ als »Bezeichnung für die Gesamtheit der aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowie für das ihnen zugrunde liegende theologische Selbstverständnis«, vgl. Art. ›Protestantismus‹ in: Meyers großes Taschenlexikon in 26 Bänden, 9. bearb. u. erw. Aufl., Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2003.

Luthertum zu stehen kommt, entwickelt sich durch die Tatsache, dass seit dem Regierungsantritt Edwards VI. 1547 reformierte Theologen in England willkommen sind,⁸ und dass die reformierten Niederlande während der Herrschaft *Maria Tudors* (1553–1558) zur Zuflucht vieler englischer Glaubensflüchtlinge werden,⁹ doch eine massive calvinistische Tendenz, die sich auch im Puritanismus niederschlägt. Nach dem Augsburger Religionsfrieden bestimmt das landesherrliche Kirchenregiment die Situation in großen Teilen der deutschsprachigen Welt bis in das 19. Jahrhundert. Weil Deutschland einen Flickenteppich kleiner und kleinster souverän regierter Gebiete darstellt, kommt es einerseits zu Landstrichen von hoher konfessioneller Heterogenität, andererseits aber dazu, dass die Bevölkerung mit den Regenten auch mehrmals die (innerprotestantische) Konfession wechselt.¹⁰ Die Regelung, dass die Untertanen die Konfession des Landesfürsten anzunehmen gebunden sind oder auswandern müssen, wird erst nach dem Dreißigjährigen Krieg zugunsten der Festschreibung der territorialen Verteilung im ›Normaljahr‹ 1624 ausgesetzt.¹¹ Dann kann auch die Situation entstehen, dass das Herrscherhaus einer anderen evangelischen Konfession angehört als die Landesbevölkerung.¹²

Mit der Aufklärung schließlich gerät der gesamte Konfessionalismus in Verruf, Unionsbestrebungen werden laut und teils auch obrigkeitlich gefördert – im Zuge des 19. Jahrhunderts aber kommt es mit der Erweckungsbewegung zur Neubildung eines lutherischen Konfessionalismus hier, zur Ausbildung eines vorrangig reformiert inspirierten Fundamentalismus dort, wobei sich die Traditionselemente in beiden Strömungen verbinden und mischen, da beide Strömungen ja tatsächlich moderne Phänomene darstellen.¹³ Im 20. Jahrhundert sind dann im Protestantismus die

⁸ Vgl. *Karl Heussi*, Compendium der Kirchengeschichte, 16. Aufl., Tübingen 1989, 322.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., 349ff.

¹¹ Vgl. *Hans Walter Krumwiede*, Art. Kirchenregiment, Landesherrliches, in: Theologische Realenzyklopedie Bd. 19, Berlin-New York 1990, 59–68, hier 64.

¹² So etwa im Falle Preußens. Die kleinräumige politische Verfasstheit der deutschsprachigen Gebiete beförderte Regionalismen intensiv – während hier striktester Calvinismus und konservativstes Luthertum bis heute streng getrennt nebeneinander existieren (etwa in Nordhorn), ist anderswo das Wissen um etwaig gegebene Unterschiede völlig verblasst (etwa in Südhessen). Dazu gehört auch, dass es schon seit Beginn des 19. Jh. weiträumige Unionen gibt (1817 Nass. Union, preuß. Union 1817, 1817–22 Kurherzogtum Hessen, 1818 bayr. Rheinpfalz, 1820 Bernburg, 1821 Großherzogtum Baden, Fürstentum Waldeck, 1827 Dessau), obgleich ausdrückliche Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern etwa erst auf dem Leuenberg 1973 erreicht wurde, vgl. *Heussi*, Compendium (Anm. 8), 458–59.

¹³ Für den aus der Erweckungsbewegung hervorgegangenen US-amerikanischen protestantischen Fundamentalismus zeigt dies *Martin Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische

unterschiedlichsten Verbindungen und Gruppierungen zu finden.¹⁴

Während der Protestantismus schon bei der hier leitenden Beschränkung der Betrachtung auf den deutschsprachigen Raum unterschiedlichste soziale Formen, theoretische Lehrbildungen und praktische Wirkungen zeitigt, gilt dies umso mehr bei einer Ausweitung des Horizonts. Während sich in England und Schottland Puritanismus und – in Wechselwirkung mit dem deutschen Pietismus – Methodismus ausprägen, kommt es in Frankreich nach der Aufhebung des *Edikts von Nantes* (1685) zu einem Exodus der calvinistischen Hugenotten, unter anderem nach Preußen. Im insgesamt katholischen Italien nähern sich die ursprünglich vorreformatorisch geprägten Waldenser an die Hauptströmungen des Protestantismus an und treten besonders durch soziale Aktivitäten hervor. In den USA findet eine Vielzahl auch aus religiösen Gründen emigrierter Gruppen (Puritaner, Täufer, Independentisten, Pfingstler) eine neue Heimat und trifft dort auf die sich unter neuen Bedingungen formierenden klassisch-reformatorischen Konfessionen, aber auch auf den Katholizismus und eine Vielzahl anderer Religionen, deren Angehörige aus ökonomischen oder anderen politischen Gründen geflohen waren. Dabei entwickeln sich die religiösen Gemeinschaften – und auch ihre soziale Aktivität – je nach politischem und sozialem Kontext durchaus unterschiedlich.

Ein lutherischer Bauer der Mitte des 19. Jahrhunderts wäre in Schweden Teil einer selbstverständlichen Staatskirche, in Preußen vielleicht Anhänger eines der gegen die Unionspolitik des Königs opponierenden ›renitenten‹ Geistlichen, er müsste in den USA zwanzig Meilen zu ›seiner‹ Kirche fahren und würde sich aus diesem Grund, und weil er an einigen *camp meetings* teilgenommen und ein Bekehrungserlebnis erfahren hat, vielleicht der örtlichen Methodistengemeinde anschließen, die sich gegen andere Gemeinden am Ort behaupten muss und selbstverständlich keinerlei Verbindung zum Staat hat.

Doch nicht nur die klare Definition dessen, was (außer dem Pluralismus) eigentlich als ›protestantisch‹ gelten soll, sondern auch die Bestimmung dessen, was als Beitrag zum Wohlfahrtsstaat gelten darf, ist fraglich. Drei Typen von Identifikationsversuchen religiöser Einflussfaktoren lassen

Schiiten (1961–1979) im Vergleich, Tübingen 1990. Es spricht einiges dafür, dass die Grundthese, es gehe hier um die Bekämpfung der Moderne mit modernen Mitteln, auch für das positive, erweckte Luthertum des 19. Jh. zutrifft – man denke nur an den erfahrungsorientierten Subjektivismus des Erlanger Luthertums, etwa *F. H. R. Franks*.

¹⁴ *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. Protestantismus II. Kulturbedeutung, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 27, Berlin–New York 1997, 551–580, 575 spricht von »vielen Protestantismen«, die sich »intern noch einmal in heterogene religionskulturelle und politische Kleinmilieus« ausdifferenzieren.

sich unterscheiden. Als Beitrag zum Wohlfahrtsstaat kann einerseits – als *erster Typus* – die Begründung und Unterhaltung sozialer Organisationen wie etwa die ›Innere Mission‹ gelten, sofern diese staatliches Handeln anregen oder provozieren. Weil solche Organisationen beobachtbare Praxen institutionalisieren, lassen sie sich vergleichsweise leicht beschreiben; freilich muss dann untersucht und gezeigt werden, welche Rolle christliches Gedankengut für das Programm der Organisation spielt, wo dieses Programm im polyphonen Konzert protestantischer Theoriebildung anzusiedeln ist, welche Konflikte und Veränderungen sich dabei ergeben und inwiefern Programm und Praxis solcher Organisationen staatliche Sozialpolitik tatsächlich wirkungsvoll beeinflussen bzw. beeinflusst haben.¹⁵ Ein *zweiter Typus* der Konzeptualisierung setzt bei – durch Gesetze, Verordnungen, Institutionalisierungen etc. – wirksam gewordener staatlicher Politik an und sucht nachzuweisen, dass die beteiligten Akteure aus Motivlagen agiert haben, die sich religiös-konfessionell zuordnen lassen.¹⁶ Ein *dritter Typus* schließlich sucht kollektive Hintergrundüberzeugungen oder Mentalitäten herauszupräparieren, die dann deutend mit bestimmten Formen staatlicher Sozialpolitik in Verbindung gebracht werden.¹⁷ Während soziale Organisationen und individuelle Handlungsmotive – vorausgesetzt, sie sind dokumentarisch belegt – vergleichsweise gut zu beschreiben sind, ist die Verbindung kollektiver Hintergrundüberzeugungen mit konkreten Politiken offensichtlich prekärer. Weil dabei in der Regel von vorliegenden Lehrdokumenten – Ethiken, Moralkompendien, Dogmatiken, Konfessionen etc. – auf das Ethos geschlossen werden muss, das stets kontextuell bestimmt ist, wobei nur selten die Einflussfaktoren namhaft gemacht werden können, haben solche Deutungen stets einen stark hypothetischen Charakter, gerade da, wo sie besonders prägnant sind.

¹⁵ Vgl. hierzu etwa *Kaiser/Greschat*, Sozialer Protestantismus und Sozialstaat (Anm. 3).

¹⁶ Für den Protestantismus im Wilhelminismus ist *Theodor Lohmann* der paradigmatische Fall, vgl. etwa *Renate Zitt*, Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik. Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831–1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 10), Heidelberg 1997; vgl. weiterhin *Florian Tennstedt*, Sozialreform als Mission. Anmerkungen zum politischen Handeln Theodor Lohmanns, in: Jürgen Kocka u. a. (Hg.), Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat, München 1994, 538–559.

¹⁷ Vgl. hierzu neben *Max Webers* Klassiker Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05), in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 9. Aufl., Tübingen 1988, 17–206 oder *Alfred Müller-Armacks* im Anschluss an Weber vorgelegte Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. 3. Aufl., Stuttgart 1944 neuerdings die auf den Sozialstaatsvergleich zielende Studie von *Manow*, Konfessionelle Wurzeln (Anm. 4).

Doch auch der Terminus ›Wohlfahrtsstaat‹ ist klärungsbedürftig. Weil der Begriff die Erinnerung an den absolutistischen Staat mit sich trägt, dessen Herrscher gemäß der zugehörigen Ideologie in patriarchaler Weise für das Wohl der als unmündig gedachten Untertanen verantwortlich ist, wurde er im bürgerlich-aufklärerischen Liberalismus lange nur pejorativ verwandt.¹⁸ Im bundesdeutschen Sprachraum hat sich dann zunächst der Begriff ›Sozialstaat‹ eingebürgert, wird aber zunehmend wieder durch die Terminologie des Wohlfahrtsstaats ersetzt, weil sich in der englischsprachigen Welt der Terminus *welfare state* durchgesetzt hat. Obgleich diese begrifflichen Fragen zum Teil auch mit inhaltlichen Debatten verknüpft waren – der Staatsrechtler *Ernst Rudolf Huber* erörterte die Begrifflichkeit auf der Staatszielebene, verstand den ›Sozialstaat‹ als Integrationsagentur widerstreitender ökonomischer Klassen und hob ihn von dem auf Versorgung der Bürger bezogenen Fürsorge- oder Wohlfahrtsstaat und dem ökonomische Gleichheit anstrebenden Umverteilungsstaat ab¹⁹ –, ist der Terminus ›Wohlfahrtsstaat‹ doch keineswegs eindeutig definiert.²⁰ In der weitesten Formulierung inkludiert der Begriff alle nichtmilitärischen Funktionen des Staates, engere Definitionen rechnen mit vier Grundfunktionen des Wohlfahrtsstaates: dem *kollektiven Schutz* gegen individuelle und kollektive Risiken, der *Korrektur sozialer Ungleichheiten* durch Verteilung und Umverteilung, der *arbeitsmarktpolitischen Förderung* der Produktivität und der *gesellschaftspolitischen Integration* und damit Legitimation des bestehenden Regimes.²¹

Schon wegen der historischen Dimension des hier versuchten Überblicks werden wir gut daran tun, für die Zwecke dieses Aufsatzes einen *weiten Wohlfahrtsstaatsbegriff* zu Grunde zu legen. Hinsichtlich der Identifikation religiöser Einflussfaktoren wird die nachweisbare individuelle Mo-

¹⁸ Vgl. zum Folgenden insgesamt *Jochen-Christoph Kaiser*, Die Diakonie als subsidiärer Träger des Sozialstaats der Weimarer Republik, in: Jähnichen/Friedrich (Hg.), Protestantismus und Soziale Frage (Anm. 3), 113–128, hier: 113–116.

¹⁹ Vgl. *Ernst Rudolf Huber*, Rechtsstaat und Sozialstaat in der modernen Industriegesellschaft, in: ders., Nationalstaat und Verfassungsstaat, Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee, Stuttgart 1965, 249–272, zit. nach *Kaiser*, Diakonie (Anm. 18), 114.

²⁰ Einen Wohlfahrtsstaatsbegriff, der zwischen normativen, empirischen und gesellschaftstheoretischen Modellen zu vermitteln sucht, bietet *Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analysen, Opladen 2002, 168: »... die politische Verfassung von Gesellschaften des privatkapitalistisch gesteuerten Modernisierungstyps, die die Folgeprobleme ihrer Modernisierung auf der Individualebene mit Hilfe der Einräumung von sozialen Rechten und der Schaffung bzw. Förderung von Einrichtungen zur Gewährleistung dieser Rechte zu lösen versuchen«.

²¹ So etwa *Rolf G. Heinzel/Josef Schmid/Christoph Strünck*, Vom Wohlfahrtsstaat zum Wettbewerbsstaat. Arbeitsmarkt und Sozialpolitik in den 90er Jahren, Opladen 1999, 11 ff.; vgl. weiterhin *Gøsta Esping-Andersen*, The Three Worlds of Welfare Capitalism, Cambridge 1990.

tivation die Hauptrolle spielen, aber da hier keine Quellenstudien vorgenommen werden können, kommen auch andere Typen zum Tragen. Regional möchte ich mich vorrangig auf den Protestantismus im Bereich der heutigen Bundesrepublik konzentrieren und *drei Motivstränge* benennen, die ihren Ursprung in unterschiedlichen Epochen haben, über diesen Ursprung hinaus weiter wirksam sind und deren Wirkungen in jeweils unterschiedlicher Weise als ambivalent beurteilt werden können. Für die nachreformatorische Zeit bis zum 19. Jahrhundert handelt es sich dabei um die Figur der ›fürsorglichen Obrigkeit‹, im 19. Jahrhundert bildet sich die ›Liebestätigkeit des freien Verbandsprotestantismus‹ heraus, und im 20. Jahrhundert entsteht die Figur des ›kritisch-kirchlichen Sozialprotestantismus‹. Dabei haben wir es freilich – auf der Ebene der Motivlagen – weniger mit Ersetzungs- als vielmehr mit Ergänzungsvorgängen zu tun: Denn wenn es einen für den Protestantismus typischen Wesenszug gibt, dann ist es seine plurale Verfassung.²²

3. DREI WOHLFAHRTSSTAATLICHE MOTIVSTRÄNGE DES PROTESTANTISMUS IN DEUTSCHLAND

3.1 Die ›fürsorgliche Obrigkeit‹

Wie bereits aus dem eingangs angeführten Beitrag Luthers ersichtlich geworden ist, beschäftigt sich die Reformation durchaus engagiert mit den Fragen sozialer Wohlfahrt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei der theologische Kontext sozialer Fürsorge, ihre Agenten und ihre Adressaten. Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Mönchtum, das *Luther* als religiös verwerflich empfindet, weil er darin die Institutionalisierung einer Haltung erblickt, die das Heil von Gott durch gute Taten, Almosen und Spenden zu erzwingen sucht, sich über die anderen Menschen erhebt und darin notwendig scheitern muss, gelangt er zu einer Berufstheologie, die gerade die alltägliche Arbeit im Dienst am Nächsten als göttliche Berufung aufwertet und jeden religiös motivierten Ausbruch aus dem Alltag unter Verdacht stellt. Denn diese Arbeit gilt als Konkretion der *cooperatio dei*, sofern Gott als Schöpfer der Welt sich der menschlichen Arbeit zu ihrer Erhaltung bedient.

²² Auch wenn dieser innerprotestantische Pluralismus noch nicht allzu lange positive Würdigung erfährt, vgl. *Tanner*, Staat (Anm. 5) sowie *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 873 ff.

Auf dem Hintergrund dieser theologischen Position kritisiert Luther die Praxen der Bettelmönche, der Wallfahrten wie der Spenden an Klöster und geistliche Organisationen und die gesamte geistliche Ökonomie des Austauschs von Almosen und Fürbitte, auf der auch die Anerkennung des Bettelstandes – als Ermöglicher guter Werke – im Mittelalter geruht hatte. Nun will Luther die Fürsorge für die Armen nicht aufheben, aber aus dem institutionellen Kontext der geistlichen Ökonomie lösen. Damit freilich wird der Bettel von einem gottgewollten Stand zu einem Übel, dem durch Arbeit und soziale Regulierung zu steuern ist. Gleichzeitig werden durch die Auflösung der Klöster Mittel frei bzw. entfallen Abgaben, die nun anders kanalisiert werden können.²³

Als Agenten der Wohlfahrt kommen dabei in den reformatorischen Wohlfahrtsvorstellungen vor allem zwei Träger in den Blick. Dies sind zum einen die lokalen Gemeinden, zum anderen die Autoritäten der jeweiligen politischen Einheiten. Bei den Schweizer und oberdeutschen Reformatoren, die in ihren Städten oft unmittelbar an der Regierungsverantwortung beteiligt sind, fällt dies in der Regel zusammen,²⁴ bei Luther²⁵ ergibt sich eine Doppelstrategie: Einerseits werden die Gemeinden, wie zu sehen war, zur Fürsorge an den Armen auf ihren Territorien verpflichtet und entsprechende Maßnahmen gefördert,²⁶ andererseits werden aber auch die Fürsten in Regentenspiegeln zur Sorge für die Wohlfahrt der Untertanen angehalten.²⁷ Dies ergibt sich aus der Vorstellung, dass auch der Fürst einen Beruf ausübt, den er in Liebe zum Dienst an seinen Nächsten aus-

²³ In diesen Fragen sind die Unterschiede zwischen Luther, Melanchthon und Calvin zu vernachlässigen, so dass Luther hier exemplarisch verhandelt werden kann. Calvin übernimmt Luthers Berufsbegriff (vgl. etwa *Luther*, WA 10, I, 305–32; *Jean Calvin*, *Institutio christianae Religionis*, Genf 1559, III, 10,6) wie seine Zwei-Regimenten-Vorstellung (*Luther*, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 245–281; *Calvin*, *Institutio* IV, 20), vgl. zu letzterem auch *Krumwiede*, *Kirchenregiment* (Anm. 11), 60f.

²⁴ Vgl. hierzu *Krumwiede*, *Kirchenregiment* (Anm. 11), 62f.

²⁵ Dies gilt aber auch für einen Vertreter radikaler gesellschaftlicher Reform wie etwa *Thomas Müntzer*, der seine Vorstellungen zunächst seinen Fürsten vorträgt und sie in die geistliche Pflicht zu nehmen sucht, vgl. *Thomas Müntzer*, *Auslegung des andern Unterschieds Danielis des Propheten*, gepredigt aufm Schlos zu Alstet vor den tetigen, teuren Herzogen und Vorstehern zu Sachsen durch Thomam Müntzer, Diener des Wort Gottes. Alstedt MDXXXIII, in: Günther Franz (Hg.), *Thomas Müntzer*, *Die Fürstenpredigt*, *Theologisch-politische Schriften*, Stuttgart 1983, 47–76.

²⁶ So schreibt Luther eine Einleitung für die Leisniger Kastenordnung (WA 12, 11–15), die den Umgang mit den geistlichen Gütern der Pfarrstelle regelt, und befürwortet hier wie auch in der Einleitung zum *Liber vagatorum*, dem ›Sermon von dem Wucher‹ (WA 6, 3–8) und schon in der Schrift ›An den christlichen Adel deutscher Nation‹ (WA 6, 404–469) die regionale Versorgung der Armen.

²⁷ So etwa in der Schrift ›Von weltlicher Obrigkeit‹, WA 11, 245–281.

zufüllen hat.²⁸ Insofern verschärft die Reformation den Übergang von kirchlicher bzw. individuell-religiöser zu obrigkeitlicher Wohlfahrt, die zunächst gemeindlich, dann aber auch staatlich verfasst sein kann.²⁹ Die gemeindliche Orientierung und die Idee der sorgenden Obrigkeit treten mit der Zeit auseinander. Ausgebildet durch die als Beamtenschulen funktierenden protestantischen Universitäten,³⁰ erscheinen – vor allem dann in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg – Verwaltungsfachleute, die die öffentliche Wohlfahrt ausdrücklich als Sache der Obrigkeit – und dabei ist nun die fürstliche Autorität gemeint – verstehen.

Fürstliche Beamte wie *Johann Eisermann* (Ferrarius Montanus, 1485–1558), der erste Rektor der Marburger Universität, der gleichzeitig als Gutachter und Rat wirkte, begründen sozialpolitische Maßnahmen und lehren die Ausdehnung staatlicher Zuständigkeit auf die Wohlfahrt des einzelnen (›niedermanns auffkommen‹).³¹ Dabei geht es sowohl um die sozial- und kulturpolitische staatliche Tätigkeit hinsichtlich der Arbeit, der Armut- und Krankenfürsorge, der Bildung und der Arbeitspolitik³² wie um die Durchsetzung des Amtsethos bei Fürsten und Beamten.³³ *Johann Gerhard* (1582–1637), der in Sachsen, Coburg und Kursachsen wirkt,³⁴ rezipiert Aristoteles und die Naturrechtstradition und behandelt die Wohlfahrt in seinen Werken, die großen Einfluss auf die gesamte altprotestantische Orthodoxie nehmen, ausdrücklich. Er sieht eine staatliche Armenfürsorge vor, unterscheidet ›würdige‹ von ›unwürdigen‹ Armen und fordert staatlichen Arbeitszwang.³⁵ *Veit Ludwig von Seckendorff* (Halle, 1626–1692) entwirft in seinem wirkmächtigen Buch *Der Teutsche Fürsten-Staat*, das 1685 erschien und neun Auflagen erlebte,³⁶ das Bild eines antimachiavellistischen und ausdrücklich wohlfahrtsorientierten Staates, der eine insgesamt steigende Linie der Wohlfahrtsgebiete kontrolliert, aber die Verantwortung der Bürger bzw. Untertanen zunehmend zurückdrängt und damit Freiheit und Bürgersinn effektiv zerstört.³⁷ Die

²⁸ So auch die Ansicht hinsichtlich der Obrigkeit CA 16, vgl. Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 10. Aufl., Göttingen 1986, 70f.

²⁹ Vgl. hierzu auch *Christoph Sachße/Florian Tennstedt*, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland Bd. 1, 2. Aufl. Stuttgart 1998, 30ff.

³⁰ Vgl. *Tanner*, Staat (Anm. 5), 154.

³¹ Vgl. *Brita Eckert*, Der Gedanke des ›gemeinen Nutzen‹ in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts (Diss. Univ. Frankfurt/M.) 1976, 17.27.

³² Vgl. ebd., 69ff.

³³ Vgl. zu den diesbezüglichen Ausführungen Eisermanns ebd., 52ff.

³⁴ Vgl. ebd., 79ff.

³⁵ Vgl. ebd., 116.119.

³⁶ Vgl. ebd., 131–169.

³⁷ So auch *Sachße/Tennstedt*, Armenfürsorge (Anm. 29), 107ff.; *Christoph Link* kommt zu dem Schluss, »daß die Idee einer umfassenden Daseinsvorsorge als öffentliche Aufga-

konkrete Durchführung solcher Programme ist – etwa im Falle der Armenfürsorge – für die ›Befürsorgten‹ oft alles andere als erfreulich: Schon ortsansässige Arme müssen ständige Kontrollen des Gesundheits- und Vermögenszustands gewärtigen, den Behörden zu jeder Zeit Zugang zu ihren Wohnungen gewähren und mit der ständigen Unterstellung eines Betrugsverdachts leben, da für effektive Kontrollen ohnehin das Personal fehlt. Wer obdachlos ist, muss mit noch schärferen Kontrollen rechnen, wobei in vielen Städten und Staaten das ›Heimatprinzip‹ der Beschränkung der Versorgung auf die ›örtlichen Armen‹ dazu führt, dass man in Zeiten knapper Kassen möglichst viele Arme außerhalb der Grenzen zu halten oder gar zu bringen versucht – ein Verfahren, das als ›Bettlerschub‹ bekannt und berüchtigt wird.³⁸

Mit der Aufklärung, die in der deutschsprachigen Welt von der pädagogischen Tätigkeit protestantischer Prediger und Theologen nicht zu trennen ist,³⁹ ergibt sich dann einerseits eine Abschwächung und Abwertung der konfessionellen Unterschiede, vor allem aber ein Liberalismus, der den Begriff individueller bürgerlicher Mündigkeit nicht nur kulturell und politisch, sondern auch ökonomisch versteht. Hier wird die Arbeit in das Fortschrittsparadigma integriert und zum Allheilmittel stilisiert, gleichzeitig aber die allgemeine Fürsorge noch einmal stärker rationalisiert, mit Prüfmechanismen versehen und hinsichtlich der Arbeitspflicht konkretisiert.⁴⁰ Mit großer Begeisterung werden dabei nun auch in klassisch lutherischen Gegenden die im niederländischen Calvinismus entwickelten und in deutschen Hansestädten übernommenen Arbeitshäuser als Orte verpflichtender und korrekativer ›Fürsorge‹ adaptiert, für die nun freilich ganz selbstverständlich der Staat – auf der Ebene der Kommunen – zuständig sein soll.⁴¹

be den eigentlichen Beitrag des Luthertums zur modernen Staatsidee bildet«. Allerdings reiht er in die Vertreter des Wohlfahrtsstaates auch den Reformierten *Althusius* ein; vgl. *Christoph Link*, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre, Wien-Köln-Graz 1979, 138.

³⁸ Vgl. *Sachße/Tennstedt*, Armenfürsorge (Anm. 29), 107–113.

³⁹ Vgl. *Wolf-Dieter Hauschild*, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, 721–726.

⁴⁰ Vgl. hierzu *Alexandra Schlingensiepen Pogge*, Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der Industriellen Revolution (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 39), Göttingen 1967, 9–132, bes. 93–95.112–116.130–132.

⁴¹ Vgl. *Alfred Müller-Armack*, Genealogie (Anm. 17), 238 ff., vgl. auch *Tennstedt/Sachße*, Armenfürsorge (Anm. 29), 113 ff. Während letztere den Beginn der Ausbreitung des Armenhauses in England (Bridewell, London 1555, Bury 1588) verorten, loziert ihn Müller-Armack in Amsterdam (›Tuchthuis‹ für Männer 1595, ›Spinhuis‹ für Frauen 1597, ›secretes Tuchthuis‹ für Bürgersöhne 1603). Von dort aus hat das Armenhaus dann jedenfalls seine ›Erfolgsgeschichte‹ in Europa begonnen.

3.2 Die ›Liebestätigkeit des freien Protestantismus‹

In den Jahrzehnten nach den napoleonischen Kriegen und im Zuge des beginnenden Industrialismus ändert sich das Bild erneut. Hatte gerade gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein Bevölkerungswachstum eingesetzt,⁴² werden durch die napoleonische Gesetzgebung, vor allem aber die preußische nachnapoleonische Agrarreform und Gewerbepolitik die traditionellen sozialen Institutionen und Sicherungssysteme aufgelöst.⁴³ Dies führt zu einer weiteren Verschärfung der sozialen Situation sowohl auf dem Land wie vor allem in den Städten, die das bevorzugte Ziel der Arbeitsmigranten werden. Die von staatlichen Konsistorien geleiteten evangelischen Kirchen, die Pauperismus bzw. ›soziale Frage‹⁴⁴ weithin als Sache des Staates ansehen und seit der Orthodoxie weithin predigt- und pfarrerzentriert arbeiten, bieten hier genausowenig Unterstützung wie die akademische Theologie, die die ›soziale Frage‹ weitgehend als *Adiaphoron* betrachtet.⁴⁵ In dieser Lage entstehen – vor allem in pietistisch und erwecklich beeinflussten Kreisen – verschiedene freie, staats- und kirchenunabhängige Vereine oder ›Associationen‹, die die sozialen Probleme freilich so konzeptualisieren, dass es um Liebestätigkeit für die Rechristianisierung der Armen geht, die als im Glauben besonders gefährdet oder gar für diesen verloren gelten.⁴⁶

⁴² Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 39), 787–788; vgl. weiterhin *Martin Greschat*, Die Vorgeschichte der Inneren Mission, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie, im Auftrag des Deutschen Historischen Museums und des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1998, 46–57, hier 51.

⁴³ Vgl. *Sachße/Tennstedt*, Armenfürsorge (Anm. 29), 179–195, vgl. weiterhin *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 878 f. und *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 39), 745–746, 776–782.

⁴⁴ Bis ca. 1850 wurde die Thematik sozialer Probleme allgemein unter dem Begriff des ›Pauperismus‹ verhandelt; in der zweiten Hälfte des 19. Jh., im Kontext des Industrialismus, bürgerte sich der Begriff der ›sozialen Frage‹ ein, vgl. *W.-D. Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 39), 745–746, 776–782, 802–809.

⁴⁵ Vgl. hierzu etwa *Uhlhorn*, Liebestätigkeit (Anm. 3), 663 f., 704 ff.; vgl. weiterhin *Brakelmann*, Soziale Frage (Anm. 3), 7–12 und *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 39), 776. Zur akademischen Theologie vgl. etwa die Ethik des Theologen *Isaak August Dörner* (1809–1884), der insofern besonders involviert war, als er dem Centralausschuss der Inneren Mission angehörte; vgl. *Isaak August Dörner*, System der Christlichen Sittenlehre, hg. v. A. Dörner, Berlin 1885, 437–447. Die ›soziale Frage‹ wird im Abschnitt über die ›tugendhafte Vermöglichkeit‹, also das Eigentum, auf zehn Seiten abgehandelt; bei einem Gesamtumfang des Werks von fünfhundertsechzig Seiten gewiss keine Überschätzung der Thematik.

⁴⁶ *Stephan Sturm*, der Wicherns Sozialtheologie untersucht hat, benennt als Konstitutive der Inneren Mission, ›daß sie nicht eine Betätigung der rettenden Liebe neben dem Glauben, sondern eine Betätigung des Glaubens durch die Tat ist, die 1. dadurch das Reich Gottes aufbaut, und 2. in der Vereinskirchlichkeit das allgemeine Priestertum

Der soziale Protestantismus des beginnenden Industrialismus, der mit den Namen *Johann Friedrich Oberlin* (1740–1826)⁴⁷, *Johannes Falk* (1768–1826)⁴⁸, *Adelberdt Graf von der Recke-Volmerstein* (1791–1878)⁴⁹, *Amalie Sieveking* (1794–1859)⁵⁰, *Johann Hinrich Wichern* (1808–1881)⁵¹, *Friederike* und *Theodor Fliedner* (1800–1842/1800–1864)⁵², *Wilhelm Löbe* (1808–1872)⁵³, *Gustav Werner* (1809–1887)⁵⁴, *Friedrich Bodelschwingh* (1831–1910)⁵⁵ und anderen verbunden ist, zeichnet sich dabei durch *drei Charakteristika* aus. Erstens ist es ihm intensiv um die konkrete, rationale und effiziente Bearbeitung der Missstände zu tun. Die zu dieser Zeit gestifteten Diakonissenhäuser bieten ihren Mitgliedern zunehmend fachliche Ausbildung auf hohem Niveau,⁵⁶ Wicherns ›Rauhes Haus‹ und Bodelschwinghs Anstalten in Bethel bieten eine für ihre Zeit fortschrittliche Betreuung und Versorgung.⁵⁷ Zweitens ist die politische Ausrichtung der

realisiert«; *Stephan Sturm*, J.H. Wicherns Sozialtheologie als christentumspolitisches Programm, in: *Friedrich/Friedrich/Jähnichen/Kaiser (Hg.)*, Sozialer Protestantismus (Anm. 3), 67–93, hier 73.

⁴⁷ *Oberlin*, Pfarrer im elsässischen Steintal, bemühte sich im Umfeld der von ihm initiierten Industriebetriebe im Gebiet seiner Gemeinde um die Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen durch die Gründung einer Armenschule, einer Darlehenskasse, infrastruktureller Maßnahmen und anderem mehr, vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 884. Oberlin gehört auch zu den Lehrern Le Grands (vgl. Anm. 67).

⁴⁸ *Falk* begründete in Weimar die Jugendfürsorgearbeit, die 1825 zur Begründung einer Schule mit Wohn- und Erziehungsauftrag (›Lutherhof‹) führte, die Wicherns ›Rauhes Haus‹ inspirierte; vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 887.

⁴⁹ *Recke-Volmerstein* gründete ein ›Rettungshaus‹ in Düsseldorf und wirkte später in der Begründung der schlesischen Mutterhausdiakonie mit; vgl. *H. Hohlwein*, Art. Recke-Volmerstein, in: *Religion in Geschichte und Gesellschaft*, 3. Aufl., Bd. 5, 855.

⁵⁰ *Sieveking* gründet in Hamburg 1813 eine Armenschule und 1832 den Weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege; vgl. *Eduard Lohse*, Art. Sieveking, Amalie, in: *Religion in Geschichte und Gesellschaft*, 3. Aufl., Bd. 6, 30.

⁵¹ *Wichern* richtete in Hamburg eine Fürsorgeeinrichtung, das ›Rauhe Haus‹, ein und gilt als Begründer der ›Inneren Mission‹, des zentralen Sozialverbandes des Protestantismus im 19. und beginnenden 20. Jh.

⁵² Beide begründeten die Kaiserswerther Diakonie; vgl. dazu *Jutta Schmidt*, Beruf: Schwester, Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert, Frankfurt/M.-New York 1998, 84–216.

⁵³ *Löbe* begründete die Diakonische Anstalt in Neuendettelsau; vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 907.

⁵⁴ *Werner* suchte in Württemberg ein genossenschaftliches ›christliches Fabrikssystem‹ zu etablieren und verband dies mit der Einrichtung von Jugendfürsorge; vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 917.

⁵⁵ *Bodelschwingh* übernimmt 1872 nach wechselvollem Werdegang die Rheinisch-Westfälische Anstalt für Epileptische und baut sie zum Anstaltskomplex von Bethel (bei Bielefeld) aus.

⁵⁶ Vgl. *Schmidt*, Beruf: Schwester (Anm. 52), 22 f., 193 f.

⁵⁷ Vgl. zu Wichern etwa *Juliane Jacobi*, Erziehung als Mission, in: Röper/Jüllig (Hg.), *Macht der Nächstenliebe* (Anm. 42), 80–89, hier 83 f.; zu Bethel vgl. *Matthias Benad*, Eine Stadt für die Barmherzigkeit, in: ebd., 122–129.

Protagonisten in aller Regel als sehr konservativ zu bezeichnen. Weit entfernt von einem expliziten sozialpolitischen Engagement oder gar der Sozialtheologie, die sich etwa im ›Hessischen Landboten‹ Büchners und Weidigs findet,⁵⁸ gelten die gesellschaftlichen Strukturen und die staatlichen Agenturen weitgehend als sakrosankt. Wenn überhaupt ein Ziel formuliert wird, ist es die repristinierter ständische Gesellschaft mit ihrem organologischen Gesellschaftsmodell; entsprechend geht es zumeist darum, Forderungen aus Gerechtigkeitsgründen durch freiwillig geleistete Hilfe als gegenstandslos zu erweisen.⁵⁹ Drittens findet sich aber diese Form des Protestantismus mitten in einem Konflikt wieder, weil ihre Berechtigung von den staatlich beaufsichtigten Konsistorialkirchen gelegentlich kritisch beäugt wird.⁶⁰ Wie sich die Werke des freien Protestantismus nur sehr langsam vereinigen – für die Innere Mission wird der Centralausschuss der Inneren Mission das leitende und integrierende Gremium,⁶¹ für die Diakonissenbewegung zunächst die Kaiserswerther Generalkonferenz –, setzt sich auch ihre Anerkennung zunächst nur langsam, dann aber mit großer Intensität durch.⁶² Dabei finden sie – wie etwa der Evangelisch-kirchliche Hilfsverein, dessen Evangelische Frauenhilfe zum mitgliederstärksten Frauenverband wird – in einem intermediären, gesellschaftlichen Bereich ihren Platz, dessen Legitimität freilich durch den engsten Kontakt mit dem Thron ihren besonderen Anstrich erhält.⁶³

Neben diesen karitativen Organisationen des freien Protestantismus stehen einzelne Individuen, die sich aus persönlichem Engagement publizistisch oder in ihrer bürgerlichen Berufstätigkeit nachweislich aus protestantischem Geist für eine sozialpolitische Veränderung der sozialen Zustände einsetzen. An Publizisten sind der Historiker und Philologe *Viktor*

⁵⁸ Vgl. dazu *Jähnicen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 892 f.

⁵⁹ Vgl. z. B. *Benad*, Stadt (Anm. 57), 124 f.; *Brakelmann*, Soziale Frage (Anm. 3), 34 f.; *Jähnicen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 895 ff.

⁶⁰ Vgl. zum Verhältnis von christlichen Vereinen im Vormärz zum landesherrlichen Kirchenregiment *Jochen-Christoph Kaiser*, Innere Mission und Diakonie, in: Röper/Jüllig (Hg.), *Macht der Nächstenliebe* (Anm. 42), 14–43, hier: 20. Da etwa Wichern ganz eindeutig ein unionistisches, außerkirchliches Einigungsprogramm vertritt, wird er auch vom Luthertum kritisch gesehen; vgl. dazu *Jähnicen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 907 f.

⁶¹ Während die ersten Hilfshäuser schon 1819/20 erscheinen und Wicherns ›Rauhes Haus‹ 1833 gegründet wird, wird der Centralausschuss der Inneren Mission, der dann die Gründung von Regional- und Landesverbänden nach sich zieht, erst 1849, nach Wicherns berühmter Stegreifrede vor dem Kirchentag, realisiert.

⁶² Die Kaiserswerther Konferenz wird erst 1861 (das Diakonissenhaus Kaiserswerth selbst entstand 1836), der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein erst 1888 gegründet, dann aber unter Schirmherrschaft von Prinzessin Auguste-Victoria.

⁶³ Vgl. *Fritz Mybes*, *Der Evangelisch-Kirchliche Hilfsverein und seine Frauenhilfe*, Köln 1988, 19 ff.

Aimée Huber (1800–1869)⁶⁴, der – bei konservativer Grundhaltung – als einer der ersten im evangelischen Zusammenhang die Notwendigkeit struktureller Maßnahmen der Sozialpolitik und Mitbestimmung der Arbeiter sieht, sowie der Pfarrer *Rudolf Todt* (1839–1887)⁶⁵ zu nennen, dem das Verdienst zukommt, als erster evangelischer Theologe den Dialog mit den Sozialisten gesucht und geführt sowie das Prinzip der Staatsintervention bewusst vertreten zu haben. Daneben ließe sich etwa der von Oberlin und Schleiermacher beeinflusste Seidenfabrikant *Daniel Le Grand* (1783–1859) anführen, ein Elsässer Schweizer Herkunft, der schon 1832 für die gesetzliche Einführung der Einkommensteuer, die Begrenzung der Arbeitszeit auf 12 Stunden, den arbeitsfreien Sonntag und die Begrenzung der Kinderarbeit in Frankreich eintritt⁶⁶ und 1853 sogar Wilhelm IV. von Preußen dazu zu bewegen vermag, einen diplomatischen Vorstoß zur einer internationalen gesetzlichen Regelung des Arbeitsschutzes zu unternehmen, der dann zwar scheitert, aber einen gewissen Einfluss auf die Gesetzgebung in Österreich und Deutschland erreicht.⁶⁷

Besondere Bedeutung kommt in der Frage des Wohlfahrtsstaates dem Juristen *Theodor Lohmann* (1831–1905) zu.⁶⁸ Lohmann, ursprünglich aus erwecklichem, orthodoxem Hannoveraner Luthertum stammend, gehört nach der preußischen Übernahme 1866 zu den wichtigsten höheren Beamten Bismarcks und ist an der Entwicklung und Formulierung der Bismarckschen Sozialgesetzgebung unmittelbar beteiligt. Nachdem er sich mit Bismarck wegen konzeptioneller Differenzen überwirft – er selbst befürwortet einen liberalen Staat,⁶⁹ der den rechtlichen Rahmen

⁶⁴ Vgl. *Brakelmann*, Soziale Frage (Anm. 3), 37–46.

⁶⁵ Ebd., 46–58.

⁶⁶ Vgl. *Stephan Bauer*, Die geschichtlichen Motive des internationalen Arbeiterschutzes, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 1 (1903) 79–104.

⁶⁷ Vgl. *Hans Rothfels*, Die erste diplomatische Aktion zugunsten des internationalen Arbeiterschutzes, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 16 (1922) 70–87. Besonders interessant, auch für die Frage eines sonntäglichen Arbeitsverbots in Preußen, das zur fraglichen Zeit nur für Arbeiter unter 16 Jahren galt, sind dabei die Dokumente, die Rothfels seinem Artikel beigibt. Den Hinweis auf diesen Vorgang verdanke ich Elmar Rieger. Dieser argumentiert (*Elmar Rieger*, Social Security and Globalization: A Historical Perspective on the Role of International Cooperation, Paper Prepared for the Eleventh International Research Seminar of FISS: ›International Cooperation in Social Security: How to Cope with Globalization‹, Sigtuna, Schweden, 19–21 June, 2004, Ms., 17.), der Vorstoß verdanke sich dem Interesse des Fabrikanten, für den von ihm gewährten Schutz der Arbeiter nicht mit internationaler Konkurrenz bestraft zu werden. Aus dem besagten Aufsatz von Rothfels und den beigelegten Dokumenten geht freilich nur hervor, dass Wilhelm IV. Le Grands Eingabe so aufgefasst hat.

⁶⁸ Vgl. zum Folgenden *Zitt*, Lohmann (Anm. 16).

⁶⁹ Obgleich er ausweislich der von ihm entworfenen Denkschrift den Wirtschaftsliberalismus ablehnte; vgl. auch *Zitt*, Lohmann (Anm. 16), 437f.

sozialer Absicherung zur Verfügung stellen soll, weil er die Selbstorganisation und politische Partizipation der Arbeiter für notwendig hält, und wendet sich deshalb gegen Bismarcks Sicherungskonzeption, die auf staatliche Zuschüsse an die Unternehmer abstellt⁷⁰ –, wirkt er intensiv an der sozialpolitischen Neuausrichtung des Centralausschusses der Inneren Mission mit. Er entwirft eine Denkschrift, in der staatliche soziale Gesetzgebung ausdrücklich begrüßt und angeregt wird – und die als Wahrheitsmoment der sozialdemokratischen Bewegung die »Verurteilung der Unterlassungssünden, welcher Staat und Kirche auf dem Gebiete des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens sich schuldig gemacht haben«⁷¹, bezeichnet. Lohmann wirkt aus protestantischer Überzeugung als kritischer Beamter, der sachlich begründete Konflikte mit seinen Vorgesetzten keineswegs meidet, gegen einen allzuständigen, aber für einen liberalen Wohlfahrtsstaat ficht und – wenn auch auf dem Hintergrund einer organologischen Gesellschaftsvorstellung – die sozialen Missstände und kirchliche wie staatliche Verfehlungen durchaus sensibel wahrnimmt.⁷² Lohmann, sicherlich einer der sozialpolitisch einflussreichsten Sozialprotestanten der Bismarckzeit, hat als überzeugter Lutheraner offensichtlich wenig Probleme, Konflikte mit seinen »Obrigkeiten« einzugehen und dabei den Rahmen der durch das Berufsethos vorgegebenen Beamtenloyalität so weit wie möglich zu dehnen. Er vertritt die Vorstellung effektiver Mitwirkung der Menschen am göttlichen Regiment und die Idee eines liberalen Staates; er

⁷⁰ Vgl. ebd., 189ff.

⁷¹ Die Aufgabe der Kirche und ihrer inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart. Eine Denkschrift des Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 1884; gut zugänglich in: *Brakelmann/Jähnichen*, Wurzeln (Anm. 3), 124–139, hier 126. Positiv zur staatlichen Sozialgesetzgebung stellt sich auch der mit Lohmann schon aus seiner Zeit aus Hannover durch gemeinsame Arbeit gut bekannte Lutheraner *Gerhard Uhlhorn*, vgl. etwa *Gerhard Uhlhorn*, Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart (1894), in: *ders.*, Schriften zur Sozialethik und Diakonie, hg. im Auftrag der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte von Martin Cordes und Hans Otte unter Mitarbeit von Elke Helma Rothämel, Hannover 1990, 351–376; über die Beziehung von Uhlhorn zu Lohmann informiert *Zitt*, Lohmann (Anm. 16), 124–138, 284.

⁷² *Zitt* stellt m.E. überzeugend dar, inwiefern *Tennstedt*, Sozialreform als Mission (Anm. 16) mit seiner Beurteilung Lohmanns als eines vom preußischen Beamtenethos gerade abweichenden Mannes und seiner Einschätzung, jener habe gerade keinen Sozialstaat im stark regulativen Sinne gewollt, durchaus im Recht ist, aber unterschätzt, dass auch Lohmann durchaus einen sozialen Staat will und dass seine Konfliktbereitschaft sachliche Gründe hat; vgl. *Zitt*, Lohmann (Anm. 16), 434ff. Ob Lohmann dabei die Sozialpolitik Bismarcks *wegen* oder *trotz* seines Engagements mehr beeinflusste, bleibt umstritten.

ist zutiefst fromm, doch in politischen und administrativen Winkelzügen durchaus beschlagen.⁷³

Direkt politische Arbeit im Protestantismus beginnt im Gegensatz zur karitativen erst spät – und auch hier ist der konservative Grundzug leitend. Exemplarisch kann hier der Hofprediger und Leiter der Berliner Stadtmission, *Adolf Stoecker*, genannt werden, der seine eigene Partei gründet,⁷⁴ um der Sozialdemokratie Arbeiterstimmen zu entreißen. Freilich scheitert er, und nicht nur die Wähler, sondern auch der Kaiser verwerfen dieses Engagement.⁷⁵ Bedeutender sind unterschiedliche Diskussionsforen, die der Politikberatung im weitesten Sinne dienen und in der Protestanten eine wichtige Rolle spielen: Hier sind als bedeutendste der 1872 gegründete Verein für Socialpolitik⁷⁶ sowie der ausdrücklich protestantisch intendierte, 1890 gegründete Evangelisch-soziale Kongress (ESK) zu nennen. Vor allem letzterer bietet den sozialpolitischen Debatten des meist im Bürgertum angesiedelten Sozialprotestantismus ein Forum.⁷⁷ Freilich spaltet sich diese Bewegung bald: Finden die Konservativeren in Stoeckers Freiem Kirchlich-sozialen Kongress einen Ort für Debatten, vor allem aber praktische Bildungsarbeit, bleiben die Sozial- bzw. Nationalliberalen im ESK.⁷⁸

⁷³ An dem gut erforschten Leben und Wirken Lohmanns lässt sich die Problematik stereotyper, konfessionalistischer Mentalitätszuordnungen geradezu paradigmatisch erkennen: Lohmann ist zwar konservativ, aber nun gerade kein regierungs- und obrigkeitssfrommer Lutheraner.

⁷⁴ *Stoeckers* 1878 zunächst als Christlich-soziale Arbeiterpartei gegründete, später in Christlich-soziale Partei umbenannte Gruppierung erreicht hauptsächlich kleinbürgerliche Kreise und vermag sie mit ihrem Antisemitismus zu binden, bis sie sich in die konservative Partei hinein auflöst, vgl. *Manfred Schick*, Innere Mission und soziale Bewegung in der evangelischen Kirche von 1870–1914, in: ders./Seibert/Spiegel, *Diakonie und Sozialstaat* (Anm. 3), 29–50, hier 35.

⁷⁵ Dennoch entfaltet *Stoecker* in seiner Agitationstätigkeit durchaus intensive Wirkung, die aber weniger in eine wohlfahrtsstaatliche denn eine nationalistische und antisemitische Richtung weist. Zum historischen Hintergrund vgl. *Werner Jochmann*, *Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator*, in: Günter Brakelmann/Martin Greschat/ders., *Protestantismus und Politik, Werk und Wirkung Adolf Stoeckers*, Hamburg 1982, 123–198; zur Ablehnung der *Stoecker'schen* Politik durch Wilhelm II. vgl. ebd. 183.

⁷⁶ Vgl. hierzu *Jähnichen/Friedrich*, *Geschichte* (Anm. 3), 928 ff.

⁷⁷ Vgl. hierzu *Ellen Strathmann*, *Der Evangelisch-soziale Kongress von 1890 bis 1904. Eine historisch-systematische Studie zum Verhältnis von christlicher Ethik und industrieller Gesellschaft*, Marburg 1984.

⁷⁸ Angehörige beider Richtungen prägen dabei weitere politische Entwicklungen. Im sozial- bzw. nationalliberalen Zusammenhang sind dabei *Friedrich Naumann*, *Paul Göbber*, *Max Weber* oder *Ernst Troeltsch* zu nennen, der als Angehöriger der DDP in der Weimarer Republik ein Staatsamt bekleidet; in konservativer Hinsicht sind *Reinhold Mummm* und *Reinhard Seeberg* zu erwähnen, der in der Weimarer Republik auch Präsident des Centralausschusses der Inneren Mission ist, ein eigenes soziaethische Ins-

3.3 Kirchlicher, konstruktiv-kritischer Sozialprotestantismus

Mit der deutschen Revolution von 1918/19 verliert der deutsche, in aller Regel konservativ-monarchistisch gesinnte Protestantismus seine damalige rechtliche und ideologische Basis: Das landesherrliche Kirchenregiment fällt, die Kirche wird nun überwiegend synodal organisiert und damit demokratisiert – eine Entwicklung, die im Protestantismus als dramatische Entwurzelung erlebt und gedeutet wird und deren Folgen bereits oft beschrieben worden sind.⁷⁹ Die Staatsfreundlichkeit des Luthertums gilt hier nicht mehr. Dabei geht es nicht um eine an Verbesserung orientierte Kritik des Staates, sondern um seine völlige Ablehnung.⁸⁰ Dies gilt auch für den Verbandsprotestantismus, der der neuen, demokratischen Weimarer Republik weitgehend ablehnend gegenüber steht, obgleich die Wohlfahrtsverbände, auch die Innere Mission, materiell erheblich vom höheren Gewicht der Wohlfahrtspolitik in der Weimarer Republik profitieren.⁸¹ Gleichzeitig beginnen die Kirchen – freilich zunächst sehr zaghaft – eine eigene soziale Arbeit, die vor allem durch Arbeiterpfarrer wahrgenommen wird. Auch hier stehen sich aber Konservative und Progressive gegenüber.⁸²

Im nationalsozialistischen Regime werden die ›freien‹ protestantischen Verbände Zug um Zug gleichgeschaltet, eine Entwicklung, der sie eher weniger als mehr Widerstand entgegensetzen – das staatliche Wohlfahrtsystem, so eine damals gängige Interpretation, übernimmt die legitimen Aufgaben klassischer ›Obrigkeit‹ in neuer, ›völkischer‹ Form und ist insofern zu billigen. Der Nationalsozialismus befriedigt antiliberale, konservative Sentiments wie den Wunsch nach einer organischen Gesellschaftsgestalt, indem er den Volksbegriff, der für solches Gestalten steht, aufnimmt und intensiv nutzt; und die Mehrheit der deutschen Protestan-

titut der Inneren Mission an der Universität Berlin führt und eine antidemokratisch-völkische Sozialethik entwirft, vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 960–964, 991–992.

⁷⁹ Für einen knappen Überblick vgl. *Johannes Wallmann*, Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 3. Aufl., Tübingen 1988, 270 ff.; ausführlich *Klaus Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt/M. 1977, 3–25.

⁸⁰ Vgl. hierzu *Scholder*, Kirchen (Anm. 79) und *Philip Manow*, Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie, *Leviathan* 29/2001, 179–198, hier: 183–185; exemplarisch für die Innere Mission auch *Kaiser*, Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914–1945, München 1989, 67–70. An die Stelle der ›Systemstabilisierung‹ tritt die ›Systemkritik‹.

⁸¹ Vgl. *Kaiser*, Die Innere Mission in der Weimarer Republik, in: Schick/Seibert/Spiegel, Diakonie und Sozialstaat (Anm. 3), 76–90, hier: 81–83.

⁸² Vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 982–989.

ten ist damit durchaus einverstanden, wobei ihnen eine Reihe v. a. lutherischer Theologen sekundiert. Obgleich die Morde, die das Regime im Rahmen seiner biologistischen Rassen- und Gesundheitsideologie begeht, an vielen Stellen auf Empörung treffen, entziehen sich nur relativ wenige evangelische Christinnen und Christen der Mitwirkung.⁸³

Nach dem zweiten Weltkrieg ergibt sich nun eine Situation, in der zwei Motive protestantischen Wohlfahrtsdenkens und -handelns koinzidierten. Einerseits erweist sich die Struktur der freien Verbände als stabil.⁸⁴ Da sozial gestaltendes Engagement gefordert ist, die meisten staatlichen Einrichtungen aber durch die Verbindung mit den Nationalsozialismus desavouiert sind, fällt nun den Kirchen und den ihnen nahestehenden Verbänden, die zumindest partiell Widerstreben gegen die nationalsozialistische Vereinnahmung und ihre Gräueltaten gezeigt hatten, als großen, aber vergleichsweise unverdächtigen Institutionen die Rolle zu, konkrete Wohlfahrt zu instrumentieren. Gleichzeitig kommt aber auch die Vorstellung staatlicher Zuständigkeit für die Wohlfahrt gerade auch im protestantischen Bereich neu und anders zu ihrem Recht: Der *Freiburger Kreis* (zumeist protestantisch geprägter) Ökonomen und Juristen, die für den neuen Staat ein Modell ersinnen und in gewisser Weise an den sozialliberalen Sozialprotestantismus der Bismarckära anknüpfen, entwickelt eine aktualisierte Vorstellung des Wohlfahrtsstaates, die als ›soziale Marktwirtschaft‹ erfolgreich wird, dabei aber die Tradition der freien Sozialverbände in das Konzept einer nicht mehr stratifizierten, sondern funktional differenzierten Gesellschaft integriert, wobei die Verbände unter

⁸³ Vgl. ebd., 1021 ff. und *Ernst Klee*, ›Die SA Jesu Christi‹. Kirche im Banne Hitlers, Frankfurt/M. 1989, 11 ff.; 35 ff.; 180–183 sowie *ders.* ›Euthanasie‹ im NS-Staat, Die ›Vernichtung lebensunwerten Lebens‹, Frankfurt/M. 1985, 34–68. Zum Widerstand etwa in Bethel vgl. ebd., 200 ff.; zum Widerstand des Vizepräsidenten des Centralausschusses der Inneren Mission, *Paul Braune*, ebd., 210 ff. Vgl. weiterhin *Hans Christoph von Hase*, Sozialpolitik und Diakonie unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft 1933–1945, in: Schick/Seibert/Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat (Anm. 3) 114–155. Zur Inneren Mission vgl. *Kaiser*, Sozialer Protestantismus (Anm. 80), 227–459, bes. 384 ff., 447 ff. Zur Verstrickung der Theologie vgl. etwa *Robert P. Ericksen*, Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus, München 1986.

⁸⁴ Der Versuch, die Verbände zu ›verkirchlichen‹, der vor allem von *Eugen Gerstenmaier* und *Theophil Wurm* im Evangelischen Hilfswerk unternommen wird, muss dabei weitgehend als gescheitert gelten. 1957 werden die Innere Mission und das Hilfswerk vereinigt, aber erst 1975 ist die Zusammenführung der verschiedenen Verbände in der Diakonie abgeschlossen. Daran lässt sich ablesen, wie stark die Unabhängigkeit der Verbände zählt; vgl. *Johannes Michael Wischnath*, Innere Mission – Evangelisches Hilfswerk – Diakonisches Werk seit 1945, in: Schick/Seibert/Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat (Anm. 3) 179–193 und *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 1047 f.

dem Aspekt der Subsidiarität eingebunden werden.⁸⁵ Zu diesen zwei Motivlagen gesellt sich nun aber eine dritte, die die Politik der klassischen Verbände, aber auch die neuer kirchlicher Zusammenschlüsse wie etwa des ›kirchlichen Diensts in der Arbeitswelt‹ (kda) prägt. Denn mit dem Kirchenkampf und der Durchsetzung der ›Theologie des Wortes Gottes‹, mit *Barth*, *Bonhoeffer*, *Iwand* und anderen, lockert sich die klassische Verbindung von Protestantismus und hartem Konservatismus. An ihre Stelle tritt die Vorstellung der Christen wie der Kirche als einer auch bewusst politisch gestaltenden, ja kritischen Instanz hervor, in der der Staat als gestaltbare und verbesserungsfähige Größe erscheint.⁸⁶

Verstärkt seit den 1960er Jahren werden dabei auch Argumentationen rezipiert, die aus dem eher marginalisierten protestantischen Lager stammen, das sozialdemokratischen, sozialistischen oder kommunistischen Vorstellungen nahe stand.⁸⁷ Doch auch bei Protestanten, die weder der Barth'schen noch der sozialistischen Linie verpflichtet oder beiden gegenüber ausdrücklich ablehnend eingestellt sind, lässt sich eine konstruktiv-kritische Haltung gegenüber dem demokratischen Staat festmachen, die nicht mit der antidemokratischen Republikverdrossenheit des konservativen Weimarer Protestantismus identifiziert werden darf. Bei dem konservativen lutherisch eingestellten Theologen *Helmut Thielicke* äußert sich diese in einer im Interesse von Demokratie und sozialer Marktwirtschaft geübten Kritik am Wohlfahrtsstaat, den er in der Gefahr einer neuen Staatsverabsolutierung sieht.⁸⁸ Diese neue Haltung, die einerseits auf

⁸⁵ Zum Freiburger Kreis vgl. *Manow*, Ordoliberalismus (Anm. 80) und *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 1032ff. *Kaiser*, Diakonie (Anm. 18), 117–119 argumentiert, dass die als ›Subsidiaritätspinzip‹ bekannt gewordene, in der päpstlichen Enzyklika *Quadragesimo anno* von 1931 artikulierte Vorstellung letztlich im bürgerlichen Assoziationsgedanken des 19. Jahrhundert wurzle, der sich etwa auch bei Wichern biete, und sucht zu zeigen, dass die katholische Formulierung dieses Gedankens ihre Pointe in der Abwehr staatlicher Intervention im Wohlfahrtsbereich habe.

⁸⁶ Vgl. hierzu auch *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 1064ff.

⁸⁷ Während der sozialdemokratische Pfarrer *Christoph Blumhardt d. J.* (vgl. *Jähnichen/Friedrich*, Geschichte (Anm. 3), 977–979) Wirkungen auf den Schweizer religiösen Sozialismus *Kutters'* und *Ragaz'* hatte, die ihrerseits etwa *Barth* beeinflussten, sind in der Weimarer Republik etwa *Paul Tillich* oder *Georg Wünsch* zu nennen, vgl. insgesamt ebd. 977–981; 1005–1020.

⁸⁸ *Thielicke* bildet dabei nur den Exponenten einer ausführlichen Nachkriegsdiskussion, die von dem norwegischen Bischof *Eivind Berggrav* angestoßen wurde und an der zu unterschiedlichen Zeiten *Otto Dibelius*, *Walter Künneth*, *Volkmar Hertrich*, *Karl Friedrich Weber*, *Erwin Willkens*, *Paul Collmer*, *Karl Jannssen* und andere beteiligt waren. Sie kreist um die Sorge vor einem neuen totalitären Staat und wird von *Hans Berthold*, Sozialethische Probleme des Wohlfahrtsstaates. Die sozialen und geistigen Grundlagen des Wohlfahrtsstaates, insbesondere in England, Gütersloh 1968, 11–45 ausführlich dargestellt. Mag auch bei manchem Diskussionsteilnehmer – vor allem der von Berthold skizzierten ersten Phase der Debatte – das antirepublikanische Ressenti-

eine gesellschaftliche Verantwortung auch der verfassten Kirche und andererseits auf eine bei aller Kooperation auch gegebene kritische Distanz zu staatlichen Strukturen zielt, darf somit nicht mit einer bestimmten sozialpolitischen Position identifiziert werden, sondern kann sich geradezu in entgegengesetzten Optionen manifestieren. Sie lässt sich sowohl in den Beiträgen einzelner Personen, in den Praxen von Organisationen wie etwa des ›Kirchlichen Diensts in der Arbeitswelt‹⁸⁹, den neu gegründeten, ausdrücklich als Orten der außerparlamentarischen politisch-ethischen Reflexion gedachten Evangelischen Akademien, in der neuen Praxis der Veröffentlichung von Denkschriften zu politischen und sozialen Fragen – in einigen Fällen mit erheblicher Wirkung – bis hin zu den teils als politische Zeitansagen verstandenen Evangelischen Kirchentagen zeigen.⁹⁰ Die seit Kriegsende intensiv gepflegte Einbindung in die ökumenische Bewegung und die dort aufkommenden sozialen und sozialpolitischen Fragen trägt ihrerseits zu dieser Entwicklung bei.⁹¹

Die drei hier geschilderten Motive, die Vorstellung einer ›fürsorglichen Obrigkeit‹, das strukturelle Konzept des ›freien, verbandlichen Protestantismus‹ und die im Kontext der nationalsozialistischen Diktatur entstandene Vorstellung eines ›kritischen Wächteramts der Kirche‹, die auch an den Gegnern der theologischen Position, der sie entstammt, nicht spurlos vorbeigeht, haben sich in einer Gemengelage von individuellen, religiös beeinflussten Handlungsmotiven, sich verändernden sozialen Strukturen, politischen Verwerfungen und technologischen Wandlungen herausgebildet; und es deutet manches darauf hin, dass alle drei bis heute aufzufinden sind – in einem Verhältnis, das nie spannungsfrei ist, aber auch für eine gewisse Komplementarität sorgt. Im Rahmen dieser Lagen entfaltet sich die Wirkung des Protestantismus: teils als konkrete Wirkung Einzelner, teils als Konsequenz der Tätigkeit von Organisationen, teils als Beförderung spezifischer kultureller Klimata.⁹²

ment der Weimarer Zeit noch anklingen, dürfte das in der reifen Gestalt kaum mehr der Fall sein. Thielisches Erörterung findet sich in *Helmut Thielicke*, *Theologische Ethik II/2*, Tübingen 1958, 1925–2193.

⁸⁹ Vgl. *Jähnichen/Friedrich*, *Geschichte* (Anm. 3), 1050–53.

⁹⁰ Vgl. ebd., 1070–1103.

⁹¹ Vgl. ebd., 1026–29, 1042–45.

⁹² Vgl. hierzu etwa auch die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen – die aktuellste, *Kirche – Horizont und Lebensrahmen*, Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, 2002, lässt sich unter www.ekd.de als pdf-Dokument herunterladen.

4. BEITRÄGE DES PROTESTANTISMUS ZU EINEM EUROPÄISCHEN SOZIALMODELL

Doch wie verhält es sich nun mit den beiden in der Überschrift angesprochenen, nach wie vor wirksamen biblischen Vorstellungen? Was gilt nun hinsichtlich eines europäischen Sozialmodells in evangelischer Perspektive? »Sie waren ein Herz und eine Seele und hatten alles gemeinsam« oder »Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen«? Während die erste Wendung die ideale Gemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde beschwört,⁹³ stellt die zweite eine konkrete Regel für eine nicht allzu begüterte frühchristliche Gemeinde in Thessaloniki zum beschwerlich gewordenen Umgang mit eigenen Mitgliedern, umherziehenden Christen oder Wanderpredigern dar, die die materielle Versorgung als ihr Recht beanspruchen.⁹⁴

So gesehen, erhellen beide den in Luthers Rechtfertigungslehre dargestellten Sachverhalt, dass es wohl eine christliche Binnenmoral, aber keinesfalls eine christlich-ideale Binnenrealität geben kann: So gewiss sich jede Christin, jeder Christ als *gerechtfertigter* Sünder fühlen darf, so gewiss ist er, ist sie gerechtfertigte *Sünderin*. Ein exklusiver, eben nicht durch die Sünde verstellter Zugriff der Christinnen und Christen auf die Wahrheit, auch die Wahrheit der Weltgestaltung, ist damit ausgeschlossen. Damit aber gehört die Berücksichtigung dessen, was andere für Gerechtigkeit halten, zur protestantischen Identität genauso zwingend hinzu wie das Einbringen dessen, was nach evangelischer Perspektive gut zu heißen verdient, in den öffentlichen Diskurs. Dabei verweist gerade die Spannung beider biblischer Formulierungen auf das Ideal einer Gemeinschaft, in der jeder und jede nach dem Maß der eigenen Möglichkeiten gibt und

⁹³ Sie erscheint Apg 2,44 und 4,32, aber schon die Erzählung Apg 5,1–11 dementiert – theologisch wohl ganz bewusst, Lukas möchte die Bedrohung der Kirche vergegenwärtigen (vgl. *Alfons Weiser*, *Die Apostelgeschichte 1–12*, ÖTK 5/1 Gütersloh 1981, 100ff.) – den deskriptiven Charakter der Wendung.

⁹⁴ Dies vermutet *Wolfgang Trilling*, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14), Zürich-Neukirchen/Vluyn 1980, 140–150, 148 in Parallele zur Didache (12,2–5). Dafür spricht, dass die starke Betonung des apostolischen Vorbilds durch den nachpaulinischen Verfasser sonst schwer zu verstehen ist. Wichtig ist gegen allgegenwärtige Verzerrungen auch, dass es nicht um den konkreten Beitrag, sondern um die Bereitschaft zur Erbringung eines Beitrages geht, wie *Gerhard Friedrich* einschärft, der ansonsten die Mahnung auf die Belastung der Gemeinde durch Mitglieder zurückführt, die in Erwartung des nahenden Weltendes die Sorge um den eigenen Lebensunterhalt eingestellt haben und sich auf die Unterstützung der anderen verlassen; vgl. *Gerhard Friedrich*, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, in: ders./Hans Conzelmann/Jürgen Becker, *Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon*, NTD 8, Göttingen 1976, 252–276, hier: 273–74.

seiner und ihrer Bedürftigkeit entsprechend erhält.⁹⁵ Somit dürfen beide Vorstellungen weder isoliert noch aus ihrem sozialhistorischen Kontext gerissen oder gar verabsolutiert werden, beide aber lassen sich im Sinne des Maßstabs idealer Reziprozität deuten und so in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen.

Was im Kleinen an den beiden biblischen Formulierungen illustriert wurde, gilt natürlich für die protestantische Willensbildung hinsichtlich des Wohlfahrtskontextes im Ganzen. Daher lassen sich die verschiedenen Formen des ›Wohlfahrtsprotestantismus‹ – jenseits der Darstellung als Ergebnisse bloßer Kontingenz hier, als zwingender Konsequenz einer bestimmten Lehre da – als historische Gestalten deuten, in und an denen sich bestimmte, auch schmerzhaft lernerfahrungen zeigen. Solche Lernerfahrungen werden im Licht der Grundeinsichten des Glaubens gedeutet, erlauben zugleich einen neuen Blick auf diese und lassen sich schließlich systematisch für die Frage nach einem europäischen Sozialmodell fruchtbar machen.

Während sich in der Figur ›fürsorglicher Obrigkeit‹ in der Frühen Neuzeit die biblisch gut belegbare Intuition niederschlägt, dass es in christlicher Perspektive zur Aufgabe der Regierenden und zum Zweck politischer Gemeinwesen gehört, eine – wie auch immer gefasste – Wohlfahrt für das Gesamt der Untertanen zu verfolgen, ist der patriarchale Kontext, in dem diese Vorstellung entfaltet wurde, zu Recht in die Kritik geraten. Während die Vorstellung der Armut als – durch rationale Arbeit und soziale Organisation zu behebendes – Übel statt als unvermeidliche und unveränderbare Fügung Gottes tatsächlich konkrete Verbesserungen in den Lebensbedingungen vieler Menschen ermöglichte, kann die gewaltsame Zurichtung der Menschen für eine neue Wirtschaftsweise, mit der sie einhergeht, nicht übersehen werden. Die Entmündigung derer, für deren ›Wohlfahrt‹ nach Maßgaben, die nicht ihre eigenen sind, ›gesorgt‹ wird, hat sich – genauso wie eine verselbstständigte Arbeitsideologie – spätestens im Nationalsozialismus buchstäblich als mörderisch erwiesen.⁹⁶ Damit wird auch diejenige aufklärerisch-liberale Kritik ins Recht gesetzt, die jedenfalls zum Teil auch in die Grundlagen des freien Verbandsprotestantismus eingegangen ist.

⁹⁵ Diese Vorstellung findet sich etwa auch in der Konkrektion der kleinasiatischen Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem, vgl. 2 Kor 8.

⁹⁶ Zur Verbindung von Arbeitsideologie und Faschismus vgl. *Herbert Wagner, Sozialpolitik unterm Nationalsozialismus*, in: Schick/Seibert/Spiegel (Hg.), *Diakonie und Sozialstaat* (Anm. 3), 91–113, hier 92–101.

Dennoch ist die Intuition einer Bringschuld des Staates in der Wohlfahrtsperspektive nicht als Ganze zu verwerfen, aber es liegt nahe, sie in einem anderen Kontext, nämlich unter demokratischen Bedingungen,⁹⁷ zu rekonstruieren. Dabei tritt der Staat nicht mehr als fürsorglich-patriarchale, letztlich entmündigende Instanz auf, sondern als Garant von Ansprüchen und Rechten. Damit geht es um die Idee sozialer Teilhaberechte, die – jedenfalls im protestantischen Zusammenhang – mit den Vorstellungen von Rechtfertigung und Berufsverheißung begründet werden kann. Weil in evangelischer Perspektive gilt, dass jeder Mensch als Adressat göttlicher Rechtfertigung und als göttliches Geschöpf anzusprechen ist, ist vor diesem Hintergrund auch jedem Menschen die aus diesem Verhältnis abzuleitende Würde zuzubilligen. Die Vorstellung der einem und einer jeden in gleicher Weise zukommenden Menschenwürde – die freilich auch unter anderen weltanschaulichen Voraussetzungen begründet werden kann – erzwingt aber das Anrecht eines und einer jeden auf das maximale Existenzminimum, dessen Höhe freilich von den sozioökonomischen wie kulturellen Umständen wie der Leistungskraft der jeweiligen Gesellschaft abhängt.⁹⁸

Die Vorstellung eines jeden Einzelnen von Gott verheißenen Ortes im tätigen Leben, an dem er oder sie gemäß ihrer Gaben im aus Liebe begründeten Dienst am Nächsten wirksam werden, Wertschätzung erfahren und zur Sicherung des gemeinsamen Lebensunterhalts beitragen kann, lässt sich als der soziale Kern⁹⁹ des klassischen evangelischen Berufsbegriffs

⁹⁷ Während der Reformation die Gestaltbarkeit gesellschaftlicher Strukturen noch gar nicht ins Blickfeld rückte, haben einige protestantische Theologen der Moderne eine bestimmte Sozialordnung bewusst als unveränderliche, normative göttliche Setzung glorifiziert. Mit der Einsicht, dass ein solches Verfahren unredlich genannt zu werden verdient, ist freilich das Problem des Verhältnisses von Schöpfung, Erlösung, Offenbarung und menschlicher Geschichte noch nicht gelöst. Aber diese Einsicht erzwingt, die Gestaltung sozialer Strukturen als menschliche Aufgabe wahrzunehmen und erlaubt, auch unter Christinnen und Christen über die Kriterien solcher Gestaltung im Licht der Glaubenseinsichten in Offenbarung, Schöpfung und Erlösung zu streiten, und dies nach protestantischer Auffassung so, dass niemandem ein ›geistlicher Vorsprung‹ zukommt.

⁹⁸ Die Vorstellung, dass dieses Minimum zu maximieren ist, lässt sich als vernünftige Voraussetzung der Vorstellung einer gerechten Gesellschaft darstellen; vgl. dazu *John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1988, 81–104.

⁹⁹ Hier ist zu beachten, dass der klassische, von Luther geprägte evangelische Berufsbegriff im Sinne der *vocatio externa* auf das Wohl der Menschen zielt – diese Vorstellung ist hier mit ›der soziale Kern‹ wiedergegeben –, während es im Sinne der *vocatio interna*, des Rufes in den Glauben, um das Heil der Menschen geht. Während die *vocatio externa* als Verhältnis zu den Menschen menschlicher Gestaltung offen ist, gehört die *vocatio interna* exklusiv zum Bereich göttlicher Wirkung; mehr und anderes als eine Verkündigung des Evangeliums schließt Luther dabei aus.

rekonstruieren.¹⁰⁰ Eine solche Vorstellung des tätigen Lebens impliziert unter den modernen Bedingungen gestaltbarer Gesellschaftsstrukturen, dass den Menschen dasjenige ökonomische, kulturelle und soziale Kapital gebührt,¹⁰¹ das ihnen – im Rahmen einer gegebenen Gesellschaft¹⁰² – die Ausbildung und Erhaltung ihrer Befähigung ermöglicht und sie vor dem Zwang zu Tätigkeiten schützt, die mit den Zielen des Dienstes am Nächsten, der Erfahrbarkeit von Wertschätzung und der Sicherheit des Lebensunterhaltes unvereinbar sind. Solche Art der *Befähigungsgerechtigkeit*, der es um die angemessenen Bedingungen zum Gebrauch der Freiheit zu tun ist, komplementiert die Idee formaler Chancengleichheit und impliziert selbstverständlich materielle Umverteilung. Insofern verhält sich ein von der evangelischen Berufsvorstellung inspirierter Begriff des tätigen Lebens sowohl kritisch gegenüber einer Arbeitsideologie, die die Erwerbsarbeit vom bedingt nützlichen Mittel zum Zweck hypostasiert und letztlich den Markt als entscheidenden Maßstab gesellschaftlich wirksamer Wertschätzung ansetzt, als auch gegenüber der Vorstellung, die Wohlfahrt des je anderen sei der eigenen Selbstverwirklichung äußerlich.

Auch die strukturelle Vorstellung, dass ›freie Liebestätigkeit‹ einen freien, nicht an den Staat gebundenen Träger haben müsse, lässt sich angesichts der historischen Kontexte des freien Verbandsprotestantismus, seiner tugendethisch-individualistisch verengten Sichtweise und der durch seine Repräsentanten oft vertretenen Intention der Abwehr sozialer und politischer Teilhaberechte, durchaus kritisch sehen. Allerdings bleibt in dieser Idee auch die Erfahrung aufbewahrt, dass eine nichtstaatliche, plurale Verfasstheit von Wohlfahrtsträgern unter bestimmten Bedingungen freiheitsfördernde Aspekte haben kann.¹⁰³ Von dieser Erfahrung ausge-

¹⁰⁰ Vgl. *Torsten Meireis*, Calling. A Christian Argument for a Basic Income, in: Guy Standing (ed.), Promoting Income Security as a Right, Europe and North America, 2. Aufl. London 2005, 147–164.

¹⁰¹ Zu dem Elemente des Kapitalbegriffs Pierre Bourdieus aufnehmenden Eigentumsbegriff vgl. *Torsten Meireis*, ›Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.‹ Reichtum als Thema evangelischer Theologie, in: Ernst-Ulrich Huster/Fritz-Rüdiger Volz (Hg.), Theorien des Reichtums, Münster 2002, 49–111, hier: 55–57.

¹⁰² Zunehmende Handels- und Finanzverflechtung, Arbeitsmigration und Fluchtbewegungen, kulturelle Globalisierung und das Steigen der Bedeutung politischer transnationaler Beziehungen lassen dabei die Tendenz zu einem weltgesellschaftlichen Horizont erkennen, der, wie schon oft bemerkt, auch die Verpflichtungen des industrialisierten Nordwestens an den verarmten Süden erhöht, vgl. etwa *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover-Bonn 1997, 36–38, 66–67.

¹⁰³ Vgl. *Tanner*, Staat (Anm. 5), 158f. und dessen zustimmende Verwendung des Rendtorffschen Begriffs ›Gemeinwohlpluralismus‹. Sofern es um die bewusste Delegation

hend, muss es um die angemessene Koordination der drei Instrumente *staatliche Steuerung*, *zivilgesellschaftliche Organisation* und *marktliche Koordination* gehen, deren Kriterium in der Sicherung und Maximierung des einem jeden zustehenden Existenzminimums sowie einer – im oben angegebenen Sinne – befähigungsgerechten Verteilung zu suchen ist. Dies gewinnt angesichts eines europäischen Vereinigungsprozesses, in dem marktliche Koordinierungsprozesse ein bedrohliches Übergewicht erhalten, auch für die Verbände neue Relevanz.¹⁰⁴ Die Tatsache, dass es gerade engagierte Individuen waren, die sich im Kontext evangelischer Glaubensüberzeugungen motiviert wussten, solche Motive auch in die Programme zivilgesellschaftlicher Organisationen einzuspeisen und so Anstöße für die Weiterentwicklung gesellschaftlicher Wohlfahrtsvorstellungen zu geben, hat im Selbstverständnis des Protestantismus lutherischer wie reformierter Prägung auch einen systematischen Ort, der mit der Irreduzibilität der Beziehung Gottes zum individuellen Menschen und ihren Konsequenzen zu tun hat, aber eben – und dies bleibt als Lehre festzuhalten – nicht die Ausblendung des prägenden gesellschaftlichen Kontextes implizieren darf.

Schließlich zeigt auch das – nie unumstrittene – Konzept eines ›prophe-tischen Wächteramtes der Kirche‹, das sich vor allem im Kontext der Verstrickung der Kirchen in das ›Dritte Reich‹ herausgebildet hat, eine gewisse Ambivalenz: Denn eine solche theologisch-politische Theorie, die unter der Voraussetzung der Herrschaft Jesu Christi Christinnen und Christen als Staatsbürger zur zivilen Kritik des Staates am Maßstab ihrer Wahrnehmung des Reiches Gottes ermuntert,¹⁰⁵ kann dazu verwandt werden, eine Position ›oberhalb‹ des politischen Streites der Interessen zu suggerieren, die bekanntlich nur als Ideologem zu haben ist. Dies gilt

staatlicher Aufgaben an freie Träger zur Gewährleistung pluraler und insofern freiheitsfördernder Strukturen geht, scheint der Begriff des ›Wohlfahrtspluralismus‹ dabei zu Recht den Begriff der Subsidiarität zu ersetzen, der letztlich ein organologisches Gesellschaftsmodell voraussetzt.

¹⁰⁴ Dabei geht es vor allem um die Frage, wie ein ›Gemeinnützigkeitsrecht‹ auf EU-Ebene zu implementieren ist; vgl. Jürgen Gohde/Katharina Erdmenger/Gottfried Cless, Diakonie im europäischen Wettbewerb – Überstrukturelle Auswirkungen unseres Marktverhaltens in Deutschland und Europa, in: Jürgen Gohde u. a. (Hg.), Das soziale Europa gestalten, Von der Wirtschaftsunion zur Sozialunion, Stuttgart 2001, 93–104.

¹⁰⁵ Vgl. Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, 3. Aufl., Zürich 1984, 49–82. Die Vorstellung einer fundamentalistischen Gottunmittelbarkeit wird dabei schon dadurch ausgeschlossen, dass die Theorie unablässig verdeutlicht, dass die Perspektive des christlichen Glaubens keine höhere materiale Erkenntnis impliziert und die Herbeiführung des Reiches Gottes in christlicher Perspektive Gott allein vorbehalten bleibt; vgl. ebd. 51–59.

besonders angesichts der wohlbekanntem Tatsache, dass die unterschiedlichen kirchlichen und verbandlichen protestantischen Organisationen in vielerlei Hinsicht als Vertragspartner des Staates, als Akteure auf unterschiedlichen Märkten und als Teilnehmer in Rechtsbeziehungen mit ganz handfesten Interessen auftreten. Genausowenig wie Christen und Christinnen den gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen entzogen sind, können es ihre Organisationen sein. Dennoch bewahrt sich in dieser Vorstellung die wichtige Einsicht, dass die Gestalten bestehender Realität, auch im sozialen und politischen Bereich, einer Kritik am Maßstab ihrer Verbesserungsfähigkeit – und um diese geht es in der Verwendung der mit dem Reich Gottes verbundenen Bilder der universalen Fülle, der Freiheit von Leid und Schmerz oder des Friedens – nicht enthoben sein können. Dies impliziert hinsichtlich protestantischer Organisationen gerade die Notwendigkeit der Selbstreflexion auf die eigenen Interessen und den kritischen und verantwortlichen Umgang mit ihnen, aber eben auch die Möglichkeit kritischer politischer und gesellschaftlicher Reflexion und Stellungnahme, wie sie sich in Veröffentlichungen und Aktionen von protestantischen Kirchen, Gruppen und Einzelnen manifestiert.¹⁰⁶

Ein ›europäisches Sozialmodell‹ unter Bedingungen ›privatkapitalistisch gesteuertem Modernisierung‹¹⁰⁷, das vermutlich nur in pluraler Gestalt, in geduldigem Kompromiss und vorsichtiger Annäherung der so unterschiedlichen Sozialsysteme zu gestalten ist, sollte der hier entwickelten evangelischen Perspektive zufolge die staatliche bzw. überstaatliche Sorge für das Recht auf ein maximales Existenzminimum und auf nach dem Maßstab der Befähigungsgerechtigkeit ausgestattete Transfers und Bildungseinrichtungen einschließen; es sollte staatliche Steuerung mit marktlicher Koordination und zivilgesellschaftlicher Organisation kombinieren und dabei diejenige individuelle politische, religiöse und soziale Freiheit schützen, die zur kritischen Verbesserung des Gemeinwesens durch seine Bürger unerlässlich ist.

Evangelische Christinnen und Christen erhoffen die Verbindung aller Menschen zu einer Gemeinschaft, die ›ein Herz und eine Seele‹ ist – in der jede und jeder wahrgenommen und wertgeschätzt wird, wie es ihr oder ihm entspricht, von der jeder einzelne Mensch genau das bekommt, was er benötigt und zu der sie oder er das beiträgt, was ihm oder ihr entspricht –, nicht von der Kirche, nicht von Propheten, einem Staat oder

¹⁰⁶ In jüngerer Zeit ist hier vor allem die in ökumenischer Zusammenarbeit und nach einem ausführlichen Konsultationsprozess entstandene Schrift ›Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‹ (Anm. 102) zu nennen.

¹⁰⁷ Vgl. Kaufmann, Sozialpolitik (Anm. 20), 168.

einer Partei, sondern von Gott; und sie sehen die Welt im Lichte dessen, was ihnen von Gott verheißen ist. Weil Jesus von Nazareth, auf den sie sich berufen, selber einer war, der – in der Sprache Luthers – zu seiner Zeit von den Autoritäten zu den ›buben‹ gerechnet worden ist, steht ihnen die Sensibilität und Aufmerksamkeit für den Blick ›von unten‹, von den Unterdrückten, den Verlierern und strukturell Benachteiligten einer gegebenen Gesellschaftsordnung, gut an.¹⁰⁸ Gerade weil Protestanten sehr genau mit der unhintergehbaren Pluralität der Welt, der Bedeutung von Differenzen, aber auch der Macht der Sünde vertraut sind, verhalten sie sich skeptisch gegenüber Behauptungen, eine bestimmte Gestalt der Welt stelle den erreichbaren Bestzustand dar – zumal, wenn sie von jenen stammen, die als Eliten von diesem Zustand profitieren. Damit gehört die stete Bemühung um eine Regelung sozialer Verhältnisse im Sinne sozialer Gerechtigkeit – angemessener Reziprozität – im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit zum Auftrag der protestantischen Christen und Christinnen unverlierbar hinzu.

¹⁰⁸ Zur Sensibilisierung für diese Perspektive auch im reichen Norden zu empfehlen ist etwa *Pierre Bourdieu et al.*, *Das Elend der Welt, Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz 1997.