

AM ANFANG
WAR DAS WORT



LUTHER
2017
500 JAHRE
REFORMATION

REFORMATION
HEUTE

TRANSFORMATION

Sozialstaat

HANS-RICHARD REUTER

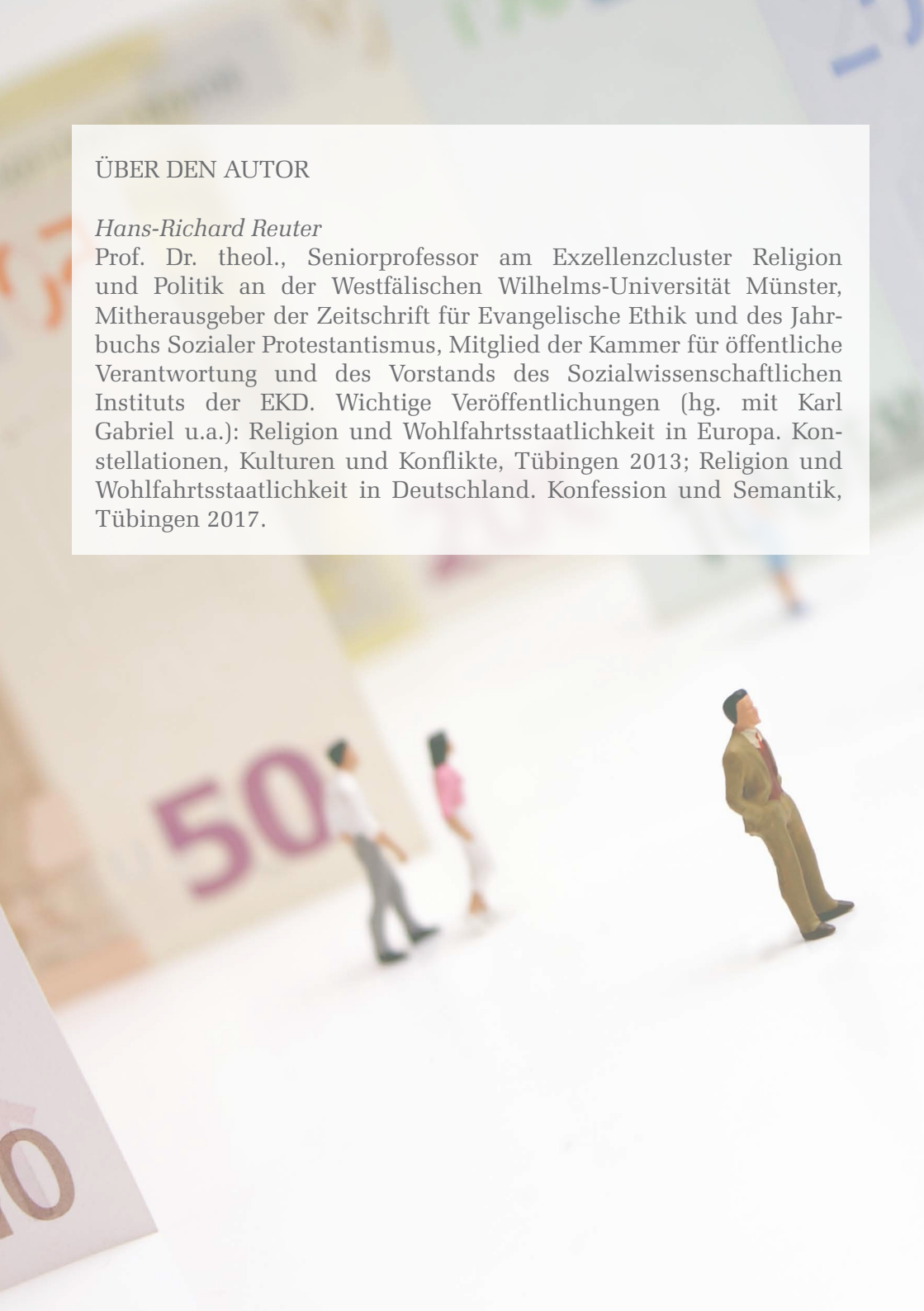
DIE SOZIALETHISCHE SCHRIFTENREIHE ZUM 500. JUBILÄUM DER REFORMATION



ÜBER DEN AUTOR

Hans-Richard Reuter

Prof. Dr. theol., Seniorprofessor am Exzellenzcluster Religion und Politik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Mitherausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik und des Jahrbuchs Sozialer Protestantismus, Mitglied der Kammer für öffentliche Verantwortung und des Vorstands des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD. Wichtige Veröffentlichungen (hg. mit Karl Gabriel u.a.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen, Kulturen und Konflikte, Tübingen 2013; Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfession und Semantik, Tübingen 2017.



Hans-Richard Reuter

Sozialstaat

REFORMATION HEUTE

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Stiftung Sozialer Protestantismus

Sozialstaat
REFORMATION HEUTE
Herausgegeben vom Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD.

Jede Vervielfältigung, Bearbeitung, Übersetzung, Verbreitung und jede Art der Verwertung sowie jegliche Speicherung und Verarbeitung in datenverarbeitenden Systemen außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts bedürfen der schriftlichen Zustimmung des jeweiligen Urhebers. Es ist nicht gestattet, Abbildungen zu digitalisieren.

Umschlag und Frontispiz: shutterstock.com (Thomas Weissenfels)

Redaktion: Renate Giesler

Schutzgebühr: 2,95 €
(10 Exemplare für 19,50 €)

Verlag © creo-media, Hannover · 1. Auflage (November 2016)

creo-media GmbH
Agentur · Druckerei · Verlag
Bischofsholer Damm 89
30173 Hannover
www.creo-media.de

Layout, Satz, Typographie, Bildrecherche, Bildeinkauf und Druckproduktion: creo-media GmbH
info@creo-media.de

Inhalt

Sozialstaat und Religion	7
Impulse der Reformation	10
Von „guter Policey“ und „Generalreformation der ganzen Welt“	15
Von der „inneren Mission“ zum „praktischen Christenthum in gesetzlicher Bethätigung“	19
Der Protestantismus auf dem Pfad der deutschen Sozialstaatsentwicklung	25
Fazit und Ausblick	30
Literatur	32

Michael Beintker
dem Kollegen der Münsteraner Jahre
zum 70. Geburtstag

Sozialstaat und Religion

Die Sozialstaatlichkeit gilt in Deutschland als grundlegendes Staatsziel (Art. 20 I und Art. 28 I GG). Während sich hierzulande der Ausdruck „Sozialstaat“ eingebürgert hat und der Terminus „Wohlfahrtsstaat“ manchmal noch in polemisch-abwertendem Sinn verwendet wird, bedeuten in der internationalen Wissenschaftssprache beide Begriffe dasselbe und werden auch im Folgenden synonym gebraucht. Was aber ist unter dem Sozial- oder Wohlfahrtsstaat genauer zu verstehen? Und was hat er mit der Religion zu tun? Das Christentum ist zweifellos eine wichtige Motivationsquelle für privates Hilfehandeln und gemeinschaftliche (diakonische bzw. caritative) Wohlfahrtspflege; besitzt es aber aus sich heraus auch eine Prägekraft für das Soziale als Staatsaufgabe?

Der Sozialstaat ist der institutionelle Ausdruck der Übernahme einer rechtsverbindlichen Verantwortung der Gesellschaft für das Wohlergehen ihrer Mitglieder in vor allem drei Problemfeldern: der sozialen

Sicherung gegen Standardrisiken des Einkommensverlusts, der Ausgestaltung der Arbeitsverhältnisse sowie der Gewährleistung von Sach- und Dienstleistungen in den Bereichen Bildung, medizinischer Versorgung und Hilfe in persönlichen Notlagen. Zu den sozialstaatlichen Institutionen gehören also Sozialversicherungen, die Schutz bieten gegen die Wechselfälle des Lebens (Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit), verbindliche Regeln für den Status und die Rechte der abhängig Beschäftigten (z. B. Arbeitnehmerschutz, Mitbestimmung und Koalitionsfreiheit) oder auch die Garantie von Grundinstitutionen eines für alle Bürgerinnen und Bürgern zugänglichen Bildungswesens (Kaufmann 2003, 47 ff.).

Global betrachtet ist eine sozialpolitische Entwicklungsdynamik, die zum Aufbau eines solchen gegenüber der Marktwirtschaft eigenständigen wohlfahrtsstaatlichen Institutionengefüges führt, keineswegs selbstverständlich. So ergibt ein Kulturvergleich der Sozialpolitiken westlicher Demokratien mit denjenigen Ostasiens einige Plausibilität für die These, dass konfuzianische Werte einer Eigenständigkeit der

Sozialpolitik gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft eher entgegenstehen, und dass das Wohlfahrtsmodell des Westens von (jüdisch-)christlichen Vorstellungen geprägt ist. Nicht die Ausgestaltung der Wohlfahrtspolitik, wohl aber ihr „Möglichkeitsraum“ sei – so argumentieren Elmar Rieger und Stephan Leibfried – von religiösen Vorstellungen bestimmt wie dem Motiv universeller Brüderlichkeit und Gleichheit, dem Vorrang des Wertes des Individuums vor der Gemeinschaft und einer vor Gott verantwortlichen Weltgestaltung. Die Hochschätzung des Individuums, die kollektive Verantwortungsübernahme für das Wohlergehen Einzelner und ein welttranszendierendes Ethos der Sozialkritik sind offenbar Elemente, die spezifische Potentiale für sozialstaatliche Entwicklungen freisetzen und die im westlichen Christentum zusammengetroffen sind. In der östlichen, orthodoxen Tradition des Christentums sind diese Motive allerdings schwach geblieben.

Die institutionelle Ausformung der Sozialpolitik weist jedoch auch im Westen charakteristische Unterschiede auf. Lange sind für die Erklärung sozialer Staatstätigkeit

hauptsächlich sozioökonomische Faktoren angeführt worden: Gesellschaftlicher Strukturwandel schafft veränderte Bedarfslagen, aber auch vermehrte materielle Ressourcen, so dass staatliche Problemlösungen an die Stelle überforderter vorindustrieller Sicherungsinstanzen wie Haushalt und Kommune getreten sind. Konflikttheoretische Ansätze führen divergierende Muster staatlicher Sozialpolitik auf Spannungslinien zwischen gesellschaftlichen Interessengruppen und politischen Parteien, insbesondere die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit, zurück. All dies sind sicher notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen für die Entstehung des Sozialstaats.

Indirekt wird das an der einflussreichen Typologie von drei Wohlfahrtsregimes deutlich, die Gösta Esping-Andersen (1990) entwickelt hat: Ihr zufolge ist zu unterscheiden zwischen den „konservativen“ Sozialstaaten Kontinentaleuropas mit einer statuserhaltenden, an die Lohnarbeit gekoppelten sozialen Sicherung, die nach Berufsgruppen fragmentiert und an der Familie ausgerichtet ist (neben Deutschland z.B. Belgien, Niederlande und

Frankreich); „liberalen“ Sozialstaaten des angelsächsischen Typus, die Sozialleistungen an Bedürftigkeitskriterien binden und einen hohen Anteil privat finanzierter sozialer Sicherung aufweisen; sowie den „sozialdemokratischen“ Wohlfahrtsstaaten vor allem Skandinaviens mit universalistischen Sicherungssystemen, die alle Staatsbürger einbeziehen. Schon an der Benennung zeigt sich, dass hinter den jeweiligen Typen unterschiedliche normative Ordnungsideen stehen, die mit Wertentscheidungen für (mehr oder weniger) Sicherheit, Freiheit oder Gleichheit verbunden sind.

Deshalb liegt es nahe, nach der Langzeitwirkung von Konfessionsunterschieden innerhalb des westlichen Christentums zu fragen. Schon länger fiel auf, dass in den Staaten des angelsächsisch-liberalen Typs, in denen sich eine sozialstaatliche Verantwortung nur ansatzweise (USA) oder verspätet (England und Niederlande) durchgesetzt hat, calvinistische und freikirchliche Strömungen prägend gewesen sind, während Länder mit früherer wohlfahrtsstaatlicher Entwicklung wie Deutschland und Skandinavien unter dem Einfluss des lutherischen

Staatskirchentums standen (zuletzt Wegner 2015, 7 ff.). Die These lautet, dass die reformiert-freikirchlichen Richtungen des Protestantismus mit ihrer „Betonung von gemeinschaftlicher Selbsthilfe, strikter Trennung von Staat und Kirche, und innerweltlicher Askese eine stark anti-staatliche Programmatik entwickelt haben, die sich vielfach verzögernd auf die Sozialstaatsentwicklung ausgewirkt“ hat (Manow 2008, 33). Ferner könnten die nur partiell ausgebauten Sozialstaaten Südeuropas (wie Italien und Spanien), die stark auf familiäre Unterstützungsnetze und private Infrastrukturen bezogen sind, mit der katholischen Prägung dieser Länder zusammenhängen.

Auch wenn für die Übersetzung des konfessionellen Faktors in unterschiedliche Sozialstaatsregime die jeweiligen Parteiensysteme und die Formen des Wahlrechts ausschlaggebend sind (Manow 2015), besitzt die religiös-kulturelle Prägung Langzeitwirkung. Sozialpolitische Akteure folgen nicht nur Systemnotwendigkeiten oder Machtinteressen, sondern auch Wertideen. Der Beitrag des Protestantismus zur deutschen Sozialstaatsentwicklung¹ soll in vier

¹ Vgl. zum Folgenden auch Gabriel/Reuter 2013, 93 ff.; Meireis 2017.

Schritten beleuchtet werden: für das Reformationszeitalter, für die Zeit des absolutistischen Fürstentums, für die formative Phase des deutschen Sozialstaats als Antwort auf die soziale Frage und für das 20. Jahrhundert.

Impulse der Reformation

Angelpunkt von Luthers Denken ist die Rechtfertigung allein aus Glauben und die dadurch eröffnete christliche Freiheit. Vor Gott gut und gerecht wird der Mensch nicht durch gute „Werke“ und eigene Leistung, sondern durch Gottes zuvorkommende Gerechtigkeit und Güte. Wem so die Sorge um sich selbst und das eigene Heil abgenommen ist, wird ganz frei für den Dienst am Nächsten. Die Erfahrung der Rechtfertigung ist zwar ein passives, den Menschen ‚allein aus Gnade‘ treffendes Widerfahrnis, setzt aber die Liebe als spontane Zuwendung zum bedürftigen Anderen frei. Christliche Freiheit bedeutet darum,

„daß ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die

Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“ (WA 7, 38 = Schriften I, 263).

Luthers reformatorische Einsicht setzte zunächst ganz unpolitisch bei der religiösen Innerlichkeit christlicher Existenz an. Sie hatte aber kaum zu überschätzende Konsequenzen für die (Um-)Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Das gilt für alle Lebensbereiche bzw. „Stände“, nämlich der kirchlichen, der ökonomischen und der politischen Sphäre: In der Kirche betonte Luther gegenüber der römisch-katholischen Hierarchie das allgemeine Priestertum aller Getauften, ihre unmittelbare Gleichheit vor Gott und die daraus folgende prinzipielle Gleichwertigkeit jeder menschlichen Tätigkeit – vom Fürsten über den Ratsherrn bis zur Stallmagd. Diese spirituelle Aufwertung des gewöhnlichen Lebens brach mit der jahrhundertealten Tradition der Überordnung der kontemplativen Lebensformen über das Alltagshandeln. Für die ökonomische Sphäre hatte dies ein neues Arbeitsethos zur Folge: Alle Formen weltlicher Arbeit wurden zu Orten der

Mitwirkung an Gottes Schöpferhandeln, an denen Christinnen und Christen ihrem „Beruf“ und ihrer inneren Berufung nachgehen können – nämlich dann, wenn die Arbeit im Rahmen der vorfindlichen sozialen Statusordnung einen Dienst am Nächsten und am „gemeinen Nutzen“ erfüllt. In der politischen Sphäre (*der politia*) war dem Amt der weltlichen Obrigkeit nicht zuletzt die Aufgabe zugewiesen, die äußeren Sündenfolgen, also die destruktiven Effekte von Selbstsucht, Neid, Hass und Gewalttätigkeit notfalls mit Zwangsmitteln einzudämmen. Den obrigkeitlichen Instanzen oblag aber der umfassende Dienst am Nächsten und damit über die Sicherung von Recht und Frieden hinaus ein Aufgabenmaximum, das die allgemeine Wohlfahrt einschließt. Luther verlangte, dass ein Fürst

„sich des Bedürfnisses seiner Untertanen annehme und darin handle, als wäre es sein eigenes Bedürfnis“
(WA 11, 273, zit. n. Schr. IV, 75).

Diese Wohlfahrtsverantwortung der Obrigkeit erforderte nicht zuletzt eine Bildungsoffensive. In einer gleichnamigen Schrift appellierte Luther „An die Ratsherren aller

Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“:

„Liebe Herren, man muß jährlich so viel aufwenden für Kanonen, Wege, Stege, Dämme und unzählige solche Dinge mehr, wodurch eine Stadt zeitlichen Frieden und Ruhe haben soll. Warum sollte man nicht viel mehr aufwenden für die bedürftige, arme Jugend, jedenfalls aber so viel, daß man einen geeigneten Mann oder zwei als Schullehrer unterhalte?“
(WA 15, 30, zit. n. Schr. V, 44 f.).

Für die Pflege von Schulen und Hochschulen wollte der Reformator die Mittel herangezogen sehen, die bisher in die Finanzierung von Ablass, Messen, geistlichen Stiftungen und anderen Formen religiöser „Werkerei“ geflossen waren.

Die Betonung der Unverdienstlichkeit der Werke und des Ranges der Arbeit musste besonders auf dem Gebiet der Armenfürsorge mit überkommenen religiösen Wertvorstellungen in Konflikt geraten. Für die katholische Frömmigkeit gehörte die Armut nach Mk 14,7 in Gottes Heilsökonomie; sie galt geradezu als religiöse Institution, weil sie

Bedürftige und Reiche in ihrem Streben nach dem Seelenheil aufeinander angewiesen sein ließ. Den Verdiensten, die sich die Armen durch Ergebung in ihr gottgewolltes Geschick erwarben, entsprach der ewige Lohn, den sich die Reichen durch die Gabe von Almosen verdienen konnten. Ein Geschäft auf Gegenseitigkeit: Der Wohltäter half dem Bedürftigen und dieser betete für das Heil des Spenders. Luther hingegen sagte dem Bettel in allen seinen Formen den Kampf an. Da er die Wohlfahrtsaufgaben dem Bereich des (von der Evangeliumsverkündigung klar zu unterscheidenden) bürgerlichen Gesetzes zuordnete, fielen sie prinzipiell in die Verantwortung der weltlichen Obrigkeit, bedurften aber zu ihrer Umsetzung der Kooperation zwischen kirchlicher und kommunaler Gemeinde.

Der Reformator propagierte den Gedanken des „gemeinen Kastens“, einer aus den Gütern aufgelöster Klöster und Orden sowie privaten Zuwendungen gespeisten Gemeindekasse, aus der neben den Diensten in Kirchengemeinde und Schule vor allem die lokale Armenfürsorge finanziert wurde.² Außerdem er-

forderte die Aufwertung der Arbeit Differenzierungen zwischen „rechten armen“ und „falsche[n] böse[n] buben unter betlers namen“ (WA 31 I, 200), die nur vor Ort getroffen werden konnten. Unterstützungsberechtigt waren in erster Linie arbeitsunfähige Arme wie Kranke, Alte und Waisen, aber auch in Not geratene Arbeitswillige, solange sie ihren Lebensunterhalt nicht aus eigener Arbeit bestreiten konnten. Bettelei aus Arbeitsscheu oder Faulheit wurde dagegen von Luther ebenso wie der Bettel aus religiösen Motiven als Diebstahl an den arbeitenden Mitmenschen geißelt.

„Es schickt sich nicht, daß einer auf Grund der Arbeit des anderen müßig gehe, reich sei und gut lebe, während ein anderer übel lebt, wie jetzt der verkehrte Mißbrauch geht. Denn St. Paul sagt: ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.‘ (2. Thess. 3, 10).“
(WA 6, 450, zit. n. Schr. I, 215).

Hatte Luther die Wohlfahrtspflege anfangs als gemeinsame Aufgabe von kirchlicher und städtischer Gemeinde begriffen, so blieben die Zuständigkeitsfragen in den reformatorischen Bewegungen umstritten (Strohm/Klein 2004 I, 158 ff.).

² Vgl. z. B. die *Kastenordnungen für die Städte Wittenberg (1522) und Leisnig (1523)*, in: Strohm/Klein 2004 II, 17 ff., 24 ff.

In lutherischen Territorien, namentlich im norddeutsch-skandinavischen Raum verfestigte sich die Laisierung, d.h. die Zuordnung zur weltlichen Obrigkeit. Dagegen war Calvin in Genf bemüht, die Armenpflege über die Einführung des biblisch begründeten Diakonenamts als genuin kirchliche Aufgabe zu verankern. Im Unterschied zu Luther dachte Calvin – so Michael Beintker (2009, 138) – „ganz und gar nicht patriarchalisch, weil er [...] die sich selbst verwaltende Genfer Gesellschaft vor Augen hatte“. Zudem ist bedeutsam, dass im Calvinismus bei der religiösen Bewertung von Arbeit, Reichtum und Armut etwas andere Akzente gesetzt wurden als im Luthertum.

Dem Genfer Reformator ging es nicht nur um das Heil, sondern um die Heiligung in Ehrerbietung vor Gottes Majestät und im Gehorsam gegen das biblische Sittengesetz. So sollte auch die Arbeit nicht nur zum Dienst am Nächsten geschehen, sondern vor allem zur Verherrlichung Gottes und zur Bewährung vor ihm. Nachdrücklicher als Luther unterstrich Calvin neben Pflicht der Gemeinschaft, für Arbeit zu sorgen, die individuelle Pflicht zur Arbeit und

vertrat eine schärfere Sanktionierung Arbeitsunwilliger (vgl. Jähnichen 2009, 169). Calvin selbst lag es fern, äußeren Erfolg mit eigenem „Fleiß“ oder eigener „Geschäftigkeit“ in Verbindung zu bringen (Inst. III, 7, 9). Allerdings spielte im späteren Calvinismus die Lehre von der doppelten Prädestination für die Deutung des Arbeitserfolgs eine Rolle: Weil sich der Christ des ökonomischen Erfolgs als äußeren Zeichens seiner Erwählung erfreuen darf, konnte im reformierten asketischen Protestantismus insbesondere der niederländischen und angelsächsischen Puritaner das Streben nach sichtbarer Bewährung des Gnadenstandes am Ertrag rational-kalkulierender Berufsarbeit und rigider innerweltlicher Askese festgemacht werden (Weber 1904/05[1920]). Armut erschien so als selbstverschuldete Strafe für sündigen Lebenswandel. Ernst Troeltsch hat den calvinistischen Individualismus im Unterschied zum lutherischen als einen Individualismus der Selbstverantwortung und Eigeninitiative charakterisiert, der die soziale Verpflichtung als Aufgabe der Privatwohlthätigkeit begreift (Troeltsch 1922, 623 f., 667 ff.).

Kommunalisierung und Rationalisierung, Bürokratisierung und Pädagogisierung des Fürsorgewesens waren allerdings kein Spezifikum der Reformation. Die neuere Forschung betrachtet die reformatorischen Impulse im Kontext einer bereits älteren, auch vom Humanismus inspirierten Entwicklung, die im Spätmittelalter begann. Im Verlauf dieses Prozesses zogen die erstarkenden städtischen Eliten die Fürsorgeform an sich, um sie als Instrument der Sozialdisziplinierung, d.h. der Anpassung der unteren Bevölkerungsschichten an die marktbezogenen Interessen der handwerklichen Mittelschicht einzusetzen (Sachße/Tennstedt 1980, 30 ff.). Die Reformatoren wiederum suchten zur Durchsetzung ihrer religiösen Ziele das Bündnis mit den weltlichen Autoritäten.

Auch wenn gegenüber allzu direkten Ableitungen aus den Konfessionsdifferenzen der Reformationszeit (Kahl 2005) Vorsicht geboten ist, so haben doch die Traditionen des westlichen Christentums längerfristig zur Ausformung unterschiedlicher Fürsorge Modelle beigetragen (Gorski 2003): Das katholische System enthielt sich eines moralischen Urteils über die

Bedürftigen, diskriminierte infolgedessen kaum zwischen würdigen und unwürdigen Armen, lag in der Zuständigkeit der Kirche und war in der Regel lokal. Das lutherische Modell differenzierte nach Kriterien für Unterstützungswürdigkeit, um sicherzustellen, dass nur den wirklich Bedürftigen geholfen wurde; es tendierte zu Laisierung und Zentralisierung. Der calvinistische Typus wiederum war verbunden mit forcierter Diskriminierung zwischen Arbeitsunfähigen und -unwilligen; zur effektiveren Sanktionierung der Arbeitsunwilligen favorisierte er dezentrale Organisationsformen, oft unter Einbeziehung der lokalen Kirchengemeinden.

Von „guter Policey“ und „Generalreformation der ganzen Welt“

Im mehrheitlich lutherischen Deutschland wurde die aus Wittenberg eingeschärfte Fürsorgepflicht der christlichen Obrigkeit prägend für das frühabsolutistische Staatsverständnis. Die durch die Reformation erstarkten, von ihr zugleich gestützten und mit dem landesherrlichen Kirchenregiment verbundenen Territorialfürsten orientierten sich am Leitbild der „guten Policey“. Der Begriff bezeichnete in der frühen Neuzeit erstens die ideale Gesamtordnung des Gemeinwesens, zweitens deren Herstellung durch den Landesherrn und drittens die dazu erforderlichen Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen. In der Tradition des aristotelischen Politikverständnisses, d.h. in enger Verbindung von Ethik, Recht und politischer Verwaltung sollten die Aufgaben der „gemeinen Wohlfahrt“ realisiert werden, die die lutherischen Staatstheoretiker des 17. Jahrhunderts ausdrücklich den überlieferten mittelalterlichen Staatszwecken „Gerechtigkeit und Frieden“ (*iustitia*

et pax) hinzufügten (Eckert 1976). So hatte nach Johann Gerhard (1582-1673), einem Theologen der lutherischen Orthodoxie, die Obrigkeit die Pflicht, außer für Religion und Recht auch für das leibliche Wohl und das tugendhafte Leben der Untertanen zu sorgen. Der schwarzburgische Kanzleidirektor Ahasverus Fritsch (1629-1701) machte seinem Fürsten die besondere Fürsorge für Witwen, Waisen und Notleidende zur Pflicht. Besonders zu nennen ist der bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts einflussreiche Jurist und Staatstheoretiker Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692): In seinem „Teutschen Fürstenstaat“ (1678) entwickelte er das Programm eines gemäßigten Absolutismus, das neben der Rechtspflege und der Aufsicht über die kirchliche Güter- und Finanzverwaltung auch die Förderung des Bildungswesens und der Wirtschaft sowie landesherrliche Regelungen für die Anstellung von Hebammen, Ärzten und Barbieren vorsah. Aus den Nöten des Dreißigjährigen Kriegs sollte ein dezidiert religiös, in einem undogmatisch praktischen Christentum fundiertes Gemeinwesen heraushelfen. In seinem zweiten Hauptwerk, dem „Christenstaat“ (1686) betonte Seckendorff, dass

„in dem Herzen eines Christlichen Regenten nimmermehr die Meynung haften kann, daß er der Unterthanen Haab, Ehre und Leib nach eigenem Willen und Gewalt zu seinem Nutzen und Gefallen zu brauchen befugt sey, sondern daß er ihnen, als die ja nicht nur seine Mit-Menschen, sondern auch seine Mit-Christen sind, nach [...] der Christ- und Brüderlichen Liebe schuldig sey, ihr Bestes nach Möglichkeit zu bedencken“, auch wenn dies keine geschriebene Rechtspflicht darstellt (zit. n. Elert 1958, 417, 419).

„Der lutherische Fürstenstaat hat den außerordentlichen Machtzuwachs, den er durch die Säkularisierung des Kirchenguts und die Lostrennung der Kirche von der römischen Jurisdiktion erfuhr, bewußt durch eine ethische Politik zu vergelten gesucht“ (Maier 1964, 26).

Die lutherische Gemeinwohl-idee lässt sich nach zwei Seiten abgrenzen: Zum einen beruhte sie auf einem Gemeinschaftsethos der Solidarität und des wechselseitigen Dienstes in den vorgegebenen sozialen Strukturen. Von daher blieb das Luthertum (anders als der Calvinismus) distanziert gegenüber den vertragstheoretischen Ideen einer

Legitimation des Staates aus vorpolitischen Individualrechten, die später zum Durchbruch gelangten und das Gemeinwohl als Summe der Einzelwohle auffassten. Zum andern setzten die lutherischen Staatslehrer den „Begriff der allgemeinen Untertanenschaft durch, dem Bauer und Bürger, Standesherr und Tagelöhner untergeordnet sind“ (Elert 1958, 420). Während die machiavellistische Doktrin der Staatsräson das Staatswohl tendenziell mit dem Wohl des Fürsten identifizierte, war im Luthertum mit dem „gemeinen Nutzen“ klarerweise der „unterdanen gemeyn nutz“ gemeint (Eckert 1976, 77).

Dass diese obrigkeitliche Wohlfahrtspolitik mit zunehmender Reglementierung und administrativer Fremdbestimmung der Untertanen einherging, war allerdings die andere Seite der Medaille (Sachße/Tennstedt 1980, 107 ff.). Im Interesse einer merkantilistischen Wirtschaftsförderung sollte die Bevölkerung bei möglichst niedrigen Löhnen arbeitsam („industriös“) gemacht und vermehrt werden. Nur Kindheit, Schwangerschaft, Alter oder Krankheit entlasteten von der Arbeitspflicht. Bei der Unterstüt-

zungsberechtigung versuchte man immer genauer zu differenzieren zwischen „würdigen“ und „unwürdigen“ Armen, Einheimischen und Fremden. Die erforderliche Untersuchung der Lebensverhältnisse diente weniger der bedarfsgerechten Versorgung als vielmehr der Kontrolle und Repression. Das Heimatprinzip als Grundlage der Armenfürsorge führte zur Ausgrenzung der nichtsesshaften Armen, zu Abschiebungen (Bettlerschub) oder drakonischer Strafverfolgung („Brandmarkung“) der Vaganten. Die zwischen 1630 und 1729 gesamtdeutsch zu verzeichnende Inflation der Bettelordnungen lässt auf ihre Wirkungslosigkeit schließen. Markanten Ausdruck fanden die Sozialdisziplinierungsmaßnahmen des absolutistischen Staates in den Zucht- und Arbeitshäusern. Nach den Niederlanden verbreiteten sich die neuen Einrichtungen ab dem 17. Jahrhundert auch in Deutschland, wobei hier Traditionen der stationären Armenpflege mit Maßnahmen der Arbeitserziehung und des Strafvollzugs zusammenflossen.³

³ Das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 fasste die Grundsätze der absolutistischen Wohlfahrtspflege zusammen: „§ 1 Dem Staate kommt es zu, für die Ernährung und Verpflegung derjenigen Bürger zu sorgen, die sich ihren Unterhalt nicht selbst verschaffen, und denselben auch von anderen Privatpersonen, welche

Das Motiv der fürsorglichen Obrigkeit war aber nicht die einzige Idee, mit der das Luthertum im fraglichen Zeitraum auf die Wohlfahrtspolitik eingewirkt hat. Beispielhaft ist hier die Programmatik der pietistischen Frömmigkeitsbewegung zu nennen. So begann August Hermann Franke (1663-1727) um 1700 in Halle mit der Entwicklung eines universalen kirchlichen und gesellschaftlichen Reformprojekts mit internationaler Ausstrahlung. Er verfolgte nicht weniger als die Vision einer „Generalreformation der Welt aus den Kräften eines erweckten Christentums“ (Beyreuther 1978, 166). Aus der Gründung eines Waisenhauses und einer Armenschule entwickelten sich die Francke'schen Stiftungen – ein umfassendes Ensemble von Schul- und (Aus-)Bildungseinrichtungen, die das Bildungsprivileg der (männlichen) höheren Stände durchbrachen und trotz gegensätzlicher ideologischer Ziele zu einem

nach besonderen Gesetzen verpflichtet sind, nicht erhalten können. § 2 Denjenigen, welchen es nur an Mitteln und Gelegenheit, ihren und der ihrigen Unterhalt selbst zu verdienen, ermangelt, sollen Arbeiten, die ihren Kräften und Fähigkeiten gemäß sind, angewiesen werden. § 3 Diejenigen, die nur aus Trägheit, Liebe zum Müßiggange, oder anderen unordentlichen Neigungen die Mittel, sich ihren Unterhalt zu verdienen, nicht anwenden wollen, sollen durch Zwang und Strafen zu nützlichen Arbeiten unter gehöriger Aufsicht angehalten werden.“ (Sachße/Tennstedt 1980: 275).

praktischen Bündnis von Pietismus und Aufklärung führten. Außer durch Spenden und Zuwendungen finanzierten sich die Einrichtungen aus angeschlossenen Wirtschaftsbetrieben. Deren Erträge dienten ausschließlich der Erhaltung der Stiftungszwecke und sozialen Maßnahmen wie Freitischen für Schüler und Studierende, kostenloser Verteilung von Medikamenten und Vergabe zinsloser Darlehen an Bedürftige.

M. Rainer Lepsius hat dem Hallenser Pietismus die Herausbildung konstitutiver Komponenten des „Geistes des modernen Wohlfahrtsstaates“ zugeschrieben. Anders als der Puritaner suchte der weltzugewandte Pietist Heilsgewissung nicht im individuellen ökonomischen Erfolg, sondern im Dienst an der Gemeinschaft und in der Sorge für die Wohlfahrt der anderen. Die Francke'schen Anstalten praktizierten aber keine traditionelle Armpflege, sondern „gesamtgesellschaftliche Wohlfahrtspolitik“.

„Mit der Pflicht zur Wohlfahrtspflege war mehr gemeint als paternalistische Fürsorge, sie ruhte auf dem volkikirchlichen Anspruch auf gleiche

Teilhabe an den Heilsversprechen der Bibel.“ (Lepsius 1996, 118).

Nicht zuletzt dank seiner guten Beziehungen zum preußischen Königshof übte Halle nachhaltige Wirkung auf die deutsche Geistes- und Politikgeschichte aus.⁴ Wichtige Akteure im Umkreis der Bismarck'schen Sozialgesetzgebung sind später aus der pietistisch-lutherischen Erweckungsbewegung hervorgegangen.

⁴ Im mehrheitlich lutherischen Preußen war dem reformierten Herrscherhaus schon konfessionspolitisch daran gelegen, die Energien der pietistischen Reformbewegung zu Zwecken der Herrschaftslegitimation und -stabilisierung zu nutzen.

Von der „inneren Mission“ zum „praktischen Christentum in gesetzlicher Bethätigung“

Im 19. Jahrhundert führte die Transformation der Agrar- zur Industriegesellschaft zur „sozialen Frage“. Vor 1850 dominierte der Pauperismus, d. h. die Massenverelendung in Folge des Bevölkerungswachstums und der sogenannten Bauernbefreiung. Die Aufhebung der Leibeigenschaft hatte ein Heer bindungsloser Landarbeiter, Tagelöhner und Handwerksgesellen ohne dauerhafte Beschäftigung entstehen lassen. Aus diesem Pauperismus der vermögenslosen Armen entwickelte sich nach 1850 mit wachsender Industrialisierung und großbetrieblicher Produktion das Proletariat – und damit der Antagonismus zwischen abhängigen Lohnarbeitern, deren Existenzsicherung nur in ihrer Arbeitskraft bestand, und den besitzenden Schichten, die über den wachsenden gesellschaftlichen Reichtum verfügten und auf die angebotene Arbeit nicht angewiesen waren. Gegen diese Klassenspaltung formierten sich Sozialismus und Arbeiterbewegung.

Bis in den Vormärz hinein hatten Vertreter des theologischen Rationalismus und Liberalismus eine „soziale Reformation“ propagiert, die mit der bürgerlichen Rechtsgleichheit auch eine Angleichung der Standesunterschiede anstrebte, jedoch ohne breitere Wirksamkeit. Die evangelischen Landeskirchen erwiesen sich aufgrund ihrer staatskirchlichen Verfasstheit als handlungsunfähig. Dagegen reagierte der freie Protestantismus mit zahlreichen privaten Initiativen auf die neuen Herausforderungen. Aus der Erweckungsbewegung kommende Laien gründeten „Rettungshäuser“ zur Bekämpfung der sozialen Missstände: Johannes Falk in Weimar und Graf von der Recke in Westfalen nahmen sich der Jugendfürsorge an. Der Baron Ernst von Kottwitz gründete unter anderem in Schlesien Manufakturen („Beschäftigungsanstalten“). Auf Amalie Sieveking geht der 1832 ins Leben gerufene Hamburger Verein für Armen- und Krankenpflege zurück. Aber auch Gründerpersönlichkeiten aus der Pfarrerschaft traten hervor: so Theodor Fliedner, der seit 1836 mit seiner Frau Friederike die erste Diakonissenanstalt in Kaiserswerth betrieb; Wilhelm Löhe

mit einer vergleichbaren, 1854 im fränkischen Neuendettelsau eröffneten Einrichtung; oder Friedrich von Bodelschwingh, der ab 1872 die Betheler Anstalten für Menschen mit Behinderung ausbaute.

In der Antwort auf die soziale Frage konkurrierten im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts zwei gegenläufige Erklärungsmuster des Zusammenhangs von materieller Not und moralischer Devianz: Die sittliche Bindungslosigkeit konnte entweder als Ursache oder aber als Folge der gesellschaftlichen Misere interpretiert werden. Dem entsprachen unterschiedliche sozialpolitische Strategien: Die eine ist eher staatsfern ausgerichtet. Ihr herausragender Konzepteur und Organisator war Johann Hinrich Wichern (1808-1881). Der Hamburger Theologe, der 15 Jahre zuvor mit dem Rauhen Haus in Hamburg-Horn ein Rettungshaus für Kinder gegründet hatte, beschrieb das von ihm 1848 ins Leben gerufene Werk der „inneren Mission“ als die

„geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde in freien Vereinen“, „mit welcher der Aufbau des Reiches Gottes an den von Ämtern des christlichen

Staates und der christlichen Kirche unerreichbaren, innern und äußern Lebensgebieten der Christenheit [...] bezweckt wird“ – kurz als „Bekenntnis des Glaubens durch die Tat der rettenden Liebe“ (SW IV/1, 235 f.).

Wichern führte Massenverarmung und soziales Elend auf sittliche Verwahrlosung und Irreligiosität zurück. Deshalb konnten Kommunismus und Sozialismus wegen ihrer materialistisch-atheistischen Weltanschauung nur zu weiterer Verrohung und sozialer Desintegration beitragen. Aber auch staatliche Sozialpolitik und bürokratische Armenpflege müssten in ihrer Beschränkung auf materielle Mittel scheitern, solange es an den religiösen und moralischen Bedingungen für ihre Umsetzung fehlt. Besserung sei nur von der umfassenden Rechristianisierung der Gesellschaft und d.h. der Wiederherstellung der göttlichen Ordnungen von Familie, Eigentum und Arbeit zu erwarten (SW I, 252 ff.).

Gegenüber der überkommenen Fürsorge-Ideologie, die der Armut repressiv entgegengetreten war, könnte man das Programm einer volksmissionarischen und sozialpädagogischen Überwindung der

„Sünde“ als Fortschritt und als Selbstbeschränkung der Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft interpretieren (Sturm 2007). Zudem trug Wichern einem Element der modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft Rechnung, indem er auf den Spuren von Genossenschaftstheoretikern wie V.A. Huber (1800-1869) die Assoziationsfreiheit und Selbstorganisation der Hilfsbedürftigen zum entscheidenden Strukturprinzip der christlichen Liebestätigkeit erklärte. Vom Geist christlicher Liebe erfüllte Assoziationen sollten – in scharfer Abgrenzung zum Sozialismus – der Überwindung des Klassenkonflikts dienen. Bei all dem blieb Wichern einer Einheitsideologie verhaftet, wonach das organisch in die vorgegebenen Ordnungen von Familie, Staat und Kirche gegliederte christliche Volk der innerweltlichen Verwirklichung des Reiches Gottes dient und gegen den antichristlichen Geist des Umsturzes zu verteidigen ist. Aufgrund seiner Bindung an das romantische Organismusideal war für Wichern nicht nur die sozialistische Forderung nach struktureller Umformung der Gesellschaft inakzeptabel, auch das Postulat gesetzgeberischer Innovationen

lag ihm fern (Brakelmann 1966, 88). Wichern ist der Vater der modernen Diakonie – zu den Vordenkern des Sozialstaats gehörte er nicht, auch wenn später manche von ihnen (wie Theodor Lohmann und Friedrich Naumann) aus dem Verbandsmilieu der Inneren Mission hervorgingen.

Alternativ zur traditionellen Auffassung der Armut als Sündenfolge konnten die sozialmoralischen Krisensymptome in den zeitgenössischen evangelischen Ethiken zunehmend auch umgekehrt, nämlich als Konsequenz des materiellen Elends, gedeutet werden, was notwendigerweise staatliche Hilfe erforderte. Nach der Reichsgründung formierten sich protestantische Eliten aus Wissenschaft, Kirchen und Staatsverwaltung als Teil einer vorwiegend staatszentrierten bürgerlichen Sozialreform. „Staatssozialisten“ wie die Theologen Rudolf Todt und Adolf Stöcker oder „Kathedersozialisten“ wie die Ökonomen Gustav Schmoller und Adolph Wagner betrachteten die Förderung der materiellen Wohlfahrt der Arbeiter und ihrer Familien als Voraussetzung für die Regeneration ihres religiös-sittlichen Lebens.

Schmoller nannte bei der Eröffnung des Vereins für Sozialpolitik 1872 den Staat das „großartigste sittliche Institut zur Erziehung des Menschengeschlechts,“ und propagierte „eine starke Staatsgewalt, welche über den egoistischen Klasseninteressen stehend, die Gesetze gebe, mit gerechter Hand die Verwaltung leite, die Schwachen schütze, die unteren Klassen hebe,“ (Brakelmann/Jähni-chen 1994, 120). Von seinem „Gesetz der wachsenden Ausdehnung der öffentlichen bzw. der „Staats-tätigkeiten“ ausgehend entwickelte Wagner 1871 in seiner großen „Rede über die sociale Frage“ eine umfangreiche staatsinterventionistische Agenda zur Hebung der materiellen Lage der unteren Klasse, die neben Arbeitergewinnbeteiligung, Arbeitszeitbegrenzung, Wohnungsbau und Bildung die Forderungen nach Progressivbesteuerung und Einführung einer Sozialversicherungs-pflicht einschloss (ebd.: 59 ff.).

Tatsächlich wurde Deutschland mit der Bismarck'schen Sozialver-sicherungs-Gesetzgebung weltweit zum Pionierland (vgl. Gabriel/Reu-ter 2013). Eine gesetzliche Kran-kenversicherung (1883), eine Be-rufsunfallversicherung (1884) und

eine Invaliditäts- und Altersversi-cherung (1889) traten – zunächst beschränkt auf die Arbeiter und mit spärlichen Leistungen – weit-gehend an die Stelle älterer genos-senschaftlicher und betrieblicher Sicherungssysteme. Diese Vorrei-terrolle auf dem Feld der sozialen Sicherung lässt sich durch sozio-ökonomische Wandlungsprozesse allein nicht hinreichend erklären, zumal in Deutschland die Industri-alisierung wesentlich später einsetz-te als in England oder Frankreich. Zum komplexen Bedingungsgefüge des deutschen Sozialstaates trug die dem Luthertum entstammende ide-enpolitische Tradition bei, die dem Staat eine zentrale Rolle bei der Lö-sung der sozialen Frage zusprach.

Da der Protestantismus in der wohl-fahrtsstaatlichen Gründungsphase zur Konfession der Verantwortungs-eliten aufgestiegen war, verfügte er auch ohne konfessionelle Parteibil-dung über sehr weitgehende politi-sche Wirkungsmöglichkeiten.⁵ Die Protestanten waren sich einig in ihrer konservativ-monarchischen Grundorientierung und einer um

5 Der Versuch des Berliner Hofpredigers Adolf Stöcker, den konser-vativen Sozialprotestantismus parteipolitisch zu organisieren, blieb (ebenso wie spätere protestantische Parteigründungen) erfolglos.

die soziale Dimension erweiterten Staatszentrierung – jedoch mit unterschiedlichen Akzenten: Die Sozialkonservativen knüpften an den altlutherischen Topos der „fürsorglichen Obrigkeit“ und das antirevolutionär-autoritäre Leitbild des christlichen Staates (F.J. Stahl) an; die Sozialliberalen dagegen an Lorenz von Steins Konzeption des „Königtums der sozialen Reform“, das auf den Schutz individueller Selbstbestimmung durch Befreiung von materieller Abhängigkeit und die Unterstützung von organisierter Selbsthilfe zielte. Die Reichweite der Staatshilfe blieb darum zwischen beiden Richtungen umstritten.

Für Bismarck selbst empfahl sich die „staatssozialistische“ Option in ihrer konservativen Variante auch machtstrategisch: einerseits um der Sozialdemokratie das Wasser abzugraben, andererseits um den in der Zentrumspartei organisierten politischen Katholizismus auf seine Seite zu ziehen. Wenn der Reichskanzler die Sozialversicherungsgesetze als „eine Weiterentwicklung der aus der christlichen Gesittung erwachsenen modernen Staatsidee“ bzw. als „praktisches Christenthum in gesetzlicher Betätigung“ deutete

(Erli 2008, 256 ff.), suchte er damit seine Präferenz für einen obrigkeitlichen Fürsorgestaat zu legitimieren.

Es wäre allerdings verfehlt, den protestantischen Einfluss auf die Unterstützung eines staatssozialistischen Wohlfahrtspaternalismus zu reduzieren. Der an den ersten Gesetzentwürfen führend mitwirkende Ministerialbeamte Theodor Lohmann, ein aus der lutherischen Erweckungsbewegung hervorgegangener ehemaliger Hannoveraner Kirchenjurist aus der sozialliberalen Schule Lorenz von Steins, war zugleich einer von Bismarcks wichtigsten Gegenspielern (Zitt 1997, 149 ff.). Lohmann befürwortete zwar einen Versicherungszwang, dies aber im Rahmen einer versöhnenden Arbeiterpolitik, der es auf die Förderung von Selbstverantwortung ankam. Bei der Krankenversicherung kamen Lohmanns partizipatorische Vorstellungen weitgehend zum Zuge, seine Ablehnung von Reichszuschüssen führte aber bei der Unfallversicherung zum Bruch mit Bismarck. Das katholische Zentrum lehnte eine zentralstaatliche Finanzierung der Sozialversicherungen ebenfalls ab, trug aber die Gesetzgebung am Ende weitgehend mit.

In der maßgeblich von ihm verfassten Denkschrift des Centralausschusses der Inneren Mission (1884) hat Lohmann sein Verständnis von Sozialpolitik knapp zusammengefasst: Im Fall ökonomischer Abhängigkeitsverhältnisse, die

„die Freiheit des sittlichen Handelns“ beeinträchtigen, sollten „staatliche[.] Gesetze [...] zugunsten des Arbeiters, als des schwächeren Theiles, die Freiheit des Arbeitsvertrags beschränken“. Dazu zählten *„die Beschränkungen der Beschäftigung von Arbeiterinnen und jugendlichen Arbeitern, die Vorschriften zum Schutze der Arbeiter gegen die mit ihrer Beschäftigung verbundenen Gefahren für Leben und Gesundheit, das Verbot der Sonntagsarbeit, die Bestimmungen über Innehaltung einer Normal- (richtiger Maximal-) Arbeitszeit, endlich auch die Arbeiterversicherungsgesetze, sofern sie die Aufwendungen für die Sicherung des Arbeiters gegen die wirtschaftlichen Folgen vorübergehender oder dauernder Erwerbsunfähigkeit zu einem nothwendigen Bestandtheile des aus dem Unternehmen zu bestreitenden Arbeitslohnes machen“* (Brakelmann/Jähnichen 1994, 137 f.).

Im Ergebnis ist der deutsche „Sozialversicherungsstaat“ ein Kompromiss, der unterschiedliche Intentionen zusammenführt: ein etatistisch-„staatssozialistisches“ Element, das sich in Rechtszwang und Staatsfinanzierung niederschlug; ein korporatistisches Element, in das Traditionen der Zunftverfassung sowie genossenschaftliche Vorstellungen einfließen; ein sozialkonservatives Element mit starker Orientierung an der (durch den männlichen Ernährer repräsentierten) Familie; schließlich ein partizipatives Element in Form der Selbstbeteiligung der Arbeiterschaft an Finanzierung und Verwaltung der Sicherungssysteme.

Protestantische Stimmen auf dem Pfad der deutschen Sozialstaatsentwicklung

Der zum Ausgang des 19. Jahrhunderts grundlegende deutsche Sozialstaat hat sich in hohem Maß als pfadabhängig erwiesen. Die einmal eingeschlagenen Problemlösungsmuster blieben über wechselnde politische Ordnungen hinweg relativ veränderungsresistent (Kaufmann 2003, 304).

Zunächst hatte das Ende von Monarchie und Staatskirchentum im Jahr 1919 den Protestantismus mehrheitlich in eine innere Distanz zur Republik versetzt und die von ihm angestrebte konservative sozialpolitische Modernisierung ihrer institutionellen Basis beraubt. Geboten war jetzt eine Neupositionierung gegenüber einem säkularen und von den ehemaligen „Reichsfeinden“ Sozialdemokratie und Zentrum dominierten Staat, der sich nicht mehr im Sinn des traditionellen Motivs fürsorglicher Obrigkeit deuten ließ. Nur wenige der Evangelischen stellten sich dieser Herausforderung konstruktiv und ließen den traditionellen Sozialpaternalismus hinter

sich – darunter der ehemalige Diakoniepfarrer Friedrich Naumann und der den religiösen Sozialisten angehörende Sozialwissenschaftler Eduard Heimann. Naumann trug als Vorsitzender der linksliberalen Deutschen Demokratischen Partei (DDP) durch seine Mitwirkung an der Verfassunggebenden Nationalversammlung maßgeblich zur Etablierung sozialer Grundrechte und zur Weiterentwicklung des Sozialstaats bei (Naumann 1919 [1964]). In einem bis heute bedeutenden Theorieentwurf konzipierte Heimann Sozialpolitik als institutionellen Niederschlag des Kampfes um eine soziale Freiheitsordnung im Kapitalismus und gegen ihn – womit er auf die Verwirklichung emanzipatorischer Rechtsansprüche der Arbeiterklasse zielte und weniger auf die Sozialversicherungen, denen er attestierte, aus der „obrigkeitsstaatlichen Idee“ abgeleitet zu sein (Heimann 1929 [1980]). An die Stelle des Liebespatriarchalismus begann die Gerechtigkeitsfrage zu treten.

Während die Evangelischen mehrheitlich der wilhelminischen Ära nachtrauerten, ergaben sich für die Katholiken in der Weimarer Republik ganz neue Gestaltungs-

möglichkeiten nicht zuletzt in der Sozialpolitik: Das Zentrum stellte von 1920 bis 1928 mit dem katholischen Priester Heinrich Brauns die Spitze des Reichsarbeitsministeriums; hier wurde der Ausbau des Arbeitsrechts und der Sozialversicherungen, aber auch der dualen Trägerschaft der Wohlfahrtspflege vorangetrieben. Was letztere betrifft hatten sich die inzwischen zentralverbandlich organisierten sozialen Werke der Kirchen (Innere Mission und Caritas) als unverzichtbar zur Bewältigung der Kriegsfolgen erwiesen, so dass den nichtstaatlichen Trägerverbänden 1924 ein Vorrang vor denen der öffentlichen Hand eingeräumt wurde – mit dem Resultat „einer neokorporatistischen Neufigurierung“ des Wohlfahrtskomplexes (Kaiser 2008, 78).

In der Weimarer wie auch in der frühen Bonner Republik war der katholische Einfluss eher in der Sozialpolitik, der protestantische dagegen stärker in der Wirtschaftspolitik anzutreffen. Schon in den 1920er Jahren hatte das bürgerlich-protestantische Milieu seine Suche nach einem „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus auf das sozialstaatskritische Projekt des Ordoliberalismus verlagert. Nach

dieser von Walter Eucken, Wilhelm Röpke u.a. vertretenen nationalökonomischen Theorieschule werden die Aufgaben der Sozialpolitik weitestgehend vom Markt erfüllt, wenn er in eine staatliche Rahmenordnung eingefügt ist, die einen fairen Wettbewerb der (im Idealfall: mittelständischen) Einzelwirtschaften ermöglicht und sie gegen Monopolbildung schützt. Die im Auftrag der Bekennenden Kirche entstandene Denkschrift des „Freiburger Kreises“ aus Ökonomen, Historikern, Juristen und Theologen entwarf 1943 ein ordoliberal geprägtes Programm für die deutsche Nachkriegsordnung. Als „Sozialpolitik im weiteren Sinn“ galt hier eine Ordnungspolitik, die „die einzelnen Menschen zu echten Gemeinschaften und zu einer allumfassenden Societas“ zusammenfasst (In der Stunde Null 1976, 140). Die „Sozialpolitik im engeren Sinn“ sollte im Wesentlichen in der staatlich reglementierten Organisation der Arbeiterinteressen bestehen sowie einem System sozialer Sicherung, dessen Ausgestaltung überprüft werden müsse: so sei im Blick auf die Alterssicherung zu überlegen,

„wieweit die überkommenen Grundsätze der Versicherung beibehalten werden sollen, wieweit sie durch selbstverantwort-

liches Sparen, durch Verpflichtung der Betriebe oder durch staatliche Altersversorgung (ohne Versicherungscharakter) zu ersetzen sind“ (ebd., 142).

Die anfängliche Distanz, die der westdeutsche Protestantismus nach 1945 gegenüber dem Sozialstaat einnahm, wurde zudem durch antitotalitäre Vorbehalte gegen ein staatliches Wohlfahrtsmonopol genährt. Unter dem Eindruck des „Dritten Reiches“⁶ und der DDR mit ihrer „sozialistischen Sozialpolitik“⁷, aber auch der Einführung einheitlicher Volksversicherungen in Großbritannien und Skandinavien, machte das Gespenst eines allzuständigen Versorgungsstaates die Runde. Lutherische Bischöfe beschworen in den 1950er Jahren die Gefahr der „Ausrottung aller anerkannten Diakonie-Wirksamkeit“, eines omnipotenten Weltanschauungsstaats und einer seelenlosen Sozialbürokratie (vgl. Berthold 1968, 11 ff.). Die Fixierung des Subsidiaritäts-

prinzips in der Sozialgesetzgebung des Jahres 1961 – d.h. die Verstärkung des schon in Weimar grundgelegten Vorrangs der organisierten freien Wohlfahrtspflege – ließ es aber nicht zu dem befürchteten Kirche-Staat-Konflikt kommen.

Gleichwohl hat Helmut Thielicke, seinerzeit Mitglied des Freiburger Kreises, über die vier Auflagen seiner weitverbreiteten „Theologischen Ethik“ hinweg die Grundsatzkritik damaliger lutherischer Sozialethik am Wohlfahrtsstaat festgehalten – sie liest sich wie ein bis heute aktueller Katalog (neo-)liberaler Vorbehalte: Eine steigende Steuerlast beeinträchtigt die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft; der Lohnersatzcharakter der Sozialleistungen „chaotisiert“ den Arbeitsmarkt und „zerstört“ das Arbeitsethos; die Kollektivierung der Lebensrisiken Alter, Krankheit und Invalidität untergrabe die Integrität von Ehe und Familie; der Wohlfahrtsstaat begünstige Missbrauch und stelle ungedeckte Wechsel auf die Zukunft aus; schließlich widersprächen die Behinderung der Privatinitiative und die Umwandlung von Fürsorge in Rechtsansprüche der Würde der Person – diese werde nur gewahrt, wenn sich der Staat auf Armutsprävention

6 Allerdings hatte sich der nationalkonservative Flügel des Protestantismus mit dem völkischen Wohlfahrtsideal des NS-Regimes leichter identifizieren können als mit dem Weimarer Sozialstaat, zumal die konfessionellen Wohlfahrtsverbände als einzige nicht verboten worden waren.

7 So die Selbstbeschreibung. Deren Grundlage war die (auf einer zentral gelenkten Planwirtschaft basierende) Garantie des Rechts auf Arbeit. Auch in der zweiten deutschen Diktatur war der Staat trotz repressiver Tendenzen um eine systemkonforme Einbindung der Diakonie in seine Sozialpolitik bemüht.

und „die Reaktivierung der wirtschaftlich Hilflosen“ beschränkt und den persönlich erfahrbaren „selbstlosen Dienst an den völlig Hilflosen und wirtschaftlich nicht mehr ‚Reaktivierbaren‘“ freigemeinnützigen Verbänden überlässt (Thielicke 1987, 388 ff.).

Auf dem Gebiet der sozialen Sicherheit postulierten die Kirchen in der jungen Bundesrepublik konfessionsübergreifend zunächst eine breitere Eigentumsstreuung; dem entsprachen gesetzliche Maßnahmen zur Förderung freiwilligen Sparens, des Eigenheimbaus und der Vermögensbildung. Sehr bald setzte sich jedoch die Einsicht durch, dass im entwickelten Industriekapitalismus mehr „Eigentum in Arbeitnehmerhand“ solidarische Sicherungsformen nicht ersetzen kann. Die große Rentenreform des Jahres 1957 führte die umlagefinanzierte (d.h. nicht länger kapitalgedeckte, sondern aus Beiträgen der aktuell Erwerbstätigen entnommene) und dynamisierte (d.h. an die Lohnentwicklung gekoppelte Rente) ein. Dies war eine deutliche Abweichung vom ursprünglichen ordoliberalen Programm, festigte aber die allgemeine Akzeptanz der „Sozialen Marktwirtschaft“.

Nachdem die am „Generationenvertrag“ orientierte Rentenreform wesentlich aus dem Sozialkatholizismus angestoßen worden war, trat 1973 auch die evangelische Kirche in ihrer Denkschrift „Die soziale Sicherung im Industriezeitalter“ (in: EKD 1987, 115 ff.) für den Ausbau einer gesamtgesellschaftlich-solidarischen Absicherung der großen sozialen Risiken nach dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit bzw. Beitragsäquivalenz ein. 1968 wurde mit einem Votum zur Unternehmens-Mitbestimmung die einseitige Orientierung am Eigentum auch für den Bereich der Arbeitsbeziehungen überwunden (in: ebd., 85 ff.). Die Sozialstaatskepsis der Nachkriegszeit war gewichen.

Der deutsche Sozialstaat war von Anfang an auf stetiges Wirtschaftswachstum mit expandierendem Erwerbsarbeitsangebot und lebenslange Normalarbeitsverhältnisse der männlichen Alleinverdiener zugeschnitten. Seit Mitte der 1970er Jahre gerieten allerdings wesentliche Strukturprinzipien der überkommenen deutschen Wohlfahrtsstaatlichkeit auf den Prüfstand: Einsetzende Massenarbeitslosigkeit und Verlagerung der industriellen

Arbeit auf den Dienstleistungsbereich, die Flexibilisierung der Arbeit und die Veränderung des überkommenen Geschlechtsrollen- und Familienmodells, der demographische Wandel und die globalisierungsbedingte Einschränkung nationaler Handlungsmöglichkeiten erzwangen Veränderungen. Auf der Dauerbaustelle der Alterssicherung wurden in den 1990er Jahren das Prinzip der Lebensstandardsicherung aufgeweicht und 2002 die freiwillige kapitalgedeckte Zusatzversorgung staatlich gefördert.

Die Kirchen begannen sich jetzt zunehmend als intermediäre zivilgesellschaftliche Organisationen zu verstehen, die sensibel auf soziale Ungerechtigkeit und neoliberale Konzepte des Sozialstaatsrückbaus reagierten. Gleichzeitig stellten sie sich der Notwendigkeit, das Verhältnis von kollektiver Sicherung und privater Eigeninitiative – bei Priorisierung der Interessen sozial Schwacher – neu auszubalancieren. In ihrem Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (EKD/DBK 1997) stellten Protestanten und Katholiken die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit

als sozialpolitische Hauptaufgabe heraus und traten dafür ein, die Leistungen der etablierten sozialen Sicherungssysteme armutsfest zu machen, dafür aber bei Bessergestellten zugunsten privater Vorsorge diese zu reduzieren. Gegenüber dem 2005 von der rot-grünen Regierung umgesetzten arbeitsmarktpolitischen Programm einer präventiven, aktivierenden Sozialpolitik, die ihre Klientel fördern und fordern will (Agenda 2010, Hartz-Gesetze) verschloss sich die evangelische Kirche nicht grundsätzlich. Sie kritisierte aber die zu knapp bemessenen Regelsätze, empfahl die Einführung eines öffentlich geförderten dritten Arbeitsmarkts und betonte den Primat des Förderns, d.h. die gewachsene Bedeutung von Bildung zur Verbesserung von gesellschaftlichen Teilhabe- und Beteiligungschancen (EKD 2006). Für die gesetzliche Renten- und Krankenversicherung hielt sie am Vorrang solidarischer Sicherungssysteme vor privater Eigenverantwortung und an der paritätischen Finanzierung durch Arbeitnehmer und Arbeitgeber fest (EKD 2010).

Fazit und Ausblick

Religiöse Traditionen entfalten vermutlich nicht aus sich heraus Prägekraft für den Sozialstaat; wohl aber kann es unter bestimmten Konstellationen und Bedingungen dazu kommen. Vor dem Hintergrund einer Theorie religionspolitischer Entwicklung führen neuere vergleichende Studien (Gabriel/Reuter 2013) zu der Annahme, dass speziell im westlichen Christentum konfessionelle Traditionen dann in besonderer Weise sozialstaatsproduktiv geworden sind, wenn vier Voraussetzungen zusammenkamen: kulturell ein tolerantes Verhältnis zwischen Christentum und Moderne (in Gestalt von Aufklärung und bürgerlich-nationaler Revolution); institutionell ein Gegenüber von Kirche und Staat, das die Austragung von Interessenkonflikten ermöglicht; organisatorisch eine gemischt-konfessionelle Konstellation, die den Wettbewerb um die bessere Lösung sozialpolitischer Fragen freisetzt, und personell das Auftreten charismatischer Persönlichkeiten, die kreative Problemlösungen angestoßen haben.

Für die formative Phase des Sozialstaats in Deutschland (aber auch

der Niederlande) spielten alle diese Voraussetzungen eine Rolle: (1) Als modernitätsoffene Gestalt des christlichen Glaubens trug der Protestantismus dazu bei, dass säkulare Reformkräfte auf längere Sicht keine dezidiert antichristliche Richtung einschlugen. (2) Die speziell dem Katholizismus eigene Betonung der Kirche als Institution hatte eine erhöhte Konfliktfähigkeit zur Folge, weswegen der Sozialstaat seine spezifische Ausprägung neben der Klassenspaltung auch der Konfliktlinie zwischen Staat und Kirche verdankt. (3) Die Reformation hatte hier nicht zu einem religiösen Monopol geführt, was eine sozialpolitisch produktive Konkurrenz zwischen Protestanten und Katholiken ermöglichte.⁸ (4) Schließlich ist gerade im protestantischen Kontext die sozialpolitische Bedeutung religiös erweckter individueller politischer Akteure erkennbar.

Die in Deutschland vorherrschende lutherische Tradition hat im Kaiserreich die frühe Gründung des Wohlfahrtsstaats in seiner markanten

⁸ Für den ebenfalls voll ausgebauten Sozialstaat Schwedens (auch Dänemarks) liegt die 3. Voraussetzung zwar nicht in Form eines religiösen Duopols vor. Der protestantisch-monopolistische Sozialstaatstypus Nordeuropas weist aber (anders als die katholischen Monopole des Südens) eine größere Pluralität auf. So wurde der schwedische Wohlfahrtsstaat nicht nur durch die lutherische Staatskirche geprägt, sondern auch durch ländlich-freikirchliche Bewegungen, die die Sozialdemokratie beeinflussen (ebd., 339 ff., 478 f., 489 f.).

Ausprägung als Sozialversicherungsstaat befördert und in der Bundesrepublik (nach anfänglichem Zögern) dessen Aus- und Umbau kulturell gestützt. Die dabei bestimmenden Motive waren die Fürsorgepflicht der politischen Obrigkeit und ein neues Arbeitsethos, das die arbeitgesellschaftliche Fundierung der Sozialpolitik legitimierte. Beide Motive bedürfen allerdings einer kritischen Revision – und zwar in Rückbesinnung auf die reformatorischen Grundimpulse selber: Luthers Berufsgedanke zielte ja auf Verhältnisse, in denen es für alle einen Ort im tätigen Leben gibt, an dem sie zum wechselseitigen Dienst am Nächsten berufen sind. Deshalb geht die protestantische Würdigung der alltäglichen Arbeit keineswegs in der Erwerbsarbeit auf, sondern gilt auch und gerade für Sorgetätigkeiten außerhalb formeller Beschäftigungsverhältnisse. Ebenso bedarf der traditionelle lutherische Wohlfahrtspaternalismus der Korrektur: Die Aufwertung der weltlichen Berufe schließt heute die Berufung der Bürger zur politischen Verantwortung in der Demokratie ein.

Gegenwärtig wird die evangelische Sozialethik ihr Augenmerk verstärkt auf die Gewährleistung sozialer Grundrechte im europäischen Kon-

text richten. Sie wird für eine an Gerechtigkeit, Solidarität und Nachhaltigkeit orientierte Weiterentwicklung des demokratischen Sozialstaats eintreten – d.h. aber auch für die Überwindung struktureller Defizite: Dass das deutsche Sozialversicherungssystem Transferansprüche weitestgehend von der vorangehenden Erwerbsbiographie abhängen lässt, dass es sich vor allem an Grundsätzen der Leistungs-, kaum der Bedarfsgerechtigkeit orientiert und dass es etwa in der Alterssicherung Beamte und Selbstständige von der Versicherungspflicht ausnimmt, ist problematisch. Aus protestantischer Sicht gibt es gute Gründe, die Garantie der Mindestbedingungen für ein menschenwürdiges Leben und für gleiche gesellschaftliche Beteiligung nicht an den Erwerbs- sondern an den Staatsbürgerstatus zu knüpfen. In den Sozialversicherungen besteht das Desiderat, über eine allgemeine Beitragspflicht alle Bürgerinnen und Bürger in die gesellschaftliche Solidarität einzubeziehen. Schließlich muss es auch materiell zu einer konsequenteren Anerkennung von Fürsorgeaktivitäten außerhalb der Erwerbsarbeit kommen.

Literatur

Beintker, Michael: Calvin und der Weg zur modernen Demokratie und Wirtschaftsordnung, in: Jähnichen u.a. 2009, 135-149.

Beyreuther, Erich: Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978.

Berthold, Hans: Sozialethische Probleme des Wohlfahrtsstaates, Gütersloh 1968.

Brakelmann, Günter: Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und Rudolf Todt, Witten 1966.

Brakelmann, Günter / Jähnichen, Traugott (Hg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994.

Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis, hg. von Otto Weber, Neukirchen 1963 (=Inst.).

Eckert, Brita: Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts, Diss. Frankfurt a.M. 1976.

EKD: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 2, Gütersloh 1978.

EKD / DBK: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover / Bonn 1997.

Elert, Werner : Morphologie des Luthertums, 2. Bd., Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1958.

Erli, Peter: „Nachtwächterstaat“ oder „Praktisches Christentum“? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881-1889, Gütersloh 2008.

Esping-Andersen, Gösta: The Three Worlds of Welfare Capitalism, Cambridge 1990.

Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter / Andreas Kurschat / Stefan Leibold (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen 2013.

Gorski, Philip S.: The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of State in Early Modern Europe, Chicago 2003.

Heimann, Eduard: Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik (1929), Nachdruck Frankfurt a.M. 1980

In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“, Tübingen 1979.

Jähnichen, Traugott / Kuhn, Thomas K. / Lohmann, Arno (Hg.): Calvin entdecken. Wirkungsgeschichte – Theologie – Sozialethik, Berlin 2009.

Jähnichen, Traugott, Die Ethik Calvins und der „Geist des Kapitalismus“ in: Jähnichen u.a. 2009, 163-176.

Kaiser, Jochen-Christoph : Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart 2008.

Kahl, Sigrun: The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran and Reformed Protestant Traditions Compared, Archives of European Sociology XLVI, 2005, 91-126.

Kaufmann, Franz-Xaver: Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt a.M. 2003.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Das Prinzip der Solidarität steht auf dem Spiel. Eine Orientierungshilfe des Rates der EKD zu den aktuellen Herausforderungen im Gesundheitswesen, Hannover 2010.

Lepsius, M. Rainer: Die pietistische Ethik und der Geist des Wohlfahrtsstaats, in: Clausen, Lars (Hg.), Gesellschaften im Umbruch, Frankfurt a.M. 1996, 110-124.

Luther, Martin Ausgewählte Schriften,
hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt a.M. 1982 (=Schr.).

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff. (=WA).

Manow, Philip: Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt a.M. 2008.

Manow, Philip: Der lange Schatten der Reformation. Der Wohlfahrtsstaat und der Konflikt zwischen Staat und Kirche in Europa, in: Wegner 2015, 120-142.

Maier, Hans: Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland, in: Stimmen der Zeit 10, 1964, 18-35.

Meireis, Torsten: Von der fürsorglichen Obrigkeit zum Sozialstaat. Protestantische Motive in der Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Semantik, in: Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland, Tübingen 2017, im Druck.

Naumann, Friedrich: Versuch volksverständlicher Grundrechte (1919), in: Werke II: Schriften zur Verfassungspolitik, Köln/Opladen 1964.

Rieger, Elmar / Leibfried, Stephan: Kultur vs. Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum, Frankfurt a.M. 2004.

Sachße, Christoph / Tennstedt, Florian: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart 1980.

Strohm, Theodor / Klein, Michael (Hg.): Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas I und II, Heidelberg 2004.

Sturm, Stephan: Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann-Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive, Stuttgart 2007.

Thielicke, Helmut: Theologische Ethik II/2, 4. Aufl. Tübingen 1987.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922.

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05), in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 17-206.

Wegner, Gerhard (Hg.): Die Legitimität des Sozialstaates. Religion – Gender – Neoliberalismus, Leipzig 2015.

Wichern, Johann Hinrich: Sämtliche Werke, Berlin 1958 ff. (=SW).

Bestellung per e-Mail

Senden Sie uns eine e-Mail: info@si-ekd.de
und geben Sie bitte Namen und Menge der
Broschüren an, die Sie bestellen möchten.

Erhältlich sind weiterhin folgende Broschüren (Auswahl):



Nachhaltigkeit

Jörg Hübner
2,95 € (zzgl. Porto)



Soziale

Marktwirtschaft

Traugott Jähnichen
2,95 € (zzgl. Porto)



Genossen- schaften

Michael Klein
2,95 € (zzgl. Porto)



Geld

Gustav Horn
2,95 € (zzgl. Porto)



Wirtschaftsethik

Josef Wieland
2,95 € (zzgl. Porto)



Gerechtigkeit

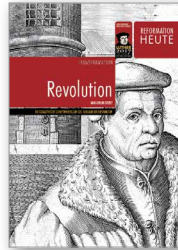
Ulrich Lilie / Ingolf
Hübner
2,95 € (zzgl. Porto)

Sie haben Fragen zur Bestellung? – Telefon: 0511-55474110

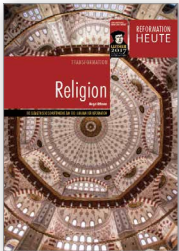
Rabatt
Ab 10 Broschüren
(auch verschiedene)
je Exemplar
nur 1,95



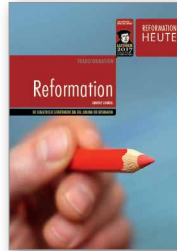
Liberalismus
Michael Hüther
2,95 € (zzgl. Porto)



Revolution
Hans-Jürgen Goertz
2,95 € (zzgl. Porto)



Religion
Margot Käßmann
2,95 € (zzgl. Porto)



Reformation
Gunther Schendel
2,95 € (zzgl. Porto)



Liebe
Gerhard Wegner
2,95 € (zzgl. Porto)



Beruf
Gerhard Wegner
2,95 € (zzgl. Porto)

SOZIALWISSENSCHAFTLICHES
INSTITUT

der Evangelischen Kirche in Deutschland 

Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (SI)
Arnswaldstraße 6
30159 Hannover
Telefon: 0511/554741-0
e-mail: info@si-ekd.de
www.si-ekd.de

Stiftung
Sozialer Protestantismus

Stiftung Sozialer Protestantismus
Schlossstraße 2
57520 Friedewald
Telefon: 02743/9236-0
e-mail: info@ssp-friedewald.de
www.stiftung-sozialer-protestantismus.de