

Bemerkungen zur kirchlichen Reformbewegung im 19. Jahrhundert

Von Manfred Jacobs, Münster

I.

Wir besitzen bis heute noch keine Gesamtdarstellung über die kirchliche Reformbewegung des 19. Jahrhunderts. Die älteren Darstellungen verstehen unter der Reformbewegung die Innere Mission. So schreibt Theodor Schäfer in seinem „Leitfaden der Inneren Mission“¹: „Die Innere Mission ist diejenige kirchliche Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, welche den inneren Zustand der Kirche dadurch zu bessern unternimmt, daß sie sowohl die freie Verkündigung des Evangeliums als auch die Werke der Barmherzigkeit dem Leben der Kirchen dienlich und dauernd einfügen und in ihr wirksam machen will“.

Seit Schäfer hat sich das Verständnis der kirchlichen Reform verändert. Nicht mehr die Kirche in ihrem Verhältnis zu sich selbst, sondern in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft ist zum Thema geworden, und entsprechend sind die neueren Arbeiten damit befaßt, diese gesellschaftlichen Beziehungen darzustellen².

Die folgenden Überlegungen betrachten ein besonderes Strukturproblem der kirchlichen Reformbewegung: Die sozial-karitative Reformtätigkeit des 19. Jahrhunderts hat mit der Thematik der „Reich-Gottes-Arbeit“ begonnen. Die Restaurationszeit nach den Befreiungskriegen steht entsprechend unter dem Vorzeichen des „christlichen Staates“. Trotz aller Verschiedenheit liegt diese Einheitskonzeption ebenso bei Richard Rothe wie bei Friedrich Julius Stahl vor.

Zum Ende des Jahrhunderts befindet sich die kirchliche Reformbewegung in einer Spaltung ihrer Richtungen und Ziele. Naumann

¹ Hamburg 1914, 5. A., S. 3.

² In Auswahl: O. Shanahan, Die deutsche Kirche vor der sozialen Frage, München 1962; Günter Brakelmann, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, Bde. 1 und 2, Witten/Ruhr 1962; ders., Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert, Witten 1966; Hermann Timm, Friedrich Naumanns theologischer Widerruf, Theol. Existenz heute, 141, München 1967; Martin Honecker, Überlieferungsgeschichte evangelischer Sozialethik, = Wissenschaft u. Praxis in Kirche u. Gesellschaft 59, 1970, S. 550—558; Hans Bosse, Marx — Weber — Troeltsch, Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, = Gesellschaft und Theologie, Abt. Soz.wiss. Analysen, Nr. 2, 2. A., München; Gottfried Kretschmar, Der Evangelisch-soziale Kongreß, Stuttgart 1972; Andreas Lindt, Friedrich Naumann und Max Weber, Theol. Existenz heute, Nr. 174, München 1973.

und Troeltsch lösen sich von der Theologie. Tolstoj, Sohm und Max Weber vertreten die These, daß die Liebe Christi und die Zwangsgewalt des Staates unvergleichbare Größen sind und nichts miteinander zu tun haben. Stoecker löst sich von der Christlich-sozialen Parteipolitik und schließlich auch vom Evangelisch-sozialen Kongreß unter Göhre und Harnack und begründet die Kirchlich-soziale Konferenz in enger Anlehnung an die Innere Mission unter Reinhold Seeberg und an die Berliner Stadtmission. An den Rändern des sozialetischen Spektrums erscheinen Männer wie Paul de Lagarde und Arthur Bonus mit seinem „germanisierten“ Christentum auf der einen Seite, und Männer wie Kutter, Ragaz und Blumhardt auf der anderen Seite als die religiösen Sozialisten, die in der Sozialdemokratie Gottes Ruf zu vernehmen meinen.

Es tritt mithin zur Jahrhundertwende auf der ganzen Linie der kirchlichen Reformbewegung eine Spaltung ein, die in sich ein historisches Strukturproblem aufwirft: Aus welchem Grunde divergieren die aus dem politischen Protestantismus resultierenden sozialpolitischen Ziele? Ein auf der Hand liegender Grund ist die Entflechtung von Christentum und Gesellschaft, also die Säkularisation. Dann aber ergibt sich die weitere Frage: Aus welchem Grunde haben die sozialpolitischen Vorstellungen der kirchlichen Reform nur schichtenspezifische Wirkungen erzielt, nicht aber eine allgemeine? Warum ist die Reform letztlich eine „kirchliche“, bürgerliche geblieben und nicht zu einer gesamtgesellschaftlichen gediehen?

Wir suchen im folgenden die Lösung einmal darin, daß sich in der kirchlichen Reformbewegung Modelle von Gesellschaft und Verhalten aus dem 18. Jahrhundert und dem Pietismus durchgehalten haben, die angesichts der Umschichtungen zur industriellen Gesellschaft und angesichts der Sensibilisierung des politischen Bewußtseins in den Arbeiterkreisen unangemessen werden. Wir suchen die Lösung ferner in der sozialetischen Fragestellung, wie sich das materialetische Prinzip dieser Zeit begründet, d. h. wie es zur konkreten Füllung des christlichen „Gesetzes“ im Blick auf die politisch-soziale Problematik kommt. Wir können die folgenden Überlegungen und Beobachtungen nur exemplarisch verstehen und wollen das Gemeinte bei Wichern, Stoecker und Todt darstellen.

II.

Die kirchliche Reformbewegung hat sich deutlich auf pietistische und methodistische Praktiken bezogen (gegen Wicherns eigene Meinung). In seiner großen Rede auf dem Wittenberger

Kirchentag 1848 spricht Wichern von Vorstufen seiner Arbeit und seines Verständnisses der Inneren Mission. Er nennt die Namen Spener, Francke, Elisabeth Frey, Amalie Sieveking, Falck, Graf von der Recke, Zeller. Zugleich weist er auf Vorbilder des englischen Methodismus und der City-Mission unter Lord Ashley und das englische Sonntagsschulwesen hin. In seiner „Denkschrift“ erinnert er ferner an die Arbeit der Bibel- und Traktatgesellschaften, die ihren Ursprung in der von Joseph Hughes 1804 gegründeten Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft besitzen und von denen bis zum Jahre 1820 in Deutschland 20 Folgegründungen bestehen. Ihnen allen ist die „Deutsche Christentums-gesellschaft“ von Johann August Urlsperger vorangegangen, die 1780 in Basel gegründet, zunächst eine Lebensgemeinschaft sein soll und dann doch mehr eine Traktatgesellschaft wird³.

Der Einfluß der pietistischen Gesellschaftsvorstellungen und Verhaltensmodelle ist umfassend gewesen. In der Tradition des Pietismus sind bereits Sozialaktivitäten rege, die ihrerseits in einem direkten Bezug zur territorialen Gesellschaft stehen und die von der Erweckung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts übernommen werden, zumal sich die sozialen Umstände vom 17. zum Beginn des 19. Jahrhunderts nicht wesentlich wandeln, gemessen an den Veränderungen, die durch die industrielle Revolution herbeigeführt werden.

Gerhard Kaiser hat in seinem Buch „Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland“⁴ den umfassenden Einfluß mystischer und pietistischer Modelle in der Literatur auf das keimende deutsche Nation- und Volksbewußtsein und die Konzeption einer organologischen Nacioneinheit nachgewiesen. Unter organologisch ist zu verstehen, daß alle Glieder einer Gemeinschaft durch das gemeinsame Bewußtsein des Glaubens eine Einheit bilden, einen Organismus geistiger Art. Das pietistische Modell der ecclesiola hat diese Geisteinheit in der Form der Kleingruppe dargestellt, und sowohl bei Francke als auch bei Zinzendorf spielt dabei der Gedanke der Gleichheit im christlichen Sinne, nämlich des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, eine erhebliche Rolle. Dennoch werden daraus keine die natürlichen Schichten und Stände egalisierenden Konsequenzen gezogen. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich weit zurück in den Wandlungen des Naturbegriffs vom 16. zum 17. Jahrhundert. Zu dieser Zeit setzt sich von der Natur, die bisher als *essentia* verstanden wird,

³ Ernst Staehelin (Hrsg.), Die Christentums-gesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung, Basel 1970.

⁴ Wiesbaden 1963.

eine empirische Auffassung durch, derzufolge natürliche Phänomene als meßbar, beschreibbar und als von Gott ablösbar erscheinen. Besonders die niederländische Bewegung (Lipsius, Grotius) beschreibt den Staat nicht nur als eine Verwaltungseinheit, sondern als ein kompliziertes Feld laufender Wechselbeziehungen, die durch empirische Darstellung rationalisierbar gemacht werden sollen⁵. Andererseits bildet sich der Naturbegriff in seiner Lösung vom Schöpfer zu einem Symbol für die sich selbst regulierende und schaffende Natur aus. So wird der Naturbereich in der Sprachführung des 18. Jahrhunderts zu dem Bereich des Notwendigen, Unabänderlichen, in dem die göttliche Führung oder auch eine letzte Gesetzlichkeit des Wirklichen waltet, die nicht mehr hinterfragbar erscheint. Bis in das hohe 19. Jahrhundert hinein wird der Staat als diesem Naturbereich zugehörig erachtet, und so werden auch die gesellschaftlichen Stände als eine empirische Naturgröße angesehen, die man nur akzeptieren, aber nicht wesentlich verändern kann.

Gerhard Kaiser hat im einzelnen einen Dreifachen für uns gezeigt: 1. daß im Vergleich mit der aktiven Amtsethik der Reformation im Pietismus eine Gehorsamsmoral aufgetreten ist, 2. daß aus dem Bekehrungsstreben und Icherleben des Pietismus und seiner Gemeinschaftserfahrung „ein heftiger sozialer Trieb entspringt, wie er sich vor allem im Halleschen Pietismus August Hermann Franckes bezeugt“. 3. zeigt er, daß sich der organologische Staats- und Nationgedanke unter dem Einfluß mystischer Traditionen im 18. Jahrhundert so ausbildet, daß die Natur — dazu gehören Staat und Gesellschaft — keine bloße Materialität, sondern geistdurchwirkt selbst Geistträger und damit auch Gesetzgeber für die staatlich-gesellschaftlichen Bezüge ist⁶.

Die für das 19. Jahrhundert zum Vorbild gewordenen pietistischen Sozialaktivitäten bringen bestimmte Gesellschafts- und Verhaltensmuster zum Zuge, die für die kirchliche Reformbewegung angesichts der gesellschaftlichen Entwicklung des Jahrhunderts immer weniger zur Seite der sozialpolitischen Innovation hin tauglich sind. Noch Theodor Schäfer berichtet in einer unmittelbar identifizierenden Weise, wie Francke in Halle zu seiner privaten Sozialaktivität gekommen ist⁷. Als Francke einmal unerwar-

⁵ G. Oestreich, Politischer Neustozismus und niederländische Bewegung in Europa und bes. in Brandenburg-Preußen, in: *Bijdragen en Mededelingen van het historisch Genootschap*, 79 Bd., 1965, S. 11—75.

⁶ Kaiser, aaO. S. 139 ff und passim.

⁷ Schäfer, Leitfaden, S. 82; vgl. zum Vorgang auch E. Beyreuther, August Hermann Francke, Stuttgart o. J., S. 150.

tet eine Kollekte von 4 Talern und 16 Groschen eingelegt wird, beschließt er, dafür Bücher zu kaufen, einen Studenten anzustellen und mit dem Unterricht für die Kinder zu beginnen, deren Eltern sonst das Schulgeld nicht aufbringen können. „Das ist ein ehrlich Kapital, davor muß man etwas Rechts stiften. Ich will eine Armenschule anfangen“.

Dem Pietismus sind die Schäden der Zeit weithin durchaus bekannt, besonders unter den Kindern und Jugendlichen. Das erweckte Herz wird von der Not erfaßt und kommt darüber zu einer von Zukunftsvertrauen getragenen sozialen Hilfeleistung. Die aktivierende Motivation resultiert aus dem bekehrten Herzen. Aber die materielle Füllung des ethischen Handelns wird dem Zeitbewußtsein entnommen. Gerade bei Francke bleibt die Hilfeleistung schichtenspezifisch. Er projiziert seine Anstalten in dem „Entwurf der gesamten Anstalten, welche zu Glaucha an Halle durch Gottes sonderbaren Segen, teils zur Erziehung der Jugend, teils zur Verpflegung der Armen gemacht ...“⁸ als gesonderte Anstalten für Söhne und Töchter des Herrenstandes, Adliger und vornehmer Leute, ein Pädagogium für Kinder zahlender Eltern aus der Fremde, eines besonders für Kinder, die nur zur Aufwartung vornehmer Herren ausgebildet werden sollen, dann ein „nicht so kostbares Paedagogium“ für einheimische Bürgerkinder, eine Bürgerschule für zum Handwerkerstand bestimmte Kinder und schließlich das Waisenhaus. Das Ziel ist also in sozialer Hinsicht dieses, vor allem ärmeren Kindern den Anschluß an die gesellschaftlichen Solidarverbände, beispielsweise den „Herrn“ oder den Handwerkerstand, zu sichern. Die Gleichheit des Glaubens hat keine sozialen oder pädagogischen Konsequenzen.

Die pietistische Sozialinitiative erweist sich damit sowohl als systemstabilisierend als auch als gesellschafts- und staatskritisch. Die Arbeit an den Armen soll den Anschluß dieser Menschen an die Chancen- und Erwerbspyramide ermöglichen, aber nicht im Sinne des Aufsteigens, sondern im Sinne tugendhafter Beharrung auf der angewiesenen sozialen Stufe. Der Pietismus hat gemeint, diese Modelle und Tugenden aus der Bibel und dem Katechismus ablesen zu können. Die Bibel wird mit ihren elementaren Verhaltensmustern zum Gesetz der Gegenwart, nicht nur in Anerkennung der ständischen Schichtungen, sondern vor allem aus der inneren Gehorsamsbejahung der göttlichen Führung heraus.

⁸ Aus dem Jahre 1698, abgedruckt in: Martin Schmidt und Wilhelm Jannach, Das Zeitalter des Pietismus, Klassiker des Protestantismus, Bd. VI, Bremen 1965, S. 93 ff.

Noch zum Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts setzen sich diese Verhaltensmuster in der Erweckung fort. Justus Möser hat in seinen „Patriotischen Phantasien“ (1774) danach gefragt, ob Gleichheit durchführbar sei und die Frage verneint, indem er auf zwei Kontrakte hinweist, die in jeder Nation vorliegen, nämlich den Kontrakt der Eroberer, die durch den Landbesitz die Besitzaktien inne haben, und der Nachgeborenen und späteren Ankömmlinge, die in der Gegenwart bloß Geldaktien aufzuweisen haben. Die geschichtlichen und natürlichen Voraussetzungen, besonders des Landbesitzes, regulieren den Besitzstand in der „Nation“, die aus zwei Klassen besteht⁹. Unter Bezugnahme auf die Menschenrechte setzt Möser dann weiter fort, wenn jemand aufträte, der unter Berufung darauf, daß er ein Mensch sei, die Mitbenutzung der gemeinsamen Weide und Waldung eines Dorfes verlange, dem würde der Vorsteher antworten: Du bist ein Narr.

Das Menschenrecht gilt also nur dem, der Mitglied der Gruppe und des Standes ist. Bei Möser findet sich noch eine besondere Nuance dieses Gedankens. An einer anderen Stelle seiner „Patriotischen Phantasien“ meint er, es gäbe selbst im Reich Gottes solche Aktien oder Besitzanteile: „Wer eine Actie, nämlich den Glauben an Jesus Christus nicht besitzt, ist bekanntlich davon ausgeschlossen“¹⁰. Darin zeigt sich, daß der Erwählungsgedanke aus der christlichen Ekklesiologie unmittelbar mit dem Ständegedanken verbunden werden kann. Das Bürgerrecht in der natürlichen Gesellschaft setzt wie das der elitären christlichen Kleingruppe religiöse Bildung und ein gemeinsames Bewußtsein voraus. Wir werden sogleich noch einmal darauf zurückkommen.

Diese Kleingruppenvorstellung des Pietismus ist auf die erwecklichen Adelskreise des Konservatismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts übergegangen. Sie hat sich bei den adligen Herrschaften, beispielsweise den Kleist-Retzows oder den von Thadden-Triglaffs, den beiden Brüdern Gerlach, Ernst Senfft von Pilsach oder auch in Berlin im Arbeitsbeschaffungsprogramm des Barons von Kottwitz fortgesetzt: die sozialen Hilfeleistungen sind in eine patriarchalische Kleingruppe eingeordnet und mit missionarisch-pädagogischer Zielsetzung verbunden.

⁹ Text bei Georg Lenz, Deutsches Staatsdenken im 18. Jahrhundert, = *Politica* Bd. 23, Neuwied/Berlin 1965, S. 276; vgl. Manfred Jacobs, die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, in: Horst Zilleßen (Hrsg.), *Volk — Nation — Vaterland, Gütersloh* 1970, S. 90.

¹⁰ AaO. S. 290.

Diese älteren Sozialaktivitäten, aus denen das Programm der Inneren Mission erwachsen ist, haben ihre Spuren innerhalb des spätfeudalen Konservatismus noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hinterlassen. Dafür gibt es beredte Beispiele. Bodelschwingh berichtet in einem seiner Briefe aus dem Jahre 1852, wie er als Verwalter auf dem Gut Ernst Senfft von Pilsachs den „Leuten“ das Geld und die Lebensmittel wöchentlich zuteilte, um so für sie die Planung, Vorsorge und den Schutz vor Suchtgefahren zu übernehmen. Hier spielt sich das später so anrühige Patriarchat der Besitzenden für die Besitzlosen ab. Dieses Patriarchat ist andererseits dadurch gekennzeichnet, daß Bodelschwingh für diese „Leute“ eine persönliche Bürgschaft von 300 Talern übernimmt¹¹. Noch zum Ausgang des Jahrhunderts hat der saarländische Industrielle C. F. von Stumm-Hallberg, ein enger Vertrauter Wilhelms II., für seine Arbeiter Fabrikordnungen erlassen, die eine unbedingte Fügung unter die korporative Ordnungsgewalt des Fabrikherrn verlangen und sogar bis hin zur Erlaubnis der Eheschließung, also tief in den privaten Bereich hinein reichen. Dafür gilt Stumm auch als ein Mann, der erhebliche Mittel für den Lohn und die soziale Unterstützung seiner Arbeit einsetzt. Er ist noch ein Mann, der seinem Betrieb in persönlicher Weise zugeordnet ist und ihn als sein persönliches Eigentum verwaltet.

Die neupietistischen, konservativen Gruppenvorstellungen sind denn auch davon getragen, daß die Verfassung der Gesellschaft oder des Staates von personalen Beziehungen zwischen der Obrigkeit und den Untertanen bestimmt ist. Dieser altkonservative Personalbezug drückt sich beispielsweise in jener Wendung des Grafen Schlippenbach auf dem dritten Deutschen Kirchentag angesichts der preußischen Verfassungsfrage aus, wo er sagt: „Nach der christlich-germanischen Auffassung ist der Staat nicht eine bloße Idee, die Obrigkeit nicht etwas Abstraktes, sondern der Staat hat eine lebendige Persönlichkeit (in der Monarchie) oder mehrere (in der Republik) zu seiner Spitze“¹².

Es ist nicht verwunderlich, wenn Zilleßen in seinem oben genannten Buch feststellt, daß in den Kreisen des preußischen Alt-konservatismus für die Konstitution und das heißt für die Formfrage des Staates kein Verständnis zu erheben ist. Es ist auch richtig, diese patriarchalischen Verhaltensmuster aus dem Bereich der

¹¹ Friedr. v. Bodelschwingh, Briefwechsel, Teil 1, 1852—1860, hrsg. von A. Adam, Bethel 1966, S. 5.

¹² Die Verhandlungen des dritten Deutschen Kirchentages zu Stuttgart im September 1850, 1. Heft, hrsg. v. G. V. Lechler, Berlin 1850, S. 50.

Kleingruppe, die eine besondere Affinität zum agrarischen Teil der Gesellschaft aufweisen, als antidemokratisch zu schildern. Dennoch trifft eine solche Bezeichnung nicht das Gemeinte. Wenn auch die Innere Mission sich als eine patriarchalische Betreuung der Armen versteht, die sich in Mission und Versorgung vollzieht, dann ist damit nicht primär Herrschaftsattitüde oder almosenhafte Herablassung, sondern ein personales Gegenseitigkeitsverhältnis intendiert. Was ist dieser altkonservative Patriarchalismus seiner inneren Bestimmung nach?

Der Patriarchalismus ist das Ordnungsprinzip des kleingruppenhaften Solidarverbandes. Er steht für einen doppelten Grundgedanken:

Der Vater übernimmt in seiner Eigenschaft als Oberer die Ob-
sorge und das Risiko für die ihm Anvertrauten auf sich: er ernährt, schützt und stützt sie ab. In diesem Sinne sagt etwa Friedrich Carl Freiherr von Moser in seiner Schrift „Der Herr und der Diener, geschildert mit patriotischer Freiheit“ von 1761¹³: „Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen einem Landes-Fürsten und Landes-Vater. Jenes wird man durch die Ordnung und Rechte der Geburt, dieses durch Tugend und Ausübung seiner Pflichten. Jene seynd die Besitzer des Vermögens ihrer Untertanen, diese die Fürsten ihrer Herzen“.

Zum anderen übernimmt das Vaterbild die Funktion der Elementarisierung innerhalb der Ethik und der Ordnungen. Elementarisierung bedeutet, daß durch das Vaterbild die in sich komplexen Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und Institutionen auf letztlich einfache, überschaubare Bildkategorien und Entscheidungsabläufe rückführbar sind. Die Autorität gehört darum in das Vaterbild hinein, nicht als unmotivierte Kommandostruktur, sondern als Letztinstanz mit einer innerlich überführenden Vollmacht. Der „Vater“ (und in seine Funktion kann auch die Frau eintreten) ordnet in seiner Verantwortung für das Ganze die widerstreitenden Interessen, ja er ist ein Schutz gegenüber dem bloßen Zweckdenken und brutaler Verfolgung partieller Interessen. Die elementare Kleingruppenethik des Patriarchalismus greift damit ein in die Sphäre auch der individuellen Identität. Denn das Vaterbild ist überhöht und kulminiert letztlich in der Vaterfigur Gottes, der allem Leid und Risiko durch seine Güte eine endgültige Abstützung und Geborgenheit widerfahren läßt. So ist in der elementaren Pyramide der Vaterbilder auch ein absoluter Sinngehalt gegeben: Über Krieg, Unruhe, Ungehorsam und Streit in der

¹³ Auszüge bei: Lenz, Deutsches Staatsdenken . . . , S. 215.

Sphäre des natürlichen Lebens zeigt sich die metaphysische Zielsetzung des menschlichen Daseins, die durch Friede, Gerechtigkeit und Liebe bestimmt ist. Der Patriarchalismus ist die Korrespondenz von göttlicher Tugendlehre und soziologischer Ordnungsauffassung.

Der Altkonservatismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat diesen Patriarchalismus getragen und findet in ihm gleichsam die „Verfassungsprinzipien“ für den Staat und die Gesellschaft als eine von innen überzeugende Legalität des geschichtlich vorgegebenen in der Form der Monarchie ebenso wie in den Formen der agrarischen und manufakturrellen Wirtschaft.

Solange nun diese altkonservativen Verhaltensmuster in Gültigkeit stehen und leisten, was sie leisten sollen, nämlich Schutz, Risikoabstützung, Solidarverband, Gemeinwohl, Geborgenheit und Beheimatung usf., solange gibt es dafür auch ein historisches Recht. Wichern jedoch steht in einer Phase der deutschen Gesellschafts- und Staatsentwicklung, in der der Übergang vom patriarchalischen Kleingruppenmuster zu dem der eigenaktiven Großgruppen und Interessenverbänden beginnt und die Sensibilisierung für das Selbstbestimmungsrecht umso größer wird, je mehr die Erfahrung des Ungenügens der bisherigen Gesellschaftsordnung mit ihren inneren Beziehungen gemacht wird. Der Sozialismus Frankreichs und vormärzliche Kommunismus unter den wandernden Gesellen in der Schweiz und in Deutschland haben die Erfahrung gemacht, daß der monarchische Staat nicht oberhalb der Interessen steht, sondern selbst ein Interessenverband ist. In Weitlings Schrift „Gerechtigkeit, Ein Studium in 500 Tagen“¹⁴ wird der Weg eines Gefangenen beschrieben, der in die Hände des Polizeistaates fällt. Das „patriarchalische“ Prinzip wird als feindselig und depraviert erfahren. Umgekehrt haben die altkonservativen Kreise in Preußen um Stahl, Hengstenberg und die Kreuzzeitung diese Sozialerfahrung Weitlings nur als eine Bedrohung der geordneten Einheit der Gesellschaft sowie als einen antagonistischen Konfliktwillen deuten können, der in ihrer eigenen Welt kein zuhause hat.

III.

Die kirchliche Reformbewegung hat ihre Ordnungsvorstellung und Verhaltensmuster nicht dem Vormärz, sondern der pietistisch-altkonservativen Tradition entnommen. Sie hat ihre Vorstellungen im Laufe der weiteren Jahrzehnte — das zeigt sich bei Stoecker

¹⁴ Hrsg. von Ernst Barnikol, Kiel 1929.

und Todt - gewandelt und angepaßt. Aber sie ist von dieser Tradition doch nicht grundsätzlich abgerückt, vor allem nicht in ihrer Vorstellung von der von innen her geordneten Kleingruppe des Pietismus. Hier stellt sich die Frage, ob etwa Wicherns Vorstellungen und die der Inneren Mission hoffnungslos „reaktionär“ sind oder doch ein gewisses historisches Recht beanspruchen können.

Ein in evangelischen Kreisen außerhalb der Inneren Mission weit verbreitetes Unbehagen angesichts der sozialen Frage führte gelegentlich zu der Scheu, die Existenz einer sozialen Frage überhaupt zu akzeptieren und jene Fürsorge zu leisten, die nach dem Prinzip des eigenen Besitzanspruchs für die Anbefohlenen geleistet werden muß. Wie Franz Schnabel zitiert¹⁵, gehen in der Wuppertaler Tuchindustrie nach einem Bericht von Engels „unter den Fabrikanten die Pietisten am schlechtesten mit ihren Arbeitern um und (suchen) ihnen den Lohn auf alle mögliche Weise (zu) verringern“. Auch Friedrich von Bodelschwingh weiß vom alten Ernst Senfft zu Pilsach zu berichten, daß er von einer unbeschreiblichen Landgier besessen war und zu harten Maßnahmen griff, um die sich sträubenden Pächter vom Land zu jagen¹⁶.

Natürlich sind Verallgemeinerungen solcher Einzeldarstellungen bedenklich. Aber, wie wir bereits bei Möser gesehen haben, liegt es im pietistischen Gruppengedanken zu fordern, daß alle Mitglieder am gemeinsamen Geist (der Bekehrung) Anteil haben müssen. Da der Arbeiter als wenig gebildet und bildungsfähig angesehen wird, steht er in der Abstufung der Rechte nur am Rand der Gruppe. Er muß erst missionarisch gebildet werden. Es scheint, daß diese Motivation eine schwere Belastung für die Beziehung der Kirche zum Arbeitertum bedeutet hat.

Auch bei Wichern steht generell im Aufgabenkatalog der Inneren Mission die religiöse und sittliche Bildung an erster Stelle vor der eigentlichen Sozialhilfe. Hier liegt ein Problem, weshalb Wichern sich nicht deutlicher von tradierten Vorstellungen gelöst hat. Man wird auf ein Doppelpes hinweisen müssen:

1. ist der Abfall von der Kirche, ein bereits aus dem 18. Jahrhundert überkommenes Problem, das seinen Ursprung in der Aufklärungsmentalität und weniger in der Urbanisation des 19. Jahrhunderts hat. Wir müssen, da uns Angaben vom Beginn des Jahrhunderts fehlen, aus Zahlen der Jahrhundertmitte Rückschlüsse

¹⁵ Franz Schnabel, Die protestantischen Kirchen in Deutschland, = Deutsche Gesch. im 19. Jahrhundert, Freiburg 1965, S. 221.

¹⁶ Gustav v. Bodelschwingh, Friedrich von Bodelschwingh, Ein Lebensbild, Bethel o. J. (1922), S. 48.

machen. Paul Grünberg nennt in seinem Büchlein „Die evangelische Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit“¹⁷ Zahlen zum Gottesdienst- und Abendmahlsbesuch, die deutlich machen, daß die Entkirchlichung gerade auch in Landgebieten wie Mecklenburg und Ostpreußen eingetreten ist und daß ferner — besonders in Städten wie Berlin und Hamburg — der Kirchenbesuch auf einem so niedrigen Pegel liegt (z. B. 2—3 % 1869 in den norddeutschen Städten), daß von daher eine missionierende Pastoration an doch immerhin getauften Christen als vordringliche Aufgabe der Kirche verständlich wird.

2. bildet Wichern die Konzeption der Inneren Mission in einer Zeit aus, in der die Industrialisierung mit ihren Folgen in Deutschland noch nicht in Sicht steht. Der Darstellung von Knut Borchardt „Die industrielle Revolution in Deutschland“¹⁸ ist zu entnehmen, daß das Pauperismusproblem in England und Frankreich wesentlich früher als in Deutschland entsteht und damit auch die „soziale Frage“ in Deutschland erst verspätet akut wird. Zwar gibt es in Deutschland bereits zum Ende des 18. Jahrhunderts eine vereinzelte Aufstellung von Dampfmaschinen, und auch die Bevölkerungsvermehrung bringt zwischen 1816 und 1850 einen ersten Schub (Anlaufperiode) von 24,8 Mio auf 35,5 Mio Einwohner, aber die entscheidende Phase der Entfaltung der Wachstumskräfte und Innovationsraten in Deutschland liegt zwischen 1835 und 1849. „Ein Industrieproletariat als Massenphänomen gibt es um 1850 noch nicht“. Erst 5,44 % sind als Fabrikarbeiter tätig. Andererseits gibt es nach Borchardt eine Pauperisierung der Handwerker und Bauern bereits vor der Industrialisierung, teils durch die Wachstumsraten der Bevölkerung, teils durch die Marktschwankungen verursacht.

Wenn also vor 1848 sozialistische und kommunistische Theorien, besonders vermittelt durch die wandernden Gesellen aus dem Schweizer Raum, nach Deutschland gelangen, dann stoßen sie dort nicht auf dieselben Sozialerfahrungen wie in den Ursprungsschichten. Vor allem die Konservativen haben, wie gesagt, diese Sozialtheorien als etwas Fremdes, Ausländisches und als ein Produkt der Revolution empfunden, für das es in der deutschen Situation keine Notwendigkeit und Anwendung gibt. Diese Einstellung haben sowohl Wichern als auch Stoecker und Todt durchweg geteilt.

¹⁷ Göttingen 1910, S. 11.

¹⁸ Serie Piper, München 1972.

Brakelmann hat darauf hingewiesen, daß Wichern seine Vorstellungen vom Sozialismus und Kommunismus vor allem aus Lorenz Steins Buch „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich“ von 1842 bezogen hat¹⁹, eine Darstellung vor allem der Lehren von Saint Simon und Proudhon. Lorenz Stein signalisiert freilich eine Sensibilisierung des sozialen Konfliktsbewußtseins, wie sie das deutsche Staatsdenken bis dahin nicht zu fassen vermag. Er weiß, daß seine deutschen Leser bisher im wesentlichen vom Staatsbegriff ausgegangen sind. Inskünftig aber werde der Begriff der Gesellschaft entscheidend sein, der nunmehr wissenschaftlich untersucht werden müsse. Denn der Proletarier habe seine Macht im Verlauf der französischen Revolution erfahren und sich mit der Forderung nach der Kommunalisierung des Privateigentums aus der Abhängigkeit von der Bourgeoisie gelöst. Das sozialgeschichtliche „Gesetz“, das sich „notwendig entrollt“ (mit Hegel) muß aus dem „Erkennen des Ganges der Geschichte“ auch zu einem „Gesetz des eigenen Wollens“ werden²⁰. Deutschland werde sich der Geschichtsnotwendigkeit des Sozialismus nicht entziehen können.

IV

Wicherns Konzeption der Inneren Mission²¹ ist davon ausgegangen, daß nicht der Sozialismus, sondern der Ausbau und die Evolution der bestehenden Verhältnisse notwendig sind. Er hat dabei — dies ist nun darzustellen — auf das pietistische Kleingruppenmodell der Tradition zurückgegriffen. Es kann keine Rede davon sein, daß er sich der Anerkennung der sozialen Frage verschlossen hätte, im Gegenteil, er hat außerordentlich schnell auf die anlaufende Entwicklung reagiert, wie seine Schriften aus der Zeit vor 1848, auf die wir uns besonders beziehen werden, zeigen.

Von vornherein sind seine Auffassungen von der Inneren Mission darauf abgestellt, den aufkommenden Sozialismus und Kommunismus durch eine soziale Evolution der einheitlichen nationalen Ständegesellschaft zu verhindern.

Die Mittel, die er von kirchlicher Seite her dafür einsetzen will, sind dennoch nicht bloß antisozialistisch konzipiert, sondern durchaus kirchlicher Natur. Aber in dieser kirchlichen Zielsetzung stecken eben Sozialmodelle und Verhaltensmuster, die per conse-

¹⁹ Leipzig 1842.

²⁰ Ebd. S. 21, 25.

²¹ Vgl. Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848—1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Frage an die Gegenwart, Stuttgart 1973.

quentiam den Gegensatz zur Pluralisierung der Stände und Gruppen in sich tragen. Entsprechend seiner Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848 sollen folgende Ziele der Inneren Mission eigen sein:

Sie soll das Wort Gottes zur Wiedererweckung einer christlichen Gesinnung verbreiten. Dazu sollen dienen: Die Bibel- und Traktatgesellschaften, die Verbreitung evangelischer Literatur, das Zeitschriftenwesen, die Haus- und Arbeitsstättenkolportage, die Straßenpredigt usf. Als Taten der christlichen Liebe nennt er: die private und kirchliche Kranken- und Armenpflege, Verwahrlostenfürsorge, Kampf gegen die Familienzerrüttung, Jugendfürsorge, Einrichtung von Warteschulen, Kindergärten, Schulvereinen, Sonntagsschulen, Magdalenenanstalten, Frauenvereine und Diakonissentum. Auf diesen Gebieten ist auch in den kommenden Jahrzehnten eine überreiche Fülle von Formen des Vereinslebens entstanden, die in sich wieder Transmissionen der sozialpolitischen Einstellungen Wicherns und der Inneren Mission geworden sind.

Zugleich erblickt Wicherns Denkschrift im Kommunismus den Antityp seiner kirchlich-missionarischen Arbeit. Er sagt: „Die antichristliche Bewegung hat sich scharf und klar zugespitzt und ihre praktischen Ausläufer in dem Kommunismus gefunden... Der Kommunismus, der, sei es mit der Kälte des Hohnes oder mit der Wut des Fanatikens oder der Glätte des Heuchlers, nicht bloß das Christentum von sich wirft, sondern auch den Rest des Glaubens im Heidentum für den noch zu vertilgenden Rest der menschenverderbenden Unsittlichkeit erklärt, hat den durch jene Sünden im Volke bereiteten Boden erst instinktmäßig und dann planmäßig dazu benutzt, um die Macht der sich widerstrebendsten Leidenschaften zum Kriege gegeneinander aus dem Abgrunde der von Gott verlassenen Selbstsucht heraufzubeschwören und so das Gesamtleben des Volkes zu zerklüften“²².

Wichern würdigt den Kommunismus nicht als Sozialtheorie, sondern als Atheismus, Machtstreben, Demagogie und Spaltung der gesellschaftlichen Einheit. Was hat er im Programm der Inneren Mission dagegensetzen?

Wichern will sich an die getauften Christen unter den Arbeitern wenden und sie auf ihr allgemeines Priestertum ansprechen. Er versteht die Arbeiter als Glieder der christlichen Gesellschaft und will ihre gruppenmäßige Zugehörigkeit dadurch wiederherstellen, daß er auf dem Wege der Belehrung und Predigt die Anhebung

²² Wichern, Sämtliche Werke, hrsg. von Peter Meinhold, Bd. 1, Berlin und Hamburg 1962, S. 256.

der Sittlichkeit in den Vordergrund rückt. „Suchen die Proletarier nicht mehr die Kirche, so muß die Kirche anfangen, die Proletarier zu suchen“²³.

Mit diesem primär kirchlichen Interesse verbindet sich eine Konzeption von Staat, Kirche und gesellschaftlicher Einheit, die gegenüber den legitimistischen Theorien beispielsweise Friedrich Julius Stahls fortschrittlich zu nennen sind und eine Wendung bereits zum neukonservativen Denken anzeigt.

Wir beziehen uns zur Darstellung dieses Sachverhaltes auf die Schrift „Die wahre Gemeinde des Herrn“ von 1839²⁴. Wichern beginnt damit, daß er der revolutionären Triade Freiheit — Gleichheit — Brüderlichkeit eine christliche Triade gegenüberstellt: Freiheit — Wahrheit — Gemeinschaft der Gläubigen. Von hier aus entwickelt er die Ziele der christlich verstandenen Emanzipation und der sozialen Hilfeleistungen im Arbeitsbereich von Kirche und Staat. Er deckt einen doppelten Aspekt der zu gewinnenden Freiheit auf:

Unter dem Stichwort der „negativen Freiheit“ versteht er das „Fernsein von Hemmungen des Lebens“. Das scheint gut idealistisch gedacht und bedeutet die Überwindung der „providentiellen“ Hemmungen, denen das menschliche Leben ausgesetzt ist, und zwar einmal durch die Sünde, zum anderen aber auch durch die Gesetzlichkeit des Staates. Dieser Ansatz stellt etwas Neues dar gegenüber der altkonservativen Staatslehre Stahls²⁵: 1. es gibt im Bereich des Providentiellen und der bloßen Natur Akte der Befreiung. 2. Gerade am Staat erkennt Wichern die Neigung, nur das bestehen zu lassen, was er in den Rahmen seiner gesetzlichen Legitimation einschließen kann und dem er den „Stempel seines Wesens aufdrückt“. Der Staat ist nicht das heilsame Bollwerk gegen das gesellschaftliche Chaos, sondern das Gesetz selbst wird zu einer negativen, zwanghaften Größe. Wichern zieht die Konsequenz, daß „auf diese Weise das, was ursprünglich Lebensprodukt gewesen, durch seine (des Staates) Assimilation eo ipso eine Opposition gegen das ‚Leben‘ werden (wird)“ und dieser lebenshemmenden Natur des Staates ist auch die Staatskirche ausgeliefert.

Es ist nicht recht erkennbar, von wem Wichern in seinem Staatsverständnis abhängig ist. Aber diese Spannung zwischen dem Staatsgesetz und dem „Leben“, die bereits bei Fichte vor-

²³ Sämtl. Werke I, S. 148.

²⁴ Sämtl. Werke I, S. 57—72.

²⁵ Zu Stahl vgl. vor allem Erwin Fahlbusch. Die Lehre von der Revolution bei Friedrich Julius Stahl, Diss. Göttingen 1954 (masch. schriftl.).

handen ist und später bei Paul de Lagarde wieder auftaucht, weist auf den neukonservativen Denkbereich hin, den wir zur Jahrhundertwende entwickelt sehen und den Armin Mohler für die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts als die „konservative Revolution“ bezeichnet hat²⁶. Der Staat ist eine bloß geschichtliche Größe. Er bringt das eigentliche „Leben“ durch seine Gesetze zur Erstarrung.

Das Stichwort der „positiven Freiheit“ bedeutet dann für Wichern das Leben Gottes, das nur innerhalb der Kirche findbar ist. „Diese Freiheit ist nichts außer der Kirche; sie ist ihr eingeboren, mit ihr wird die Kirche selbst geboren, und sie bleibt der ewige, mütterliche, urkräftige Boden, aus dem und in dem alles Leben aus Gott allein gedeiht“.

Gottes Wahrheit ist eine „praktische Wahrheit“, sie ist Leben. So funktioniert diese positive Freiheit, die der inneren Welt zugeordnet und „notwendig mit einer Verneinung von Lebenshemmungen verbunden“ ist, als ein „Regulativ in der Erwerbung und Er kämpfung jener negativen Freiheit“. In dieser Gegenüberstellung wirken sowohl die Zwei-Reiche-Lehre als auch die Lehre von Gesetz und Evangelium nach. Die Kirche und der Staat sind — dies mit Stahl — auf die Verwirklichung des „Reiches Gottes“ hingebunden; darum ist der Staat auch für Wichern karitativ ansprechbar und verantwortlich. Aber beide Größen sind es aus „verschiedenem Geist und zu verschiedenen Zwecken“.

Die unterschiedliche Zweckbestimmung von Staat und Kirche hält Wichern Zeit seines Lebens aufrecht und verweigert politische Aktionen der Kirche und der Inneren Mission aus diesem Grunde. Er ist für die kirchliche Reform der Überzeugung, daß nur aus der „positiven“ Freiheit Gottes heraus eine Regulierung der menschlichen und sozialen Probleme in Staat und Gesellschaft erfolgen könne, wenn man nicht der Demagogie des staatlichen oder sozialistischen Gesetzes anheimfallen will. Auch die Innere Mission gewinnt somit eine systemstabilisierende wie auch kritische Funktion. Das „Leben Christi“ soll die lebenshemmende Starrheit der Gesetzlichkeit aufheben: „Die Stabilität des Gesetzes ist der christlichen Kirche fremd; in ihr ist das Gesetz absolut elastisch und fortschreitend nach dem höchsten Lebensbedürfnis der Freiheit und ihren Entwicklungsstufen. Die Freiheit ist ihr Gesetz“²⁷. Die Regulierung des Staates und der Gesellschaft durch

²⁶ Armin Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918—1932, Stuttgart 1950.

²⁷ Sämtl. Werke I, S. 59.

die christliche Wahrheit und Caritas ist ein unabschließbarer, fortschreitender und auch in seinen Zielen sich immer weiter nach vorn entwerfender Vorgang, kurz: ein Vorgang geschichtlicher Emanzipation.

Nun muß man fragen, mit welchen Gesellschafts- und Verhaltensmustern Wichern diesen Emanzipationsvorgang konkret füllt? „Jedem christlichen Leben liegt das Urbild zugrunde, von dem das christliche Leben ein Gegenbild oder Abbild sein soll“²⁸. Was heißt das konkret? Im Blick auf diese Frage wird in der zitierten Schrift von 1839 erkennbar, daß Wichern seine Modelle für die praktische Arbeit der Inneren Mission und der Verchristlichung des Staates aus der Bibel, hier besonders aus den Kapiteln 13 bis 17 des Johannesevangeliums gewinnt. Die wahre Gemeinde ist die durch Christi Geist und Gegenwart getragene Kleingruppe, der in der „inneren Freiheit“ lebende Jünger- und Nachfolgerkreis. Die Staatskirche ist für Wichern — gegen Stahl — nicht das Ergebnis autonomer kirchlicher Formbildung; sie ist vielmehr nur die uneigentliche ecclesia facta, der die eigentliche wahre Kirche der Glaubenden gegenüber steht — auch dies gegen Stahl. Die Organisation der gläubigen Gemeinde steht bei Wichern unter dem Doppelgesichtspunkt der Individualisierung einerseits, der Vereinigung der individualisierten Lebensträger zu einem größeren organischen Ganzen andererseits. Der Hauskreis und die Familienzusammenkünfte, „in welchen das Priestertum der Hausväter sich in patriarchalischer Würde und Einfalt regenerieren müßte“, ist das soziologische Grundmuster Wicherns.

Dieser Rückgriff auf die johanneischen Vorbilder ist zugleich ein Rückgriff auf die pietistische ecclesiola und das altkonservative (aber der Regeneration bedürftige!) patriarchalische Grundmuster. Wichern besitzt durchaus ein Bewußtsein von den Schäden der Volkskirche. Er will nicht reaktionär sein, sondern von der „Basis“ her, wie wir heute sagen, aufbauen: aus der innerlich geformten Kleingruppe heraus soll sich das Staats- und Volksleben erneuern. Wichern hat den Gesellschaftsbegriff Lorenz Steins nicht in Anschlag gebracht. Warum nicht? Handelt es sich bei Wichern bloß um eine biblizistische Gesetzlichkeit? Wohl kaum. Es scheint sich mehr darum zu handeln, daß der frühe Wichern die Großgruppenstrukturen im Begriff der Gesellschaft, wie z. B. das Proletariat, die Industrie, mit den neuen damit verbundenen unpersönlichen Verhaltensmustern mit ihrem Gewicht noch nicht

²⁸ Sämtl Werke I, S. 59.

wahrgenommen hat und wohl auch noch nicht wahrnehmen kann. Die Kleingruppe hingegen ist vertraut, überschaubar, aktivierbar. Sie verspricht die „Wiedergeburt sozialer Verhältnisse des Volkslebens“²⁹. Es ist nur logisch, wenn er die besitzenden Kreise, die „Reichsstände Preußens“ als die Träger des patriarchalischen Modells, auf ihre soziale Aktivierung hin anspricht.

Gleichwohl stellt sich Wichern die Veränderungsmöglichkeiten im Staat für die damaligen Verhältnisse als recht weitgehend vor. Er ist kein starrer Monarchist wie Stahl oder nach ihm Stoecker. Als Hamburger scheint er der demokratischen, vielleicht auch republikanischen Staatsform nicht mit Scheu gegenüber gestanden zu haben. In seiner Schrift „Kommunismus und die Hilfe gegen ihn“ (1848)³⁰ sagt er: „Wie könnte aus der Demokratie eine Gefahr für den Staat entstehen, wo das Volk (der Demos) wäre von dem Leben dessen, der in seinem Volke, welchem Bettler und Fürsten gliedlich angehören, die innere und äußere Vollendung und Verklärung der Menschheit anbahnen will“.

Oder: Zur Zeit der Debatte über Urwahlen und das aktive und passive Wahlalter von 21 Jahren sieht Wichern in der Brüdergemeine ein Beispiel dafür, daß aus solcher Art demokratischer Formen Staat und Kirche nicht Schaden nehmen würden. Wichern ist hinsichtlich demokratischer Formen relativ offen, wenn er auch bei der Honoratiorendemokratie stehen bleibt.

Aber er füllt auch diese neu angestrebten staatlich-gesellschaftlichen Formen mit dem Herr-Knecht-Verhältnis der pietistischen Tradition. Es wird sich alles von innen her wandeln. Eine Revolution ist in Deutschland unnötig, wenn und weil der König und die regierenden Stände gewähren, was sich in Frankreich der peuple mit Gewalt nehmen mußte. „Unberechenbar in seinen heilsamen Folgen ist die Darreichung einer Gabe im vollsten Sinne des Wortes, die von einem Herrscher aus geschichtlicher Gewissenhaftigkeit und freiem Entschluß einem großen Volk im Herzen unseres Vaterlandes gewährt wird. Was andere Völker zwingend erlangt und was ihnen von Gezwungenem gewährt, ist hier eine Gabe des Herzens und dadurch von Grund aus anderes... das Herz sollen wir Deutschen wert halten...“³¹.

Warum betont Wichern hier den Begriff des Herzens? Mit diesem Wort taucht auch bei ihm wieder jene Sphäre der inneren,

²⁹ Die preußischen Reichsstände und die Innere Mission, 1847, Sämtl. Werke I, S. 101.

³⁰ Sämtl. Werke I, S. 145.

³¹ Die preußischen Reichsstände, aaO. S. 101.

personalen Zuordnungen zwischen den Menschen auf, die den Rang eines organologischen Verfassungsprinzips besitzt. Zilleßens Buch hat nicht deutlich werden lassen, daß die konservative Unwilligkeit, eine Konstitution und damit eine „politische Form“ aufzurichten, in diesem soziologischen Muster begründet ist. Auch für Wichern bestehen die Beziehungen in Staat und Gesellschaft in diesen Kategorien persönlicher Zuordnung. Nach seiner Meinung kann ein Staat — den er als Machtstaat definiert — nicht bestehen, wenn er nicht mit seinen Gesetzen im Bewußtsein und den Herzen seiner Bürger verankert ist.

Doch der Begriff des Herzens hat zugleich eine sozialetische Bedeutung im Sinne der Elementarisierung. Es wäre ein Leichtes, aus Äußerungen Wicherns und anderer Theologen der Zeit eine Liste von Pendantbegriffen zu erheben, die sämtlich innerlich verankerte, elementare Verhaltensmuster und „Tugenden“ darstellen: Liebe, Ehre, Treue, Dienst, Gehorsam, Verpflichtung, Sauberkeit, Ehrlichkeit, Wahrheitsliebe, Korrektheit, Einhaltung gesetzlicher Bestimmungen usf. Im Unterschied zu den heutigen Institutionenproblemen, die ein Ausdruck für die Großstrukturen der industriellen Gesellschaft sind, gehören diese Begriffe noch zu den überschaubaren Solidarverbänden des 19. Jahrhunderts. In der Gesellschaftskritik der wilhelminischen Ära und in der Jugendbewegung werden diese Begriffsreihen bereits als doppelbödig, heuchlerisch, als typisch „bürgerlich“ empfunden, gerade weil sie für die entstandenen anonymen Großstrukturen nicht mehr passen. Die klassischen Solidarverbände lösen sich mit der Industrialisierung auf. „Kirche, Zunft, Dorfgenossenschaft, Grundherrschaft vermittelten keine soziale Sicherheit mehr“, urteilt Knut Borchardt⁹². Doch dieser Prozeß läuft in Deutschland eigentlich erst seit den siebziger Jahren an. Da die kirchliche Mission ohnehin ein personaler Zielprozeß ist, kann es nicht wundern, daß Wichern zur personaletischen Sicht der sozialen Frage ein besondere Affinität entwickelt.

Die Kirche soll die geistige und sittliche Seite des sozialen Geschehens im Sinne der christlichen Wiedergeburt der Nation verantworten. Sie soll zugleich die Besitzenden und Regierenden zu „neuen ebenen Wegen“ praktisch und theoretisch, auch staatsökonomisch motivieren und einer „allmählichen“ Planung gesellschaftlicher Entwicklung Raum schaffen. Es geht ihr nicht „bloß philanthropisch (um) die Speisung hungriger Proletarier, sondern christlich (um) die Evangelisierung der erstorbenen Glieder des

⁹² AaO. S. 103.

Christenvolkes³³, und Wichern erwartet dann allerdings, daß, wie damals in Ephesus, ein neues Verständnis zwischen Herr und Knecht Platz greifen werde³⁴.

Es wird aus dem Gesagten verständlich, warum Wichern den Sozialismus und Kommunismus als eine atheistische Gefahr für die nationale, christliche Gesellschaft erachtet hat. Was er an Einheit und Evolution von der inneren Erneuerung der Gesellschaft und der Christen erwarte, ist durch die kommunistische Negation des Religiösen schlechterdings in Frage gestellt. Die Nation ist für Wichern analog der christlichen Gemeinde ein geistlich-heitlicher Organismus³⁵. Wichern vermag weder pluralistisch zu denken noch im Sozialismus die wirtschaftliche von der ideologischen Seite zu trennen.

Die konkreteste Form seiner Arbeiterselbsthilfe ist der Gedanke der Assoziationen, den er, wie Maria Klügel sagt, von den Frühsozialisten übernimmt. Wichern versteht darunter „Hilfe zur Selbsthilfe für den Handarbeiterstand“. Sie sollen korporative, klassenständische Solidarverbände sein und der Regeneration des Arbeiterstandes dienen. Sie sollen Krankenkassen, Sparläden, Schulen, Kindergärten, Fortbildungsschulen hervorbringen. Ferner versteht er unter Assoziation die Assoziierung von Familien auch unterschiedlicher Herkunft, zu freiwilligen Selbsthilfebünden und Bauge nossenschaften^{35a}. Auch hier wird deutlich: Der Assoziationsgedanke erwächst aus der Kleingruppenvorstellung.

Wichern verläßt das Prinzip der privat orientierten pietistischen Sozialaktivität nicht. Die Möglichkeit einer bewußten Veränderung staatlich-wirtschaftlicher Großstrukturen erwägt er nicht³⁶.

V.

Das Assoziations- und Genossenschaftsprinzip ist eigentlich von jenem Mann ausgebaut worden, den Stoecker als den „ersten christlichen Sozialpolitiker unserer Nation“ bezeichnet, Victor Aimée Huber³⁷. Huber hat den konservativen Stände- und Ge-

³³ Sämtl. Werke I, S. 105.

³⁴ Sämtl. Werke I, S. 104.

³⁵ Zum Organismusprinzip bei Wichern vgl. Maria Klügel, Wichern, Berlin 1940, = Protest. Studien 27, S. 86 ff., 170, 193.

^{35a} Klügel, aaO. S. 150 ff.

³⁶ Shanahan sieht Wichern in Abhängigkeit von den korporativen Sozial- und Wirtschaftstheorien Riehls, aaO. S. 300, 335. Dies habe es ihm unmöglich gemacht, die industrielle Ursächlichkeit der Pauperisierung zu erkennen.

³⁷ So Stecker in: Christlich-sozial, 2. A., Berlin 1890, S. 225; zu Huber vgl. Shanahan, aaO. S. 328—343; RGG 3. A., III, Sp. 463 (Thier).

meindedanken — er war Konvertit von der katholischen Kirche her — mit wirtschaftlichen und sozialpolitischen Überlegungen ausgebaut, obwohl ihm damit zu Lebzeiten kein durchschlagender Erfolg beschieden ist. Die spätere Geschichtsschreibung der Inneren Mission zählt ihn auch nicht zu den Ihren³⁸.

Huber hat in die kirchliche Reformbewegung entscheidende Gedanken hineingebracht:

1. erkennt er, daß ohne eine gesunde materielle Basis keine Religiosität gedeihen kann.
2. geht er, bestimmt von seinen Erfahrungen besonders in England, von einem tiefgreifenden Klassenkonflikt in Deutschland aus.
3. konstatiert er die Abhängigkeit des Lohnarbeiters von der aufkommenden Industrie und vom Markt. Er sieht den Arbeiter risikobelastet und doch ohne Macht und Möglichkeit, sich auf die bisherigen Solidarverbände weiterhin abstützen zu können.

Sein Genossenschaftsgedanke — der auch bei ihm eine Entfaltung des kirchlichen Gemeindedenkens ist — zielt deshalb darauf ab, die Arbeiterschaft nahezu im Sinne des französischen Syndikalismus, wie Shanahan meint, zur Selbsthilfe und zu überschaubaren Aktionskreisen zusammenschließen und damit den Arbeiterstand ebenso ständisch zu stabilisieren, wie die drei oberen Stände es bereits sind. Diesem Ziel dient seine mit Liedke zusammen vollzogene Gründung der ersten „Berliner Gemeinnützigen Baugesellschaft“. Damit tritt er in den Kreis der Befürworter von Arbeiterselbsthilfeprogrammen wie Schultze-Delitzsch ein. Das Genossenschaftsprinzip bezieht sich zunächst auf die gemeinsame Finanzierung von Großprojekten, an die der einzelne Arbeiter nicht hätte denken können. Der Arbeiter muß in Form neuer Solidarverbände an den Besitzstand des Bürgertums herangeführt, er muß reintegriert werden. Huber gewinnt Wichern letztlich deshalb nicht für den Baugenossenschaftsgedanken im Rahmen der Inneren Mission, weil er, über Wichern hinaus, ab 1865 dazu übergeht, das Genossenschaftsprinzip zu erweitern, indem er den Arbeitern auch das Recht zuerkennt, sich zu organisieren und für ihre Interessen das Mittel des Streiks einzusetzen.

In der Entwicklung der Berliner Baugenossenschaft begegnen wir einem strukturellen Problem des damaligen Obsorgeprinzips der altkonservativen Solidarvorstellungen. Als einer der Direktoren

³⁸ Zum Verhältnis Wichern—Huber, vgl. Shanahan, aaO. S. 334 ff.

sorgt Huber dafür, daß auch unständig beschäftigte Arbeiter in die Wohnungen aufgenommen werden. Aber das Finanzierungsproblem verlangt auf die Dauer eine Sicherheit des Einkommens der Mieter. So bewohnen mehr und mehr die Mieter aus kleinbürgerlichen Kreisen die zunächst für Arbeiter hergerichteten Wohnungen, und nach dreißig Jahren sind die Häuser ausschließlich in Händen kleinbürgerlicher Mieter.

Auch Stoecker berichtet von der dreimal vollzogenen Gründung der Huber'schen Zeitschrift „Konkordia“ und den Gründen ihres Mißerfolgs. Er meint, die von Huber beabsichtigte Harmonie der Interessen zwischen Kapital und Arbeit sei am Desinteresse der Industriellen gescheitert³⁹. Deren Desinteresse habe nicht allein dem Programm des Blattes gegolten, sondern vor allem der notwendigen finanziellen Investivleistung für die Arbeitergenossenschaften. Man muß sagen: das patriarchalische Solidarprinzip stirbt, weil die „Väter“ die Obsorge nicht mehr vollziehen. Gleichwohl geht Huber immer noch von einer gemeinsamen nationalen und wirtschaftlichen Solidarität der Interessen aller Schichten aus, und hier wird es fraglich, ob nicht die Tradition der pietistische Kleingruppenmuster dazu geführt hat, trotz der eintretenden Veränderungen in der wirtschaftlichen und politischen Mentalität an Modellen festzuhalten, die mehr und mehr obsolet werden.

Huber stirbt 1869. Den Gründerboom der siebziger Jahre mit den Folgen der Verelendung der Arbeiter, der Entstehung industrieller Großeinheiten in Wirtschaft und Finanzen und vor allem die Mentalitätsänderung im deutschen Wirtschaftsleben hat er nicht mehr erlebt. Er hat entsprechend auch nicht eine Intervention des Staates oder eine Arbeiterschutz- und Sozialgesetzgebung gefordert. Vielmehr hält er Frauen- und Kinderarbeit im Interesse eines höheren Einkommens für möglich. Huber zeigt aber, daß es, wenn auch befristete, Ansätze gegeben hat, aus dem Kleingruppengedanken heraus zu neuen Formen ständischer Solidarität zu gelangen. Daß er dies aus Sachargumenten wirtschaftlicher Überlegungen heraus tut, ist die Besonderheit seiner damaligen Stellung in der kirchlichen Reformbewegung.

VI.

In Hubers nationalökonomischem Denken tritt ein Zug hervor, der uns in dem letzten Abschnitt noch eingehender beschäftigen muß: Es drängen sich in den Raum evangelischer Sozial-

³⁹ Christlich-sozial, S. 225.

ethik sachgebundene Überlegungen, zum Beispiel eben wirtschaftlicher Art hinein. Die Produktion in den neuen industriellen Größenordnungen, die Entstehung von Großbanken, der Kredit-systeme, Versicherungen, der anonymen Aktiengesellschaften, das Auftreten auch des Militärs seit den sechziger Jahren als eine neue Großgruppe in der Gesellschaft, besonders auch die Aktivierung der staatlichen Sozialpolitik durch Bismarck — dies alles sind institutionelle Veränderungen, für die die bisherigen patriarchalischen Grundmuster nicht mehr ausreichend sind.

Für die Kirchen und ihre Verkündigung bedeutet dies, daß die Entfremdung der gesellschaftlichen Prozesse von der christlichen Erneuerungs- und Tugendlehre immer deutlicher erkennbar wird. Es entsteht in der Theologie und christlichen Ethik selbst ein Bewußtsein von der Spaltung zwischen den natürlichen Abläufen in Staat und Gesellschaft und den christlichen Modellen, aus denen sie bisher verstanden worden sind. Die nächste Phase der kirchlichen Reformbewegung bei Stoecker und Todt zeigt denn auch, daß sich vor diesem Hintergrund zwei verschiedene Konzeptionen aufzubauen beginnen: Die christlich-soziale Tradition, die von Wichern herkommt, geht gleichsam in eine sozial-ethische Opposition. Sie hält an bestimmten Grundmustern des Kleingruppengedankens fest und kann diese nur noch in Kreisen des Kleinbürgertums und des Handwerks, also relativ stabilen und bodenständigen Kreisen, evident machen. Andererseits treten die Gesichtspunkte der Sachgesetzlichkeit der natürlichen, also: staatlich-gesellschaftlich-wirtschaftlichen Veränderungen ins Bewußtsein.

Für unsere Beobachtungen sind am aufschlußreichsten die siebziger und achtziger Jahre. Es handelt sich um jene Stockungsspanne zwischen 1874 und 1895, die nach Borchardt von den beiden Aufschwungsspannen 1850 bis 1873 und 1896 bis 1913 umrahmt ist, und in der sich die Auswirkungen der Gründerzeit am klarsten niederschlagen. Borchardt sagt zwar, daß das Nettoinlandsprodukt je Einwohner zwischen 1850 und 1913, bezogen auf die Preise von 1913, um das Zweieinhalbfache angestiegen ist und daß „die meisten Menschen eine fühlbare Wohlstandssteigerung erlebt haben“⁴⁰. Doch andererseits übermittelt Rudolf Todt in seinem Buch „Der radikale deutsche Socialismus“ Zahlen aus einer offiziellen Enquête des Deutschen Reiches über die Entwicklung der Frauen- und Kinderarbeit, die eine wesentliche Verschlechterung der Arbeitersituation erkennen lassen⁴¹.

⁴⁰ AaO. S. 66.

⁴¹ AaO. S. 340 ff.

1875 läßt die Sozialdemokratie ihr Gothaer Programm ausgehen, das für den Wandel der Sozialmuster den wichtigsten Schrittmacher darstellt und die Reaktion auf die eingetretene manchesterliche Ausrichtung der Industrialisierung ausweist. Man fordert: Die Arbeit als Grundlage der Vermögensbildung, Produktionsmittel als Gemeingut, freie sozialistische Gesellschaftsbildung, Zerschlagen des „ehernen Lohngesetzes“, Internationalität der sozialistischen Bewegung, Errichtung sozialistischer Produktionsgenossenschaften mit Staatshilfe, Religion als Privatsache usf. Das Ziel ist der sozialistische Volksstaat. Er bedeutet einen Bruch mit dem bisherigen Ständestaat und den Eigentumsverhältnissen. Er bringt vor allem eine Form der Solidarisierung des Volkes mit sich, die sich grundsätzlich vom Proletariat her versteht und aus der sich die bisherigen drei Stände ausgeschlossen erachten müssen.

Es hat in der lutherischen und besonders der Erlanger Theologie zu dieser Zeit Äußerungen etwa der Art wie die von dem Systematiker Frank in seinem „System der christlichen Sittlichkeit“ von 1884⁴² gegeben, die grundsätzlich eine Sozialethik, die vom Personenproblem ablösbar wäre, und damit auch eine besondere Institutionen- und Verfassungsethik verneint. Es gibt nur eine Scheidung zwischen der natürlichen und der christlichen Moral. Im Staat herrscht die natürliche Moral. Darum lehnt Frank die „christlich-soziale“ Marschroute ab. Die Armut und das ständische Schicksal sind pädagogische Maßnahmen Gottes und letztlich unveränderlich^{42a}.

Stoecker und Todt haben ihrerseits die Notwendigkeit eines politischen Handelns kirchlicher Männer eingesehen und verantwortet. Sie verlassen damit Wicherns Linie. Sie verlassen damit aber auch die Linie eines „christlichen Staates“ im Sinne des Altkonservatismus. Staatliche Gesetzlichkeit und christliche Moral stehen nicht in Beziehung, sondern müssen erst in Beziehung gesetzt werden.

Nun entsteht in Brakelmanns Buch „Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert“ der Eindruck, als habe Todt in seinem Vergleich des radikalen Sozialismus mit dem Neuen Testament Erkenntnisse gefaßt, die ihn ganz in die Nähe des marxistisch-sozialistischen Gedankengutes stellen. Todt erscheint gleichsam als weißer Rabe unter den Reformern und den Christlich-Sozialen. Zwischen ihm und Stoecker klafft danach eine tiefe Kluft. Ist

⁴² Erlangen 1884, 2 Bde., hierzu: I, S. 55 ff. und pssm.

^{42a} Bd. II. S. 310.

dieses Bild richtig? Brakelmann stockt angesichts der Tatsache, daß Todts Sozialismusanalyse, mit soviel Kennerschaft und Sachverstand vollzogen, politische Forderungen hervorgebracht hat, die „keineswegs radikal und sensationell“ genannt werden können und spricht von einem „Widerspruch in der Person Todts“⁴³.

Stoecker, Todt und Wagner gehören durchaus zusammen. Sie haben gemeinsam das christlich-soziale Programm des „Zentralvereins für soziale Reform auf religiöser und konstitutioneller Grundlage“ getragen (gegründet 1877).

Offenbar ist zu dieser Zeit im Neukonservatismus die Bereitschaft gewachsen, die sozialistischen Theorien nach der wirtschaftlichen und politischen Seite hin kritisch zur Kenntnis zu nehmen. Stoecker selbst berichtet in „Christlich-sozial“⁴⁴, daß er von manchen Beobachtern als „sozialdemokratisch“ eingestuft worden ist. Tatsächlich nehmen die „christlich-soziale Arbeiterpartei“ und der Kathedersozialismus (nach 1871) eine Reihe von Gesichtspunkten und Konkretionen aus der sozialistischen Bewegung auf: Das Nein gegen das „eherne Lohngesetz“, gegen den Manchesterliberalismus, den Warencharakter der Arbeit (dahinter steht ein Mensch!)⁴⁵, gegen die Klüftung von Arm und Reich; Stoecker hält sogar einen Arbeiteranteil am Eigentum der Fabrik von etwa zwei bis drei Zehntel sowie Betriebskontrolle und Büchereinsicht durch die Arbeiter für möglich und gut⁴⁶; ebenso auch das Ja zum Normalarbeitstag, zur Invaliditätsversicherung, zum allgemeinen freien Wahlrecht usf.

Das von Adolf Wagner entworfene Programm der „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ von 1878 sieht folgendes vor: Standpunkt auf dem Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland, Überwindung der Sozialdemokratie, friedliche Ein-ebnung der Schichtendifferenz zwischen Arm und Reich durch eine progressive Einkommensteuer⁴⁷. Ferner fordert der Verein das allgemeine und gleiche Stimmrecht, Einrichtung eines Sozialver-

⁴³ Brakelmann, Die soziale Frage, Bd. 2, S. 55.

⁴⁴ AaO. S. 229.

⁴⁵ AaO. S. 235.

⁴⁶ AaO. S. 171.

⁴⁷ Christlich-sozial, S. 20: Programm der christlich-sozialen Arbeiterpartei; daß Stoecker diese progressive Einkommensteuer nur als eine gelinde Progression gedacht hat, „welche dem Reichen nicht wehe tut und dem Armen doch eine Steuererleichterung verschafft“, berichtet Kupisch, Zwischen Idealismus und Massendemokratie, Berlin/Stuttgart, 4. A., 1963, S. 105; ähnlich äußert sich Bodelschwingh: Das Wohnungsbauprogramm für Arbeiter sei nur dazu da, um ein „Ventil“ zu öffnen, vgl. G. v. Bodelschwingh, aaO. S. 254.

sicherungswesens ohne Almosencharakter mit rechtlich abgesicherten Arbeitgeberanteilen usf.

Dies alles sind Forderungen, die aus der konkreten sozialgeschichtlichen Situation der Zeit erwachsen sind. Von hier aus kann man sagen: Das Materialprinzip der Stoecker'schen Ethik liegt in der natürlich-gesellschaftlichen Konflikt- und Aufgabenstellung der Gegenwart. Aus ihr erwächst der konkrete Gehalt der programmatischen Ziele und Forderungen.

Diese konkreten Einzelforderungen sind ihrerseits in eine Gesellschaftskonzeption eingebettet, die den traditionellen Zusammenhang mit der pietistischen Kleingruppe und dem daraus erwachsenden Organismusprinzip deutlich erkennen läßt. Diese Beobachtung gilt auch für Todt.

Stoecker hat einmal die Begriffe des Christlich-sozialen folgendermaßen umschrieben: „Christlich“ bedeutet den Glauben an den dreieinigen Gott, an die göttliche Weltordnung, an Frieden und Freude im heiligen Geist, schließt alle Tugenden in sich, welche das Volk im Erwerbsleben nötig hat, und alle die Pflichten, welche Arbeitgeber und Arbeitnehmer zu üben haben. „Sozial“ bedeutet brüderlich gemeinschaftlich, es diktiert uns die Losung: Einer für alle, alle für einen...“⁴⁸.

„Vaterland“ und „Christentum“ sind bei Stoecker die beiden Säulen, auf denen die christliche Gesellschaftskonzeption beruht. Der christliche Glaube steht bei ihm, ähnlich wie bei Wichern, für eine alle Glieder der Ständegesellschaft umfassende innere Bildung des Herzens und des Bewußtseins, die die Schichtenspezifika zwar nicht aufhebt, aber den Verkehr zwischen den Schichten und Ständen nach den Anweisungen christlicher Tugenden regelt und ihn entsprechend von innen her motiviert.

Man muß urteilen, daß das Christentum damit zur Bindungs-ideologie der nationalen Ständegesellschaft umfunktioniert wird, und ferner, daß die damalige Mentalität im politischen und wirtschaftlichen Leben diesen Zielen christlicher Tugendlehre bei weitem nicht mehr entspricht. Stoecker hat das Christentum bewußt zu einer „Weltanschauung“ machen wollen, das heißt in seinem Sinne: zu einer sozialpolitisch verantwortlichen und praxisnahen Lebenseinstellung⁴⁹. So soll Stoeckers christlicher Ständestaat personal, aus inneren Bindungen heraus verfaßt sein. Dies

⁴⁸ Christlich-sozial, S. 227.

⁴⁹ Christlich-sozial, S. 264.

bezieht sich auf die Treue zur Person des Monarchen, aber auch auf die Nation, das „Vaterland“, als ganze.

Wenn aber auch bei ihm im Hintergrund die Vorstellung einer im christlichen Geiste einheitlich geordneten ständischen Nation steht, dann ist die Ablehnung der Sozialdemokratie und des Liberalismus nur konsequent. Die Sozialdemokratie lehnt er aus weltanschaulichen Gründen ab, weniger aus wirtschaftlichen. Seine Analyse des Sozialismus schließt sich ein Stück weit an Schäffles „Quintessenz des Sozialismus“ an: Nach der wirtschaftlichen und privatrechtlichen Seite hin würdigt er die Sozialdemokratie relativ positiv, und so nimmt er für seinen konservativen Standpunkt auch den Begriff des „Sozialismus“ in Anspruch. Adolf Wagner interpretiert den Sozialismus so: Er besteht „in einer prinzipiellen Umgestaltung einiger Hauptpunkte unseres Privatrechts, besonders des Privateigentums an Grund und Boden und an Kapital, und des Vertragsrechts, namentlich um eine Beseitigung des heutigen Arbeitervertrages. Der Sozialismus ist insofern ebenso ein Kampf gegen das geschichtlich überkommene und bestehende Privatrecht, wie der politische Liberalismus ein Kampf gegen die absolute Fürstengewalt und gegen die politisch bevorrechtigten Stände .. war“⁵⁰.

Anders stellt es sich bei der Beurteilung der sozialistischen Weltanschauung. Sie zerschlägt nach Stoecker das angestrebte Zueinander der Stände, die Einheit der Nation. In der berühmten Eiskellerversammlung anlässlich der Gründung der „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ am 3. Jan. 1878 ruft Stoecker aus: „Sie haben Ihren Sozialstaat im Kopf. Und wenn man Ihnen die Hand bietet zu Verbesserungen, wenn man Ihnen helfen will, dann weisen Sie das höhnisch zurück und sagen: Wir sind mit nichts zufriedenzustellen, wir wollen den Sozialstaat. Damit verfeinden Sie sich die andern Klassen, und der Haß verdirbt alles“⁵¹. Es steht also gleichsam hinter der Linie der konkreten sozialetischen Forderungen ein Grundmuster von der Einheit der Nation, das mit dem konkreten materialen Inhalt der Einzelforderungen in einem Widerspruch sich befindet.

Stoecker hat aber die Überzeugung, daß unter den Arbeitern Berlins die religiöse Idee „das Durchschlagende“ ist, weil die „Volksseele noch vielfach gesund ist“⁵².

⁵⁰ Zitiert in: Christlich-sozial, S. XIV. Übrigens unterscheidet Stoecker auch ausdrücklich den emanzipativ-rechtsstaatlichen und den wirtschaftlichen Liberalismus. Den letzteren lehnt er ab, aaO. S. 234.

⁵¹ Christlich-sozial, S. 5.

⁵² Christlich-sozial, S. VIII.

Eine weitere Konsequenz seiner Einheitsvorstellungen ist darin zu sehen, daß er sich nach seinem Mißerfolg bei den Wahlen 1878 mit einer Änderung der Zielgruppe seiner jungen Partei abfindet. Er läßt 1880 das „Arbeiter“ aus deren Titel fort und wendet sich hinfort an die Handwerker und Kleinbürgerlichen. So kommt seine Partei in der Mitte zu liegen zwischen dem Kapital oben, der Sozialdemokratie unten. In dieser kleinbürgerlichen Schicht werden ihm die aus der Kleingruppe herrührenden Zielvorstellungen noch abgenommen. Die Zeitschrift „Der Staatssozialist“ hat massive Kritik am Staat und den höheren Ständen vorgebracht. Aber das Zielprogramm verengt sich in den endsiebziger und achtziger Jahren mehr und mehr auf die Agitation für genossenschaftliche und korporative Schutzgesetzgebung und fordert vor allem die „obligatorische Innung“ als Schutz des Handwerks vor der Industrie⁵³. Er rückt überhaupt von dem Ziel einer Massenpartei ab und kehrt auch hierin zum Kleingruppengedanken zurück, indem er sie als das „Salz“ inmitten des Parteienspektrums verstanden wissen will.

Diese und manch andere Beobachtungen lassen sich nicht allein aus dem Wahlmißerfolg, sondern besser als Konsequenz des Kleingruppenansatzes verstehen, den Stoecker beibehalten hat. Es sind in seinem Denken — und dies scheint für die Reformethik der damaligen Jahre exemplarisch zu sein — zwei Ebenen festzustellen, die eine der elementaren Vorstellungen über Gesellschaft und Verhalten, die andere der sozialetischen Konkretionen. In dem Wie des Verhältnisses dieser beiden Ebenen zueinander schürzt sich das Problem der sozialetischen Frage zum ausgehenden Jahrhundert überhaupt. Was ist hier leitend?

Stoecker bezieht seine elementaren Modelle der Gesellschaft aus der Bibel, besonders aus ihren alttestamentlichen Partien. Sein Vortrag „Die Bibel und die soziale Frage“ vom 22. Sept. 1879⁵⁴ erklärt die Bibel zur „absoluten Norm“ innerhalb der Sozialproblematik und stellt anhand der sozialen Gesetze Israels die Forderung auf, daß „fromme, geheiligte Menschen ein Brudervolk bilden sollen“, und zwar in innerer Überwindung der sonst unablässbaren Herr-Knecht-Schichtung, ein Brudervolk, in dem die Verhaltensmuster: fromm, redlich, wahrhaft, genügsam, liebevoll, treu, fleißig, sparsam, häuslich, des geruhigen und stillen Lebens gelten und in dem die neutestamentliche Figur des „Haushalters“ im Gegensatz zum bloßen kapitalistischen „Eigentümer“ regieren soll. Der Zielpunkt ist ein „Vereinsleben“, „das nicht bloß religiös, sondern auch sozial ar-

⁵³ Christlich-sozial, S. 240.

⁵⁴ Christlich-sozial, S. 182 ff.

beitet, das ... seine Mitglieder dazu erzieht, die christliche Idee öffentlich zu vertreten; der Unordnung und Atomisierung wehren und jeder gesunden Organisation hilfreich zur Seite stehen; das Innungs-, Genossenschafts-, Versicherungswesen mit ihrem Geiste unterstützen und Gottes Odem einhauchen; der Anwalt der Bedrängten und Elenden werden in diesem Kampf ums Dasein ...; den Mammonskult furchtlos strafen ...; in allem das Gewissen und das Herz des Volkes sein ...⁵⁵.

Nun stellt sich die Frage aufs neue, welche dieser beiden Schichten die Oberhand behält: die elementare Schicht der Kleingruppen-Vorstellung oder die der sozialpolitischen Konkretionen, die ihre materialen Impulse aus der Sachgesetzlichkeit der Entwicklung und ihrer Dialektik empfängt? Ein gelegentlicher Satz Stoeckers ist da wohl verräterisch: „Von diesen Kernpunkten des Sozialismus (gemeint ist: Verwandlung des Privateigentums in Kollektiveigentum und die Abschaffung des Lohnsystems) ist in unserem Programm natürlich nichts enthalten⁵⁶. Was heißt hier „natürlich“?

Die „natürliche“ Affinität der sozialen Ziele ergibt sich, wo die sozialpolitischen Konkretionen der elementaren Kleingruppenhaltung zugeordnet werden und wo die personal-innerlichen Bindungsmächte noch festgemacht werden können. Die elementare Kleingruppenhaltung ist das Bestimmende und mit ihr das zwar angepaßte, aber im wesentlichen doch beibehaltene Grundmodell eines patriarchalischen Fürsorgemusters, das Stoecker im Rahmen des Staatssozialismus von den Einzelpersonen auf die Monarchie übertragen hat.

Wenn man Stoeckers loyale Haltung zur Krone biographisch betrachtet, dann wird die Bedeutung der personalen Kategorien in seinem Denken näher sichtbar. Zum Staat hingegen hat er ein recht anderes Verhältnis. Der Staat ist für ihn bereits der säkulare, paritätische und religiös nicht mehr eindeutige Staat. Das Auffallende für Stoeckers Neukonservatismus ist, daß er den Staat und das Gesetz Gottes nicht mehr identifiziert, wie Stahls Legitimus dies doch voraussetzt, sondern meint, daß der Staat zum Sittengesetz erst eigentlich hingeführt werden muß. Stoecker betrachtet die Aufgabe der Christlich-sozialen als ein geistiges Ringen um sittliche Werte. Es ist nur folgerichtig, wenn er in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche sowohl den Kirchenstaat als auch die Staatskirche ablehnt und die „freie Kirche“ favori-

⁵⁵ Christlich-sozial, S. 194.

⁵⁶ Christlich-sozial, S. 229.

siert und mit ihr die Abschaffung des Polizeizwangs und der Staatsaufsicht. Denn, so begründet er diesen Dualismus, „die Kirche ist Gnade, der Staat ist Recht, die Kirche ist Freiheit, der Staat ist Zwang“⁵⁷.

Stoeckers Idee eines christlichen Staates spricht die Beziehung zwischen Christentum und Staat bereits in einer Weise an, die an Tolstoi, Rudolf Sohm und Max Weber erinnert. Es besteht das Bewußtsein nicht nur von verschiedener Instrumentierung beider Größen, sondern von unterschiedlichen Gesetzen, denen sie folgen. Der Staat steht für eine natürliche Sachgesetzlichkeit, die Kirche steht für die Einheit schaffende, sittliche und geistige Kraft der Verwandlung.

Dieser Dualismus ist in seiner Weise ein Ausdruck für die inzwischen bewußt gewordene Differenz zwischen dem Christentum und der Gesellschaft. Wie aber lassen sich diese beiden Größen miteinander verbinden? Wie lassen sich die biblischen Elementarmodelle noch auf diese ihren eignen Wachstums- und Bewußtseinsgesetzen nachfolgende Gesellschaft hin interpretieren?

In seinem Vortrag „Die Bedeutung der christlichen Weltanschauung für die brennenden Fragen der Gegenwart“ von 1881 fällt die Verwendung des Begriffs der „Idee“ auf. Stoecker weiß, daß im Neuen Testament keine „nationalökonomischen Formeln“ zu finden sind: „Von dort ergeben sich keine unmittelbaren Verbesserungen der Gesetze“, und dennoch wirken „darin die gesunden Ideen für die Probleme der Gesetzgebung“⁵⁸.

Die Kategorie der Idee zeigt an, daß die Zeit unmittelbarer Umsetzungen aus der Bibel in die Gesetzgebung des Staates, wie sie Stahl und der Altkonservatismus noch erstrebten, hinfällig geworden ist. Die Beziehung zwischen dem Damals und dem Heute, zwischen dem Absoluten und dem Relativen ist eine Sache der persönlichen Perspektive geworden. Diese Perspektivität resultiert aus dem persönlichen Engagement des einzelnen, aus seiner positionellen Einstellung zum sozialen Verlauf. Aus dem Wissen um das, was „Leben“ ist, erwächst das neukonservative Eintreten für die gerechte Ordnung. Aber sachlich ist es, wie gesagt, eine Perspektive, die die materialen Gehalte der tatsächlichen Entwicklung entnimmt, nicht der Glaubenstradition.

Diese Doppelschichtigkeit in der sozialetischen Urteilsbildung wird um noch einen Grad deutlicher bei Rudolf Todt in seinem Buch „Der radikale deutsche Socialismus“ aus dem Jahre

⁵⁷ Christlich-sozial, S. 269.

⁵⁸ Christlich-sozial, S. 270.

1873. Er bricht geradezu mit der herkömmlichen Tugend- und Freiheitslehre und stellt einen doppelten Bezug fest, in dem der Christ als der „freie geistbegabte Mensch“ steht: die Theokratie herrscht im Bereich der inneren gesinnungsmäßigen Bindungen (vergleichbar dem, was Stoecker als die „Idee“ bezeichnet); im Bereich der Natur und des Staates hingegen herrscht das Prinzip der menschlichen Selbstbestimmung. „Seines Gleichen und der Natur, überhaupt der Welt gegenüber“⁵⁹ kann sich der Mensch einrichten, wie er will, nämlich Herr oder Knecht der „geistentbehrenden Natur“ sein. Es gibt danach nicht nur jene Heteronomie aus Luthers *De servo arbitrio*, sondern zugleich eine sozialetische und politische Autonomie des Menschen.

Nun fordert auch Todt im Sinne des christlichen Staatsgedankens, daß „alle irdischen Verhältnisse, Ordnungen und Einrichtungen dem inneren Gemeinschaftsleben, das er (der Mensch) mit Gott führen will analog zu gestalten“ seien⁶⁰. Damit stoßen wir auch bei Todt auf die Frage nach den materialetischen Füllungen des Gesetzes, nach dem das staatlich-gesellschaftliche Leben geordnet sein soll. Was heißt hier Analogie?

Das Analogieprinzip hat bei Todt eine nur formale und bibelorientierte Bedeutung. Das Urbild ist die *Monarchia Gottes*. Aber er weiß, daß der Mensch diese *Monarchia* nicht einfach kopieren kann. Das Vorbild, von dem die sozialetischen Überlegungen auszugehen haben, ist die geschichtliche Gestalt der Kirche, verstanden als das „unsichtbare göttliche Reich“, die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Christengemeinschaft soll im Staatswesen abgebildet werden.

Auch Todt schließt sich damit erneut dem Kleingruppenmodell der pietistischen Überlieferung an. In dieser Christengemeinschaft gibt es keine letzten Unterschiede zwischen den Menschen, weil es sie vor Gott nicht gibt. Todt erstrebt daher die Aufhebung des „starrten Classenstaates“ in Deutschland. Aber ist dieses Ziel mehr als ein formales Raster? Todt füllt es deduktiv und analog den biblischen Modellen und sagt beispielsweise zur Frage einer deutschen Republik: „Daß die Republik für unsern deutschen Charakter, wie er sich jetzt entwickelt hat, nicht die geeignete Form wäre, ist uns aus verschiedenen Gründen unzweifelhaft. Aber je mehr der Sauerteig des Christenthums die Völker durchdringen wird, desto mehr wird sich die Republik als das Ziel ihrer politischen Bestrebungen herausstellen, und zwar nicht die rothe-

⁵⁹ AaO. S. 74.

⁶⁰ AaO. S. 75.

radikale oder blaue-liberale, sondern die christliche, auf dem Grund des Glaubens und der Liebe sich erbauende Republik“⁶¹.

Liest man diesen Satz unter der Fragestellung, woher die materiaethische Füllung der formalen Aussage „christliche Republik“ stammt, dann ist deutlich, daß das Analogieprinzip letztlich nicht ausreicht. Todt erhebt die konkrete politische Füllung aus der Frontstellung und Dialektik zur Sozialdemokratie und zum Liberalismus hin. Wiederum: was in diesen beiden politischen Richtungen an Zielen erstrebt wird, mißt Todt an dem Kleingruppenmuster aus Bibel und Tradition. Das Analogieprinzip ist eine Art Zirkelbewegung zwischen Vernunft und Offenbarung, differenzierter Wirklichkeit und elementarem Gesellschaftsmuster.

Im Gedanken des christlichen Staates der kirchlichen Reformbewegung sind zum Ende des Jahrhunderts schwere Sprünge eingetreten. Der christliche Staat ist zu einem Ziel geworden; es gibt ihn nicht mehr. Ihn zu erreichen, ist Aufgabe einer Mission der Kirche, die das soziaethische Gebiet mit einschließt.

Man wird von dieser Feststellung aus genauer würdigen müssen, was Todts Buch für das Verhältnis von Kirche und Sozialdemokratie tatsächlich bedeutet hat. So wie es bei Brakelmann teils schon zu Barths eschatologisch konzipiertem Analogieprinzip, teils zu Marx hinweist, ist es kaum zu verstehen. Es hat auch in sozialdemokratischen Kreisen keine solidarisierenden Wirkungen ausgelöst. Der Grund dafür wird erkennbar, wenn man einmal folgende Analyse Todts miterwägt.

Todt geht ja den Lehren des Sozialismus in einzelnen Abschnitten nach, denen er jeweils eine „Kritik des Neuen Testaments“ anschließt. Dabei macht er durchgehend eine Unterscheidung zwischen dem Sozialismus als Wirtschaftsdoktrin und als Atheismus. So ist auch Stoecker vorgegangen. Den Kern der kommunistischen Idee definiert Todt mit folgenden Worten: „Die Menschen sind durch ihre Selbstsucht und die daraus mit Notwendigkeit sich ergebende gegenseitige Feindseligkeit unglücklich. Sie können nur durch die Solidarität der Interessen wieder glücklich werden. Also streben wir nach einem Gesellschaftszustand, in dem diese Solidarität herrscht“⁶². Soweit Todts Darstellung der kommunistischen Grundidee.

Sieht man einmal davon ab, ob dieser Syllogismus in seiner deduktiven Form der sozialistischen Erfahrungswelt entspricht, so ist zu sagen, daß die Definition keineswegs wiedergibt, was

⁶¹ AaO. S. 75.

⁶² AaO. S. 60.

sozialistisches Schichtenbewußtsein sagen will. Bei Todt erscheint die kommunistische Kritik am Herrschaftssystem und am „Überbau“ so, daß sie in eine Kompatibilität mit der christlichen Sünden- und Bekehrungslehre einrückt. Das ist systematisch gewiß nicht unerheblich, aber als politisch-konkrete Beurteilung der kommunistischen Ziele sicherlich auch nicht ausreichend. Die Kompatibilität stellt sich in folgender Linie dar: Unglück — gegenwärtiger Zustand der Gesellschaft; Feindseligkeit — Sünde; Solidarität der Interessen — Prinzip der Gemeinschaft des Leibes Christi; Aufhebung der Feindseligkeit — innere Wandlung der Menschen. Todt interpretiert die kommunistische Ideologie von der revolutionären Geschichtsnotwendigkeit und vom Einsatz revolutionärer Macht gleichsam von innen her im Sinne der christlichen Republik, in der die Menschen, durch den Geist verwandelt, zueinander kommen, ihre Solidarität finden und die Klassenscheidung fallen lassen bis hin zur „solidarischen Lebensnothdurft und Nahrung“. In diesem seinem Sinne akzeptiert er die Sozialismus-Idee und gibt ihr die spezifische Zuspitzung des „Einer für alle, alle für einen“.

Auch bei Todt gilt, daß er vom Kleingruppendenken bestimmt, die gesellschaftliche Einheit als eine zugleich politisch-wirtschaftliche und als bewußteinsmäßige erhebt, also als „die christliche, auf dem Grunde des Glaubens und der Liebe sich erbauende Republik“. Das Globalziel seines Verständnisses von „Christlich-sozial“ ist traditionsgebunden. Er bejaht am Sozialismus, was bereits in der eigenen Vorstellung davon angelegt ist. Es ist ein platonisierendes Ja. Von diesem Ergebnis her wird einsichtig, daß der christliche Moralismus seine Beziehungen zur sozialistischen Moralität entdeckt.

Die „Realpolitik“ der Ära von 1871 bis zum Abgang Bismarcks 1891 ist im Gegensatz hierzu davon ausgegangen, daß der Widerspruch zwischen Politik und Moral durch die Macht ausgeglichen werden muß. Der politische Liberalismus läßt Moral und Realpolitik weit auseinander treten. So geht denn auch Naumann den „realpolitischen“ Weg und trennt sich damit von jenen Ansätzen der christlich-sozialen Reform.

Gleichwohl deutet sich im Neukonservatismus diese Scheidung von Geist und Natur, von Ethik und Politik an: Die konkrete Füllung dessen, was materiaethisch das „Gesetz“ Gottes ist, wird zunehmend verunsichert und rückt in den Bereich der engagierten Position. Die Inhalte des „Gesetzes“ verlieren ihre allgemeine Evidenz. Dieser Trend signalisiert sich über die kirchliche Reformbewegung hinaus in der Entwicklung der politischen Parteien

überhaupt. Stoeckers „Kirchlich-soziale Konferenz“ und seine Rückkehr zur missionarisch-kirchlichen Linie seiner Arbeit ist der Versuch, das Proprium der eigenen politischen und christlichen Überzeugung darzustellen, nun aber nur noch auf dem Boden der Kirche.

So kündigt sich in der Entwicklung der kirchlichen Reformbewegung in ihrem Verhältnis zur politisch-gesellschaftlichen Differenzierung die Spaltung an, von der wir anfangs ausgegangen sind: in den religiösen Sozialismus mit dem göttlichen Gesetz des „Sie müssen“, wie Kutter es genannt hat, einerseits und die Naumannsche Wende in die Realpolitik als die Sachgesetzlichkeit des Politischen andererseits.

Die Lage hatte die kirchliche Politik schwere Spannungen geschaffen, die ihn selbst veranlaßten, eine politische Wendung nach der anderen zu vollziehen. Die Gegensätze im politischen und sozialen Leben verhärteten sich und wirkten sich im kirchlichen Leben entsprechend aus. Die soziale Not erregte seine Aufmerksamkeit. In dieser Lage waren Bodelschwingh und Naumann zu wirken berufen.

Ein Menschenalter zuvor hatte Wilmanns seine Aufgabe für die kirchliche Arbeit ausgegeben. Wilmanns war noch noch am Leben — er starb 1881 — aber es war ein gealterter Mann, der in eine neue Zeit nicht mitgehen konnte. In der letzten Mission war es zur Wachablösung gekommen. Der jüngeren Generation war es klar, daß sie am Sozialismus nicht vorbeigehen konnte. Stoecker war überzeugt, daß er das Problem der nächsten Jahrzehnte sein werde. Im Leben des Volkes bahnte sich etwas Neues an. Daher war es nicht mehr möglich, denselben Grundsätzen zu folgen, die vor einem Menschenalter als befreiend empfunden wurden. Wie sollte aber jetzt die Kirche angesichts der übermäßig gewachsenen Volksnot arbeiten?

Den Vertretern des Staates wie der Kirche war es noch keineswegs klar, wie sich Glaube und Politik zueinander verhielten. Es war ein Novum, daß Pfarrer in politischen Fragen mitzureden begannen. Hatten sie bisher nur bei sozialen Problemen das Wort ergriffen, so schalteten sie sich jetzt bei politischen Fragen ein und zwar als solche, die diese Fragen etwas angingen. Was Bodelschwingh in Bethel und Wilhelmshorst und Stoecker in der Berliner Stadtmision erlebten, verpflichtete sie gewissenmäßig, nicht nur auf die Sozialpolitik, sondern auch auf die allgemeine Politik einzuwirken. In dieser Hinsicht sind für beide die Ereignisse des Jahres 1878 bestimmend geworden. Unabhängig voneinander waren sie zu gleichen Entscheidungen gekommen.