

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2013

Geld und Ökonomie
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Claude Conter (Luxemburg), Norbert Otto Eke (Paderborn), Jürgen Fohrmann (Bonn), Gustav Frank (München), Bernd Füllner (Düsseldorf), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Harro Müller (New York), Maria Pörrmann (Köln), Rainer Rosenberg (Berlin), Peter Stein (Lüneburg), Florian Vaßen (Hannover), Michael Vogt (Bielefeld), Fritz Wahrenburg (Paderborn), Renate Werner (Münster)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2013
19. Jahrgang

Geld und Ökonomie im Vormärz

herausgegeben
von
Jutta Nickel

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1
mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt.
Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht
mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2014
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1026-9
www.aisthesis.de

Jörg Füllgrabe (Frankfurt/M.)

Von der Idealisierung (bzw. Indienstnahme) der ‚apostolischen Armut‘ zur kirchlich-paternalistischen Fürsorge Kirchliche Reaktionen auf das Arbeiterelend in der Zeit des Vormärz

1 Hinführung

Die Grundsatzfrage, in welchem Maße religiöse Institutionen¹ im Allgemeinen und in unserem Kontext die beiden großen Kirchen in den deutschen Territorien in der Lage waren, auf radikale Veränderungen der Oikosphäre, der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mithin, zu reagieren, ist nicht einfach zu beantworten und diese Beantwortung erscheint mir in mancher Hinsicht auch in der Gegenwart noch nicht vollends abgeschlossen. In jedem Fall waren die großen Kirchen zu Beginn der Moderne mit Veränderungen konfrontiert, die zunächst vielleicht gar nicht in ihrem vollen Umfang wahrgenommen worden waren, gleichwohl jedoch weitreichende Folgen nach sich zogen. Unter einem – zugegebenermaßen sehr vereinfachenden – Blickwinkel hatten sich die allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von der Spätantike bis in das 18. Jahrhundert hinein nur unwesentlich verändert; eine Konstante war vielmehr das mehr oder minder ausgeprägte System von ‚Ständen‘, das allen Beteiligten durch Geburt und Abstammung einen Platz im Leben zuwies, der durch mehr oder minder durchlässige Schranken fixiert war. Dies änderte sich mit der anhebenden Industrialisierung in verschiedener Hinsicht.

Beruhete das alte Ständesystem wirtschaftlich gesehen zumindest anfänglich auf einer Art Tauschsystem von Dienst- und Sachleistungen, auch wenn dieses bereits seit dem späten Mittelalter immer mehr durch Geldleistungen aufgeweicht worden war, veränderte die nicht mehr handwerksgebundene Produktionsleistung in der Moderne auch die wirtschaftliche Rahmensituation grundsätzlich. Unter Hinblick auf die wachsende Bedeutung von Geld als Transfersymbol für die modernen Produktionsbedingungen, die sich im

1 Gemeint sind hier natürlich die Vertreter bzw. in der Folgezeit auch Vertreterinnen dieser Institutionen.

Kontext der Moderne in Europa und in den verschiedenen deutschen Territorien in soziale Bereiche hinein auswirkte, erscheint es mir interessant, die Reaktion auf diese Veränderungen im Zusammenhang mit dem eigentlich ‚bürgerlichen‘ Vormärz gerade auch unter dem Aspekt kirchlicher Positionierungen in den Blick zu nehmen. Die gesellschaftlichen Veränderungen gingen auch an den beiden großen Kirchen nicht vorbei. Hinsichtlich der Reaktion hierauf mag der Katholizismus ‚rückwärtsgewandter‘ erscheinen als die Evangelische Kirche. Deren ‚protestantische Ethik‘ war eine durchaus nennenswerte Komponente bei der Entwicklung moderner Produktionstechniken und Kapitalkumulationen, so dass sie der Moderne gewissermaßen ‚offener‘ gegenüberstand.²

Fortschrittsgläubigkeit, Technikfaszination und die bereits in Ansätzen vor der Reichsgründung erkennbare wirtschaftliche Aufbruchstimmung verstärkten in eben den bürgerlichen Kreisen, die spätestens 1848 im Begriff standen, vermehrtes politisches Mitspracherecht einzufordern, paradoxerweise hinsichtlich des brutalen, ausbeuterischen Aspekts bereits mit der ersten deutschen Industrialisierungswelle die Tendenz zur Ignoranz des Arbeiterelends. Dies gilt auch für etliche Vertreter der Amtskirche, die womöglich aufgrund ihrer Herkunft die bürgerliche Emanzipation begrüßen mochten, einer adäquaten Veränderung des gesellschaftlichen System zugunsten auch der unteren Schichten jedoch bestenfalls indifferent bis eher ablehnend gegenüberstanden.

2 Der Weg in die Moderne: Rahmenbedingungen der Industriegesellschaft in den deutschen Territorien

In Deutschland setzte die Industrialisierung deutlich später als in Großbritannien ein, aber auch erst nach der Etablierung der modernen Produktionsverfahren Belgien und Frankreich. Wesentliches Movens des industriellen Fertigungssystems war der Ausbau der Eisenbahnlinien, und hier lagen Deutschland bzw. die einzelnen deutschen Herrschaftsgebiete weit hinter der Entwicklung auf den Britischen Inseln zurück. Erst 1835 wurde zwischen Nürnberg und Fürth die erste Eisenbahnlinie auf deutschem Boden

2 Vgl. Max Weber. „Protestantismus und kapitalistischer Geist“. Hg. Johannes Winkelmann, Max Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart: Kröner⁶1992. S. 357-381. S. 362ff.

ingerichtet – die erste Lokomotive „Adler“, die als erste diese Strecke befuhr, stammte bezeichnenderweise aus britischer Produktion.³ Bis Mitte des neunzehnten Jahrhunderts waren erst 6000 Bahnkilometer fertiggestellt, so dass wesentliche Rahmenbedingungen vertiefender Industrialisierung fehlten.⁴

Noch in der späten Phase des Vormärz waren die Produktionsverhältnisse auf deutschem Boden weitgehend vormodern. In den Essener Krupp-Werken, die später geradezu zum Synonym für deutsche Großindustrie werden sollten, arbeiteten 1846 lediglich 142 Personen; auch das Ruhrgebiet insgesamt war noch von Agrarwirtschaft geprägt.⁵

Gleichwohl gab es bereits Phänomene der sozialen Verelendung. Die häusliche Weberei, die ohnehin aufgrund des rigorosen Verlagsystems mehr zur Ausbeutung der Weber als zu deren Wohlstand führte, fiel der billigeren Konkurrenz britischer Textilfabriken zum Opfer. Eine immer größer werdende Zahl von Handwerkern konnte den erlernten Beruf nicht mehr ausüben, weil die entsprechenden Berufsfelder der Mechanisierung zum Opfer gefallen waren. Aus den armen, ländlichen Regionen heraus begann ein Massenexodus von Bauern und Handwerkern in die Städte, die allerdings in dieser frühen Phase kaum Arbeitsplätze und damit Überlebenschancen bieten konnten. Auch existierten zunächst kaum soziale Einrichtungen, die das Elend zumindest hätten lindern, geschweige denn die ‚Neo-Städter‘ bei ihrer Suche nach Arbeit hätten unterstützen können.⁶

3 Die Anfänge der ‚Sozialen Frage‘ und die Kirchen

Hiermit spätestens entstand die ‚soziale Frage‘, deren Wurzeln jedoch zumindest indirekt bis zum Dreißigjährigen Krieg und dessen Auswirkungen zurückreichen. Im Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Staatsgedanken des Absolutismus, mit dem der institutionalisierte, fürstliche Flächenstaat

3 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2008. S. 503.

4 Vgl. Wolfgang Weismantel. „Anfänge der Industrialisierung und der sozialen Frage“. *Von der Restauration zur Reichsgründung* (Deutsche Geschichte Bd. 9). Hg. Heinrich Pleticha, Gütersloh: Bertelsmann, 1984. S. 172-199. S. 184f.

5 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 503.

6 Vgl. Manfred Weismantel. *Anfänge der Industrialisierung und der sozialen Frage* (wie Anm. 4). S. 184ff.

sich gegenüber den mittelalterlichen Ideen eines Ständesystems im sogenannten ‚Personenverbandsstaat‘ als das zukunftsorientierte Modell erweisen sollte, wurde der Einfluss von Ständen, Zünften, Korporationen und Genossenschaften zurückgedrängt und durch ein durchrationalisiertes, am formalrechtlichen Beamtentum geprägtes Gesellschaftsmodell abgelöst, das auch überlieferte Fürsorgemuster in Frage stellte.⁷

Aus kirchlicher Sicht besorgniserregend war eine damit verbundene Säkularisierungstendenz; das politische Handeln im Sinne einer ‚Staatsräson‘ löste sich zunehmend von den ursprünglichen religiös-metaphysischen Grundlagen ab. Gleichzeitig fand eine neue Form der Metaphysisierung politischer Ideen dahingehend statt, dass die nunmehr ‚religionsfreie‘ politische Vernunft nachträglich metaphysisch aufgewertet wurde. In diesem Zusammenhang kam es zu einer ‚Vergötzung‘ des – eigentlich durch Vernunft fundamentierten – Staates.⁸

Im Zusammenhang mit dem deutschen Gebiet fällt weiter ins Gewicht, dass aufgrund der Zersplitterung in Einzelterritorien zwar Rahmenbedingungen für die Entwicklung in die Moderne gegeben waren, der real existierende Kameralismus dieser Territorien jedoch die Herausbildung eines einheitlichen Wirtschaftsraumes und damit die breite Durchsetzung des industriellen Produktionsprinzips verhinderte, als dessen Ergebnis im Idealfalle ein ‚Wohlstand für alle‘ gestanden hätte, der jedoch in der Realität für die Arbeitenden bestenfalls marginale Teilhabe an den durch wirtschaftlichen Erfolg bedingten Verbesserungen ökonomischer Grundlagen bedeutete.⁹ Einen wesentlichen Zusammenhang mit der ‚sozialen Frage‘ des 19. Jahrhunderts hatte die Entfaltung der Produktivkräfte mit allen Mitteln, die bereits in der spätvormodernen merkantilistischen Epoche eine Ausbeutung der Arbeitskraft von Frauen und Kindern mit sich brachte, verbunden mit einer umfassenden Abschaffung von Feiertagen sowie der Verlängerung der Arbeitszeiten.¹⁰

7 Vgl. Stephan Sturm. *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007. S. 45.

8 Vgl. Stephan Sturm. *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke* (Wie Anm. 7). S. 46.

9 Vgl. Stephan Sturm. *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke* (Wie Anm. 7). S. 46f.

10 Wolfgang Weismantel. „Anfänge der Industrialisierung und sozialen Frage“ (wie Anm. 4). S. 180.

Der sozialen Frage wurde zunächst auch von kirchlicher Seite ausgewichen. Paradoxerweise mag in dieser Hinsicht die Katholische Kirche sogar sensibler gewesen sein, da sie mit der ‚Moderne‘ auch nur eine bedingte Verbindung besaß. Für den Protestantismus galten insofern andere Rahmenbedingungen, als hier tendenziell Armut nicht allein als gesellschaftliches Defizit betrachtet, sondern auch mit einem religiös geprägten Makel verbunden wurde.¹¹

Gleichwohl konnten die Kirchen ihre Augen nicht dauerhaft vor der durch die Industrialisierung mitbedingten Verelendung weiter Teile der Bevölkerung verschließen.¹² Ist für eine anfängliche katholische Tätigkeit in dieser Hinsicht neben Bischof von Ketteler in erster Linie dessen Studienfreund Adolph Kolping von Relevanz, der 1846 in Elberfeld einen Handwerkerverein gründete, verbindet sich eine frühe protestantische Fürsorgetradition mit dem Namen Johann Hinrich Wichern.¹³

4 Protestantische Armenfürsorge im 19. Jahrhundert

Eine wichtige protestantische Persönlichkeit war wie erwähnt Johann Hinrich Wichern, der seit 1833 in Hamburg das ‚Rauhe Haus‘, eine Einrichtung für straffällig gewordene Jugendliche, leitete.¹⁴ Dieser entwickelte in der Folgezeit den Gedanken, die protestantischen Aktivitäten in der Wohlfahrtspflege zu koordinieren.¹⁵ Auf der Wittenberger Kirchenversammlung vom September 1848 äußerte sich Wichern über die Notwendigkeit einer ‚Inneren Mission‘ zur Rechristianisierung der Gesellschaft, mit der das ‚Gift des Kommunismus‘ bekämpft werden sollte. Bewirkt werden sollte diese auf spiritueller Ebene durch die Predigt, erbauliche Schriften, städtische Missionen und Hausbesuche; auf praktischer Ebene sollten die bereits

11 Vgl. grundlegend etwa Gerhard Besier. *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, München: Oldenbourg, 1998, S. 9ff.

12 Vgl. einführend etwa Gert Lewek. *Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1963. S. 9ff.

13 vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 503.

14 Vgl. etwa Peter Meinhold. *Wichern und Ketteler. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1978. S. 24f.

15 vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 503f.

vorhandenen karitativen Einrichtungen und Organisationen vernetzt und ausgebaut werden.¹⁶

1847 gab es allein in Preußen etwa 1700 protestantische Wohlfahrtsvereine.¹⁷ Die Anbindung an den Staat war hier deutlich, denn die Leitungsgremien waren oft von Beamten (mit)besetzt – ein Weg, um diese Organisationen zumindest indirekt unter staatlicher Kontrolle zu halten.¹⁸

Im Rahmen der ‚Wittenberger Kirchenversammlung‘ vom September 1848 sprach Wichern – wie oben erwähnt – über die Notwendigkeit einer ‚Inneren Mission‘ der Gesellschaft durch Predigt, erbauliche Schriften, städtische Missionen und die vielen in Deutschland (bzw. den deutschen Territorien) bereits aktiven karitativen Einrichtungen und Organisationen.¹⁹ Diese ‚Innere Mission‘ verband neben einer erwähnten Re-Christianisierung im Sinne einer ‚vita contemplativa‘, die einerseits Basis, andererseits auch Zielvorgabe darstellte, im Wesentlichen auch Aspekte der ‚vita activa‘, also der tätigen Hilfe zur Verbesserung des untragbaren Elends in weiten Teilen der unteren gesellschaftlichen Schichten.²⁰ Allerdings war mit ihr auch der offensive Einsatz zur Befreiung vom ‚Gift des Kommunismus‘ verbunden, sodass an den real existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen keine oder doch nur marginale Veränderungen vorgenommen werden sollten.²¹

Wie wenig Wichern – und damit wohl auch weitere Kreise im Protestantismus – bereit oder vielleicht auch in der Lage waren, die Notwendigkeit grundsätzlicher Änderungen der allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und natürlich erst recht hinsichtlich der gesellschaftlichen Teilhabe der unteren Schichten und hier insbesondere der Arbeiterschaft zu

16 Vgl. Wolfgang Weismantel. „Anfänge der Industrialisierung und der sozialen Frage“ (wie Anm. 4). S. 194f.

17 Vgl. Jürgen Albert. *Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808-1881)*, (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 9) Heidelberg: HVA 1997. S. 162f.

18 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 503f.

19 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 504.

20 Vgl. hierzu etwa Bettina Hitzer. „Protestantische Philanthropie und Zivilgesellschaft in Deutschland. Ein vieldeutiges Verhältnis. Zwischen Fürsorge und Seelsorge“. *Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*. Hg. Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz, Frankfurt/M.: Campus, 2009, S. 113-130. S. 119f.

21 vgl. Jürgen Albert. *Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern*. (wie Anm. 17). S. 137ff.

erkennen und zu akzeptieren, wird anhand seiner Denkschrift ‚Gute Kunde über die Fortschritte der inneren Mission‘ aus dem Jahre 1849 deutlich. Dort heißt es:

Wir bringen gute Kunde, das Werk der inneren Mission schreitet vorwärts. Die Hoffnungen auf Gott, die dem Glauben mitten unter der Revolution des vorigen Jahres aufgegangen sind noch nicht zuschanden geworden. Von allen Seiten des Vaterlandes geht die sich täglich mehrende Kunde ein, daß sich die wackersten Kräfte zum großen Werke der Volksrettung durch das Evangelium rüsten und regen. Die Zeit bricht wieder an, wo in unserem Vaterlande von unserer Kirche den Armen das Evangelium gepredigt wird. Die den Herrn hassen, haben ihm Bahn machen müssen, die sein Reich und seinen Thron und seine Ordnungen in Obrigkeit und Kirche stürzen wollten, haben die Werkzeuge werden müssen, das Volk neu um den ewigen Thron und seine Ordnungen zu sammeln. Der Bruch des falschen Friedens hat uns die Zukunft des wahren Friedens bereitet. [...] Es gilt ein Neues, das Alte muß vergehen, und keiner darf zurückbleiben, wo das Volk Gottes sich wie Ein Mann erheben soll. Die aber Hand angelegt haben, sollen um so freudiger und getroster vorwärtsgehen, denn nicht als einzelne, sondern mit einem stets wachsenden Heere unter einem siegesgewissen und sieggekrönten Herrn haben sie den Feldzug begonnen; und der Sieg wird unser sein, wenn wir zusammenstehen und den ewigen Retter des Volkes als unseren Herrn und unsere Hoffnung allem Volk verkünden.²²

Neben der für Wicherns Ansatz zur ‚inneren Mission‘ im Kern schamlosen und damit selbst verschuldeten Armut steht der quasi ‚unverschuldete Bettel‘, dessen Not es durch kommunale Armenpflege auf materieller Basis zu bekämpfen gilt. Allerdings ist für Wichern die Behebung der äußeren, materiellen Not von einer ‚sittlichen Hebung‘ abhängig, denn ohne diese ist eine nachhaltige Behebung der Armut fraglich, da die Basis für eine positive ‚Wirkung‘, die über eben die materielle Verbesserung hinausweist, fraglich ist.²³

Der Ansatz einer ‚sittlichen Stärkung‘ aus einer – vornehmlich protestantischen – Frömmigkeit ist in diesem Kontext nicht zu überschätzen, vermag diese doch wesentliches zu leisten. Wie sehr Wichern – zumindest aus

22 „Gute Kunde über die Fortschritte der Inneren Mission“, in: Johann Hinrich Wichern, *Die Kirche und ihr soziales Handeln* (Sämtliche Werke Bd. II). Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus, 1965. S. 30.

23 Vgl. Bettina Hitzer. „Protestantische Philanthropie und Zivilgesellschaft in Deutschland“ (wie Anm. 20). S. 116f.

heutiger Sicht – antagonistisch wirkende Gedanken pflegte, mag aus der folgenden Aussage ersichtlich werden:

In den Tagen der Trübsal, die nicht ausbleiben, ist förmlich muhammedanischer Fatalismus der allergewöhnlichste Trost und in guten Tagen der gewissenloseste Leichtsin so sehr die Losung, daß darin die Bürgschaft liegt, daß die bitteren Erfahrungen auch äußeren Elends bald nachfolgen müssen.²⁴

Und an anderer Stelle formuliert Wichern ebenfalls in aus heutiger Sicht eher paradoxer Weise die Voraussetzungen für die flächenhafte Bekämpfung der Armut, wobei allerdings durchaus Aspekte einer den Armen zugestandenen Selbständigkeit ersichtlich werden:

Erst dann, wenn sich die Zahl der Armen durch zunehmende Sittlichkeit bedeutend vermindert, kann an eine kräftige Unterstützung derselben gedacht werden, und glauben wir, daß alsdann der Grundsatz, die Armen zweckmäßig zu beschäftigen und sich möglichst ihren Unterhalt selbst erwerben zu lassen, wohl anwendbar sein werden.²⁵

Hier wird dem von Marx festgestellte Axiom, dass ‚das Sein das Bewusstsein bestimme‘²⁶ quasi ein Antipode gegenübergestellt. Während Marx davon ausgeht, dass erst die Herstellung eines für die Proletarier notwendigen Minimums an wirtschaftlicher Sicherheit zu einer Verbesserung nicht nur der materiellen Sicherheit, sondern eben auch zur Herausprägung eines würdigen Selbstbewusstseins – entfernt vergleichbar dem, was die ‚Sittlichkeit‘ bei Wichern bedeutet – notwendig ist, ist dieses Selbstbewusstsein allerdings in christlich-moralischem Sinne die Voraussetzung für die nachhaltige Verbesserung der Lage der Armen.

Mit dieser womöglich als ‚wertkonservativ‘ zu beschreibenden Position des protestantischen Sozialfürsorgers kollidiert die Zielformulierung, die die Forderung nach selbst erarbeitetem Lebensunterhalt in sich trägt. Dies entspricht nun nicht mehr der jahrhundertlang tradierten Idee einer

24 Zitiert nach Stephan Sturm. *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke* (wie Anm. 7). S. 99.

25 Zitiert nach Stephan Sturm. *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke* (wie Anm. 7). S. 98.

26 Sehr frei nach Karl Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (MEW 13). Berlin: Dietz 1954. S. 9.

gewissermaßen durch das christliche Weltbild positiv sanktionierten Armut, die ihre theologische Bedeutung einerseits durch das Gleichnis bezieht, wonach eher ein Kamel durch das Nadelöhr gelangen könne, als dass ein Reicher in den Himmel komme, andererseits in der wirklichen Lebenssituation den Armen gewissermaßen die Funktion einer Matrize zuweist, vor der die Wohlhabenden ihren eigenen weltlichen Reichtum zu überdenken haben, und vor der kirchlich geforderte Mildtätigkeit im Sinne einer ‚vita activa‘ den Reichen überhaupt erst einen Zugang zum Himmelreich ermöglicht. Im Kontext einer ‚protestantischen Ethik‘ wurde diese biblische Grundlage dahingehend relativiert, dass in der evangelisch-lutherischen Tradition zwar nicht in dem Maße, wie das für den reformierten Zweig des Protestantismus gilt, Armut in der Moderne als bis zu einem gewissen Grade selbstverschuldet angesehen wurde.²⁷

In diesem Zusammenhang ist es womöglich wenig erstaunlich, dass im Zuge der ‚Inneren Mission‘ ausschließlich wohlfahrtsstaatliche Aktivitäten abgelehnt oder doch zumindest mit Vorbehalt betrachtet werden. Basis dieser Haltung ist in erster Linie die protestantische Ablehnung des Bettel- und Almosenwesens; diese gewissermaßen malthusianische Haltung wird jedoch dahingehend abgemildert, dass Wichern eine religiöse Legitimation der Zuwendungen an die Armen unternimmt. Ausgangspunkt hierfür ist eine gegenüber Gott wirksame Sozialpflichtigkeit des Eigentums; verbunden hiermit ist die Vorstellung, dass alle Menschen unter religiösem Aspekt betrachtet als der eigentliche Reichtum einer Gesellschaft anzusehen seien. Damit wird eine bürgerliche ‚Mainstream-Haltung‘ dem Pauperismus gegenüber abgelehnt, die eben im Sinne von Malthus die Armen als gesellschaftliche Manövriermasse betrachtete, die am ehesten durch Auswanderung zu bewältigen sei.²⁸

Gleichwohl lassen sich bei Wichern Linien einer Obrigkeits- und damit Systemtreue erkennen, die aus der Sicht der revolutionär Bewegten seiner Zeit kaum nachvollziehbar war. Dem ‚Gift des Kommunismus‘, das in erster Linie in der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bestand, sollte eine christliche überprägte Sittlichkeit entgegengesetzt werden, allerdings weitgehend des revolutionären Potenzials beraubt, das einer radikalen Umsetzung christlicher Vorstellungen genuin war. Sowohl Wichern als auch

27 Vgl. Bettina Hitzer. „Protestantische Philanthropie und Zivilgesellschaft in Deutschland“ (wie Anm. 20). S. 110f.

28 Vgl. etwa Peter Meinhold. *Wichern und Ketteler* (wie Anm. 14). S. 25f.

seine Vorläufer und Nachfolger orientierten sich hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Vorstellungen an den Traditionen der Römerbriefauslegung Luthers, aber auch der ‚Confessio Augustana‘. Dort heißt es im sechzehnten Artikel:

Das Evangelium lehret nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewiges Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweiße.²⁹

Diese Formulierung bzw. Konstatierung einer Stabilisierung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen entstammt zwar der Vormoderne, ließ sich aber auch auf die Akzeptanz der allgemeinen politischen wie Besitzverhältnisse der anhebenden Industrialisierung anwenden. Die Akzentuierung des ‚innerlich, ewigen Wesen‘ konnte in der Innerlichkeit des Pietismus, in dessen Tradition Wichern stand, seine moderne Anwendung finden und prägte eine apolitische Tradition protestantischer Wohlfahrtspflege, in der die Idee gesellschaftlicher Veränderung wenig Raum hatte.

5 Exkurs: Justus Möser, Exponent eines vor- bzw. frühmodernen protestantischen ‚Wohlfahrtsmodells‘

Bemerkenswert ist also vor allem der Umstand, dass bereits im Protestantismus des 18. Jahrhunderts Ideen einer Orientierung der Armenfürsorge aufgefunden waren, die von Wichern und anderen Protagonisten evangelischer Wohlfahrtspflege aufgegriffen wurden. Der Osnabrücker Geheime Justizrat Justus Möser etwa verfasste im Jahre 1767 die Schrift ‚Etwas zur Verbesserung der Armenanstalten‘. Hier ist eine zutiefst protestantische Grundtendenz erkennbar, die Armut qualitativ durchaus zu unterscheiden weiß – und damit auch Handlungsvorgaben, was ihre Bekämpfung angeht, in sich trägt. Zwar war Möser im engeren Sinne kein in der protestantischen Fürsorge Tätiger; gleichwohl lassen sich insbesondere bestimmte Kategorisierungen,

29 Zitiert nach Erich Thier. *Die Kirche und die soziale Frage. Von Wichern bis Friedrich Naumann*. Gütersloh: Bertelsmann, 1950. S. 17.

was die Qualifizierung von Armut bzw. die Gründe für das prekäre Leben angeht, durchaus noch später wiederfinden.³⁰

Dabei ist die Vorgabe eines ‚positiven Denkens‘, die sich in abgewandelter Form auch bei Wichern – etwa hinsichtlich der geforderten bzw. zu fördernden ‚Sittlichkeit‘ der Armen – finden lässt, kein ausschließlicher Aspekt in den Gedankengängen Möser. Im Rahmen der Darstellung seiner Ideen huldigte der Osnabrücker Staatsmann keineswegs einem blinden Fortschrittsglauben, sondern sah durchaus negative Aspekte allgemeiner gesellschaftlicher Entwicklungen seiner Zeit, die zwar noch weit von den Realitäten des Industriezeitalters entfernt waren, gleichwohl schon unter dem Schatten der heraufziehenden Veränderungen standen.³¹ In dieser quasi ‚dialektischen‘ Argumentation findet auch die Armutsproblematik der Zeit ihren Platz, auch wenn dieser nicht so prominent ist, wie das dann im 19. Jahrhundert bei anderen kirchlichen Vertretern der Wohlfahrtsidee der Fall sein sollte. Die Antagonismen von ‚gut‘ und ‚böse‘ werden bei Möser in den Kontext ‚Fleiß‘ bzw. ‚Faulheit‘ transferiert. In der coram publico erfolgenden Disqualifizierung des brotlosen Müßiggängers war jedoch neben der Heraushebung des ‚fleißigen Arbeiters‘ auch der Hinweis enthalten, dass das Glück (und der Erfolg?) eines Menschen nicht zuletzt auch von seinem persönlichen Engagement – eben dem Fleiß – und der Bereitschaft, sich den Erfordernissen der Gesellschaft anzupassen abhängig ist.³²

Damit wird Armut insofern personalisiert, als die Schuld für diesen Zustand eher beim betroffenen Individuum selbst als bei einer wie auch immer gearteten Gesellschaft zu suchen ist. Der irdische ‚Reichtum ohne Geld‘ – Möser war im Gegensatz etwa zu Johann Hinrich Wichern sicherlich kaum an einer ‚Inneren Mission‘ interessiert, was womöglich auch daran liegt, dass die Notwendigkeiten eines solchen Unternehmens im 18. Jahrhundert einfach noch nicht gegeben war – lag in fleißiger Arbeit. ‚Stärke, Geschicklichkeit und Fleiß‘ waren die Abwehrmittel gegen einen sozialen Absturz; um Werte wie ‚Fleiß‘ und ‚Arbeit‘ als Leitnormen für die einen attraktiv zu machen, für die anderen attraktiv zu erhalten, musste Armut disqualifiziert werden. Die Armut und die Armen wurden dementsprechend

30 Vgl. Manfred Rudersdorf, *„Das Glück der Bettler“. Rudolf Möser und die Armen*. Münster: Aschendorff, 1995. S. 110ff.

31 Vgl. Stephan Sturm, *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke* (wie Anm. 7). S. 45.

32 Vgl. Manfred Rudersdorf, *„Das Glück der Bettler“* (wie Anm. 30). S. 112.

zunächst als ‚ehelos‘ dargestellt, wobei auch Möser klar gewesen sein muss, dass seine Polemik gegen die Armut diese aufgrund ihrer Allgegenwart in den verschiedensten gesellschaftlichen Realitäten kaum beseitigen konnte und im besten Falle eine Möglichkeit der Eingrenzung durch selektive Ausgrenzung bot.

Mösers Aversionen gegen falsche ‚Kostgänger‘ der Gesellschaft wurden durch drastische rhetorische Mittel verschärft. Dies lag allerdings durchaus in seinem Sinne, da dem Osnabrücker Politiker daran gelegen war, übertriebene Formen des Mitleids und einer daraus resultierenden mildtätigen christlichen Barmherzigkeit zurückzudrängen, indem das damit verbundene allgemeine Gefahrenpotenzial eines ‚Anstiegs der schamlosen Begierde der Müßiggänger‘ drastisch dargestellt wurde. Die öffentliche Demütigung von Armen und Bettlern wurde dabei bewusst in Kauf genommen, um ‚Schlimmeres‘ zu verhüten.

Um den eigenen strengen Grundmaximen den erforderlichen Nachdruck zu verleihen, unternahm Justus Möser schließlich eine Einteilung der Armen in drei Klassen:

In die erste Klasse sollen diejenigen kommen, welche durch Unglücksfälle oder Gebrechlichkeit arm sind und einige Schonung verdienen.

In die andre alle, welche eben keine Schonung verdienen und sich nur damit entschuldigen, daß sie keine Gelegenheit zu arbeiten haben, um ihr Brod zu gewinnen.

In die dritte alle mutwilligen Bettler, die durch ihr eigen Verschulden arm sind und gar nicht arbeiten wollen, ohnerachten sie Gelegenheit, Geschicklichkeit und Kräfte dazu haben.³³

Die Unterteilung in diese drei Klassen sollte nach einer genauen Prüfung und unter Berücksichtigung der genauen Kenntnisse der lokalen Geistlichen geschehen; hier wird die kirchliche Komponente der Armenfürsorge deutlich gemacht. Die ‚Selbsterhaltung‘ durch die eigene Arbeit steht im Zentrum der Gedanken Mösers. Für das Osnabrücker Land war es in erster Linie die Heimarbeit der Garnherstellung, an die zu denken sei: „Es bleiben die Armen durch die Arbeit gesund; sie genießen ihr Brod nicht umsonst; locken also nicht andere zum Unfleiß und laufen nicht herum.“³⁴

33 Zitiert nach Manfred Rudersdorf, *Das Glück der Bettler* (wie Anm. 30). S. 113.

34 Ebd.

Fatalerweise ist bereits hier der Antagonismus angelegt, der sich auch in der Folgezeit im Kontext der Wohlfahrtspflege, Fürsorge oder Sozialpolitik findet. Und dies gilt für den Bereich der konfessionellen Ansätze in diesen Feldern ebenso wie für staatliche Programme: ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ ist hier ebenso vorgegeben, wie das für das asymmetrische Motto ‚Fördern und Fordern‘ gilt, denn wenngleich die Feststellung, dass das Individuum durchaus dazu herangezogen werden sollte, etwas gegen die eigene Armut zu tun – was durchaus mit der Selbstachtung zu tun hat, die wohl bereits auch Justus Möser den Armen zuzugestehen bereit war – nicht abwegig ist, bestimmen doch weitgehend andere Faktoren, inwieweit diese Bemühungen nachhaltigen Erfolg haben.

Das Kontinuum der Wertepflege einer ‚protestantischen Ethik‘ beginnt also spätestens im achtzehnten Jahrhundert und setzt sich dann in vielerlei Hinsicht mit Blick auf die Wertung von Armut im neunzehnten Jahrhundert fort. Allerdings – und das ist gewissermaßen auch der ‚Kehrwert‘ einer Forderung nach ‚Innerer Mission‘ – veränderten die allgemeinen gesellschaftlichen wie wirtschaftlichen Rahmenbedingungen auch die Fundamente protestantischen Selbstverständnisses in stärkerem Maße, als das in der Vormoderne der Fall gewesen war. Möglicherweise war es gerade das apolitische Fundament der protestantischen Wohlfahrt, das in der Folgezeit die gewerkschaftlichen und sozialistischen Ideen als authentischer und der Lebenswirklichkeit der Arbeiter naheliegender erscheinen lassen sollten.

6 Die ‚Soziale Frage‘ und die Katholische Kirche

Die gesellschaftlichen Veränderungen, die die Moderne mit sich brachte, erschütterten auch das (Selbst-)Bild des Katholizismus, der überdies durch die mit Napoleon zu verbindende ‚Säkularisation‘ und den damit verbundenen Verlusten nicht nur auf materiellem Gebiet in eine ‚Wertekrise‘ geraten war, aus der neue Wege herausführen sollten.

„Das Christentum selbst ist seinem Wesen nach ein Wohltätigkeitsverein“³⁵, war dementsprechend keine despektierliche Außenbeschreibung, sondern

35 Zitiert nach Bernhard Schneider. „Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts und das Paradigma der Zivilgesellschaft“. *Zwischen Fürsorge und Seelsorge. Christliche Kirchen in den europäischen Zivilgesellschaften seit dem 18. Jahrhundert*. Hgg.

wurde im Jahre 1817 von Ignaz Heinrich von Wessenberg, seinerzeit ein herausragender Repräsentant der katholischen Spätaufklärung, als eine Art Selbstbeschreibung formuliert, die das Thema ‚Armut‘ ins Zentrum katholischer Identitätskonstruktion stellte. Äußerer Anlass für diesen Satz war die Hungerkrise der Jahre 1816/1817 und die vor dieser Not erfolgte Stiftung eines Wohltätigkeitsvereins durch die badische Großherzogin; eine vergleichbare Initiative erfolgte auch in Württemberg. Die Publizierung dieses Ansatzes im für den katholischen Klerus bestimmten ‚Archiv für die Pastoral-Konferenzen des Bistums Konstanz‘, einer pastoral-praktischen Schrift, kann aufgrund der durch das ‚Archiv‘ angesprochenen Zielgruppe, aber auch wegen des grundsätzlichen Aufbaus dieser Zeitschrift als Formulierung eines Handlungsansatzes verstanden werden.³⁶

Von Wessenbergs Aufruf war nicht der einzige seiner Art, sodass im Kontext eben der katholischen Spätaufklärung ein praktisch angelegter Armutsdiskurs konstatiert werden kann, der konkrete Konzepte zur Armenfürsorge und Armutsbekämpfung bot. Kondensationszentrum dieser Armenfürsorge war der lokale Klerus, ohne dass diesem jedoch die ausschließliche Verantwortung und alleinige Kompetenz zugeschrieben wurde. Bereits im Jahre 1815 forderte Joseph Vitus Burg, nachmaliger Erzbischof von Mainz, in einer programmatischen Schrift über Armutsanstalten die Integration des katholischen Klerus in diesen Rahmen. Burgs Ansatz zufolge hat der örtliche Klerus gemeinsam mit den staatlichen bzw. städtischen Gremien der Armenfürsorge zusammenzuarbeiten, über diese hinausweisend jedoch durch die christliche Lehre positiv auf die gefährdeten Kreise einzuwirken. Demgemäß gehen religiöse Basisarbeit und erzieherische, aber auch sozialdisziplinierende Elemente Hand in Hand. Ziel ist die Einbindung der ‚Ortsarmen‘ in die bürgerliche wie kirchliche Gemeinschaft; ortsfremde und sich diesen pädagogischen Maßnahmen entziehende Arme jedoch werden ausgeschlossen.³⁷

Dies entspricht durchaus den Ansätzen von Wessenbergs, die zunächst hinsichtlich Inklusion und Exklusion widersprüchliche Aspekte aufweisen.

Arnd Bauerkämper/Jürgen Nautz, Frankfurt/M.: Campus, 2009. S. 79-112. S. 82.

36 Vgl. Bernhard Schneider. „Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts und das Paradigma der Zivilgesellschaft“ (wie Anm. 35). S. 82.

37 Vgl. ebd. S. 82f.

Darüber hinaus passt die Vorstellung eines apostolischen Ideals, das wegen seines allumfassenden Ansatzes für die christliche Gemeinschaft keine Bedürftigen aufweisen kann, zum einen wenig in die reale Situation der anhebenden Moderne und wird überdies durch die vorgenommene Unterteilung in ‚wahrhaft Bedürftige‘ und ‚arme Müßiggänger‘, die eben keine Unterstützung erfahren sollen, weiter verschärft.

Den Ansätzen der katholischen Spätaufklärer des frühen neunzehnten Jahrhunderts zufolge sollten kirchliche und nichtkirchlich-öffentliche Stellen in der Armenfürsorge eng verbunden sein, von einer gesonderten kirchlichen Armenfürsorge ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. In einer sich säkularisierenden Umwelt sicherte die Rolle kirchlicher Organe in der Armenfürsorge die Position der Kirche als öffentliche und nützliche Institution³⁸; durch die amtlichen Repräsentanten der Kirche in der Armenfürsorge konnte dieser eine Schlüsselfunktion in der Gesellschaft zugewiesen werden, was umgekehrt die Vertreter der Kirche zur aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben im Sinne einer Förderung des Gemeinwohls verpflichtete.

Dass von Wessenberg offenbar bewusst Wohltätigkeit als eine Grundkomponente im ‚Wesen des Christentums‘ formulierte und einen dezidierten Hinweis auf die katholische Kirche unterließ, ist sicherlich nicht zuletzt der konfessionellen Situation im Großherzogtum Baden geschuldet, in dem es auch beträchtliche Anteile von Protestanten gab. Grundsätzlich wies diese Formulierung auch den Weg der Anschlussfähigkeit der katholischen Kirche an anderskonfessionelle Regierungen im Allgemeinen und deren Wohlfahrtsinitiativen im Besonderen.³⁹

Gegenüber den spätaufklärerischen Tendenzen im Katholizismus wirken die späteren Ansätze einer katholischen Armenfürsorge deutlich restriktiver und weit weniger aufgeschlossen, als das für die Anfänge des 19. Jahrhunderts gilt. Auch die bekannteste Persönlichkeit dieser zweiten Welle, Wilhelm Emmanuel von Ketteler, der bekannteste Exponent eines sozialen Katholizismus im vorvergangenen Jahrhundert, ist eben nicht aufklärerisch

38 Vgl. etwa Alberto Bondolfi. „Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität“. *Centesimo anno. 100 Jahre katholische Soziallehre*. Hg. Wolfgang Palaver Theur: Kulturverlag, 1991. S. 91-104, S. 92ff.

39 Vgl. Bernhard Schneider. „Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts und das Paradigma der Zivilgesellschaft“ (wie Anm. 35). S. 83.

geprägt.⁴⁰ Von Ketteler war trotz seiner sozialen Ambitionen Vertreter einer strikt antiaufklärerischen, streng kirchlichen, d.h. konfessionell ausgeprägten, und auf Rom orientierten Position, die als ‚ultramontan‘ bezeichnet wird.⁴¹ Zwar ist es nicht so, dass der Begriff der ‚Freiheit‘ für von Ketteler und andere Ultramontane keinerlei Rolle gespielt hätte, allerdings begründete sich dieses Verständnis von Freiheit auf einen korporativen und nicht individualistischen Ansatz, der sich von den liberalen Positionen der Zeit damit deutlich unterschied. Diese Form des Freiheitsverständnisses bezog sich auf Rechts- und Freiheitsräume, die eben insbesondere auch für die als korporativ aufgefasste Kirche Geltung hatten, und dieser damit eine Stellung neben dem Staat und weniger im Staat ermöglichten, wie dies in den spätaufklärerischen Ansätzen gerade in Baden erkennbar geworden war.

Allerdings wurde dieser im Prinzip zukunfts- und gesellschaftsoffene Ansatz nicht weiter fortgeführt. Die Positionen, die etwa Franz von Baader um 1834 vertritt, sind in weit stärkerem Maße gegenüber den differenzierten Ansätzen der katholischen Spätaufklärung deutlich rückwärtsorientiert; die Vormoderne wird als gesellschaftliches Optimum formuliert.⁴² So ist das Ideal Baaders die ständische Ordnung des – im romantischen Sinne glorifizierten – Mittelalters, deren Wiederherstellung insbesondere die Folgen der Französischen Revolution und der Ära Napoleons beseitigen sollte. Das Baader'sche Ideal der Ständeordnung bietet allerdings auch für die eigentlich ‚unständischen‘ Arbeiter einen gesellschaftlich-politischen Platz, indem diese ihre Anliegen durch ‚Spruchmänner‘ vortragen und vertreten können. Durch diese Möglichkeit gesellschaftlicher Partizipation bietet der Ansatz Baaders den potenziell wie tatsächlich Pauperisierten einen Weg, ihr Schicksal im Sinne aktiven politischen Handelns zu verändern; dieser Aspekt verweist insofern deutlich in die Zukunft, als damit zumindest bedingt Chancen der arbeiterlichen Selbstbestimmung verbunden werden können.⁴³

40 Vgl. Hermann-Josef Grosse Kracht. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit*, Kevelaer: topos plus, 2011. S. 34f.

41 Vgl. Dominik Blaß. *Von der französischen Revolution zum Sozialkatholizismus um 1900*, (Studien zur Kirchengeschichte Bd. 2), Hamburg: Dr. Kovač, 2003. S. 73f.

42 Vgl. Elsbeth Krieg. *Katholische Kleinkindererziehung im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Peter Lang, 1987, S. 90.

43 Vgl. ebd.

Zu Franz von Baader, dessen Vorstellungen hinsichtlich einer Verbesserung der Lage der Armen eher allgemein gefasst waren, gesellte sich in den 1830er Jahren mit konkreteren Forderungen Franz Joseph Buß, der als ein weiterer bemerkenswerter Vertreter eines frühen Sozialkatholizismus angesehen werden kann; bezeichnenderweise stammte Buß aus Baden, das in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts durch eine im positiven Sinne liberale Denktradition geprägt war. In einer Rede vor der badischen Kammer im Jahre 1837 forderte er unter anderem ‚Hilfsskassen für Krankheit und Unfall‘; eine Begrenzung der Kinderarbeit auf maximal sechs bis acht Stunden täglich, die Verkürzung der Erwachsenenarbeit auf vierzehn Stunden pro Tag sowie ein generelles Verbot von Sonntagsarbeit. Bemerkenswerterweise wurde aus beiden Ansätzen keine Tradition in der katholischen Soziallehre abgeleitet; es scheint, als wäre erst unter anderen, weit weniger aufklärerischen und liberalen Vorzeichen im Vormärz eine Konstante entstanden.⁴⁴

Dies ist insbesondere hinsichtlich einer allgemeineren gesellschaftlich orientierten Zielfindung erkennbar, denn womöglich zeigt sich der Unterschied in den Ansätzen gerade auch hinsichtlich der Gruppen, denen Hilfe zukommen sollte. Diese waren nicht mehr unbedingt die zuvor für die Armut ‚prädestinierten Kreise‘, sondern gehörten anderen sozialen Gruppen an. Der katholische Ansatz zur Sozialarbeit in einer zweiten, gewissermaßen ‚nachspätaufklärerischen‘ Prägung konzentrierte sich nämlich in einer fortgeschrittenen Phase eines Übergangs von den alten zu den neuen Wirtschaftsstrukturen und Produktionsverhältnissen in erster Linie auf die Probleme von Handwerkern, die, obwohl mehrheitlich ursprünglich keineswegs zum ‚abgehängten Prekariat‘ gehörig, zu den Verlierern dieser Veränderungen wurden.⁴⁵ Der ehemalige Schuster Adolph Kolping, dem ein Studium der Theologie und der klassischen Sprachen ermöglicht worden war, rief 1846 in Elberfeld einen Handwerkerverein ins Leben. Bis 1855 initiierte Kolping in fast allen bedeutenden Handwerksstädten 104 weitere Vereine dieser Art, deren Mitgliederzahl bei 12.000 lag; bis 1879 stieg diese Zahl auf fast 80.000 Personen an.⁴⁶ Die Kolping-Vereine boten wandernden Gesellen billige Unterkunftsmöglichkeiten an, sie dienten als ‚Arbeitsplatzbör-

44 Vgl. etwa Jürgen Herres, *Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1870*. Essen: Klartext, 1996. S. 130.

45 Vgl. ebd. S. 230ff.

46 Vgl. etwa Jürgen Herres, *Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland* (wie Anm. 44). S. 110; S. 130.

sen, aber auch als Zentren der Bildung und Kultur, in denen Handwerker alphabetisiert wurden sowie Unterricht in Staatsbürgerkunde, Religion und Wirtschaft erhielten. Anfangs wurden sie durch Schenkungen und kleinere Spenden finanziert; ihre Kosten wurden dadurch überschaubar gehalten, dass katholische Geistliche die Verwaltungsaufgaben übernahmen.⁴⁷

Auf der anderen Seite, was die gesellschaftliche Herkunft anbelangt, stand ein Münchner Studienfreund Kolpings, der aus dem westfälischen Adel stammende Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, der seine Beamtenlaufbahn offenbar wegen der Verhaftung des Kölner Erzbischofs Droste-Vischering aufgab, um katholischer Priester zu werden. Ketteler war später Abgeordneter in der seit Mai 1848 tagenden Frankfurter Nationalversammlung⁴⁸ und wurde 1850 Erzbischof von Mainz.⁴⁹ Das Interesse des späteren Erzbischofs an der sogenannten ‚sozialen Frage‘ trat zunächst hinter dem Bemühen zurück, die Freiheit der (katholischen) Kirche gegenüber dem Staat und seinen weltlichen Institutionen zu wahren. Dementsprechend konzentrierten sich die Aktivitäten zur Linderung der Not der verelendenen Unterschichten in erster Linie auf karitative und paternalistische Ansätze.⁵⁰ In dieser Hinsicht waren die Positionen denen Kolpings durchaus vergleichbar; die katholische Position bezog sich nicht oder bestenfalls bedingt auf den Kern der ‚sozialen Frage‘, sie stellte sich vielmehr gegen die verheerenden Auswirkungen des Wirtschaftsliberalismus. Gesellschaftliches Ideal war die Wiederbelebung der mittelalterlichen Zunftidee des Ständestaates. Dementsprechend war auch die Zielgruppe der entsprechenden Aktivitäten eher das Handwerkertum; für Industriearbeiter bzw. die Verbesserung ihrer Lage war allerdings kaum Raum.⁵¹

Gleichwohl griff von Ketteler die Sozialproblematik offensiv auf und stellte sie gewissermaßen in das Zentrum katholisch-kirchlichen Wirkens.⁵²

47 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil*. (wie Anm. 3). S. 504f.

48 Vgl. u.a. zur Frage des überregionalen Katholizismus in der Nationalversammlung etwa Clemens Rehm. *Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848*. Freiburg/München: Karl Alber, 1987. S. 85ff.

49 Vgl. Hermann-Josef Grosse Kracht. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* (wie Anm. 40). S. 34f.

50 Vgl. Michael Burleigh. *Irdische Mächte, göttliches Heil* (wie Anm. 3). S. 505.

51 Vgl. Hermann-Josef Grosse Kracht. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* (wie Anm. 40). S. 44.

52 Vgl. etwa Peter Meinhold. *Wichern und Ketteler. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns* (wie Anm. 14). S. 31.

Anfang Oktober 1848 fand in Mainz die ‚Erste Versammlung des Katholischen Vereins Deutschlands‘, eine Vorläuferin der späteren Katholikentage, statt. Als Ehrengast dieser Versammlung führte der sozial engagierte Bischof folgendes aus:

Die schwerste Frage, die bei allen gesetzlichen Bestimmungen, bei allen Staatsformen noch nicht gelöst ist, das ist die sociale Frage. Ich kann es mit aller Wahrheit aussprechen: die Schwierigkeit, die Größe, die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude; nicht die Noth freut mich, die ich in Wahrheit in tiefstem Herzen mitfühle, nicht das Elend meiner Brüder, – nein, sondern, dass es jetzt sich zeigen wird und zeigen muß, welche Kirche die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage. Es wird sich zeigen, daß der katholischen Kirche die endliche Lösung der socialen Frage vorbehalten ist; denn der Staat, mag er Bestimmungen treffen, welche er will, hat dazu nicht die Kraft. Einen ähnlichen Gedanken hat ein würdiger protestantischer Geistlicher in der Paulskirche ausgesprochen. Der Kampf zwischen protestantischem und katholischem Glauben auf dem Gebiete des Dogma werde fortan ruhen, dagegen der Kampf entstehen auf dem Gebiete der socialen Fragen. Es ist wahr, die Liebe läßt sich nicht trennen von der Wahrheit, nicht vom Dogma. Liebeswerke sind die eindringlichsten Beweise. Wenn es sich zeigt, daß bei uns die Heimath der Lieb, einer werkhätigen, christlichen, zur Hülfe der armen Brüder tüchtigen Liebe sich findet, dann wird auch die Wahrheit unserer Glaubenslehren anerkannt werden.⁵³

Hier wird deutlich, dass zwar weniger die Frage der Selbstverschuldung und damit einer Klassifizierung der Armut zum Thema gemacht ist. Gleichwohl wird eine gegenüber der älteren, mittelalterlich-ständisch geprägten Sicht der Armut veränderte Indienstnahme der Armen bzw. der Wohlfahrtspflege für diese Armen im Sinne eines Wettbewerbselements mit dem Protestantismus deutlich formuliert. In dieser Sicht haben die Armut und ihre Bekämpfung weniger einen allgemeinen gesellschaftlichen oder moralischen Wert, sondern in erster Linie wird diese als die Möglichkeit zum Überlegenheitsbeweis der katholischen Kirche dargestellt. Wie bereits hinsichtlich des protestantischen Ansatzes zu konstatieren, war die katholische Armenpflege zwar vom Gedanken der Linderung größter Not getragen, allerdings wurden

53 zitiert nach Hermann-Josef Grosse Kracht. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* (wie Anm. 40). S. 56.

auch hier lediglich die ärgsten Symptome, nicht aber deren gesellschaftliche Ursache bekämpft.

7 Abschließende Betrachtungen

Beide Kirchen reagierten auf das Phänomen steigender Verelendung offenbar zunächst zurückhaltend. Während die katholische Kirche – zumal in protestantischen Gebieten – in Konflikte mit der politischen Linie des Liberalismus einerseits, aber auch einem obrigkeitlich bedingten Anti-Katholizismus verwickelt war, betrachtete der Protestantismus, in reformierter Tradition stehend noch ausgeprägter als in ‚rein‘ lutherischer, Armut tendenziell als ‚Sünde‘. Vor allem mit den Unruhen des Jahres 1848 und dem Schreckgespenst des ‚Kommunismus‘ wurde die Haltung der beiden Amtskirchen erschüttert, Johann Hinrich Wichern etwa sprach ja vom ‚Gift des Kommunismus‘. Das Jahr 1848 war offenbar in vieler Hinsicht ein ‚Schlüsseljahr‘, was allgemeine gesellschaftliche Veränderungen, das Entstehen eines Arbeiterselbstbewusstseins, aber auch die Initiativen für die Ausprägung bzw. Standardisierung einer christlichen Armenfürsorge angeht. Allerdings gab es bereits vor den Märzunruhen eine große Zahl von protestantischen Wohlfahrtsverbänden; Wichern und seine Nachfolger konnten auf diesem System aufbauen.

Auch in der katholischen Kirche gab es bereits zu Anfang des 19. Jahrhunderts verschiedene Ansätze, die Not der Armen zu lindern. Nicht nur Geistliche vor Ort wurden auf die Entwicklung zu einer Massenverelendung aufmerksam, die bereits recht früh allgemein und in der Folge dezidiert als ‚soziale Frage‘ bezeichnet wurde. Bischof von Ketteler etwa benutzte diesen Begriff im Kontext eines Positionspapiers zur Rolle der Armenfürsorge im Katholizismus.

Im katholischen Kontext lassen sich vor allem in einer ‚spätaufklärerisch‘ geprägten Phase im ersten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts vergleichbare Vorstellungen einer Zusammenarbeit kirchlicher und staatlich-öffentlicher Stellen beobachten. Diese gewissermaßen ‚progressiven‘ Aspekte gingen im Zuge einer weniger pragmatisch ausgerichteten ‚ultramontanen‘ Haltung verloren.

In jedem Fall – das gilt für die protestantische wie für die katholische Seite – lässt sich anhand der theoretischen wie praktischen Ansätze zur Armenfürsorge erkennen, dass an eine grundlegende Änderung der

gesellschaftlichen Verhältnisse nicht gedacht war, mithin protestantische wie katholische Wohlfahrtspflege in politischem Sinne weder reformerisch noch gar revolutionär waren. Gleichwohl wirkte sich dieser Ansatz auf praktischer Ebene positiv aus – und führte über begleitende Predigtstätigkeit womöglich unabsichtlich zum Hinterfragen gesellschaftlicher Normen, so dass die ‚Apolitizität‘ durchaus politisches Engagement hervorbringen konnte.