

Matthias Freudenberg /
J. Marius J. Lange van Ravenswaay (Hg.)

DIAKONIE IM REFORMIERTEN PROTESTANTISMUS

Vorträge der 11. Internationalen
Emder Tagung zur Geschichte des
reformierten Protestantismus



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus

Band 17

Herausgegeben vom
Vorstand der Gesellschaft
für die Geschichte des reformierten Protestantismus e.V.

Matthias Freudenberg /
J. Marius J. Lange van Ravenswaay (Hg.)

Diakonie im reformierten Protestantismus

Vorträge der 11. Internationalen
Emder Tagung zur Geschichte des
reformierten Protestantismus

Vandenhoeck & Ruprecht

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.

ISBN 978-3-7887-3232-5

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

Satz: Jörg Schmidt, Solingen

Vorwort

Die kirchliche und religiöse Neuorientierung des 16. Jahrhunderts stellte die europäischen Gemeinwesen vor neue und zugleich große Herausforderungen. Dies galt insbesondere auch für das Sozialwesen in seinen mannigfaltigen Bereichen. Unter den in dieser Zeit entstehenden Konfessionsfamilien nahmen die Reformierten oft eine signifikante Stellung ein, da sie sich vielfach mit dem Phänomen von Verfolgung, Vertreibung und Flucht konfrontiert sahen. Auch wenn andere Glaubens- und Religionsgemeinschaften ähnliche Erfahrungen machen mussten,¹ prägte das Erleben von Flucht und Vertreibung fortan sowohl die Theologie und als auch die diakonische Praxis vieler reformierter Kirchen weltweit in besonderer Weise.

So steht die markante Position Johannes Calvins, die sich etwa in seiner programmatischen Äußerung in seiner Predigt zu Dtn 15,11–15 vom 30. Oktober 1555 findet, keineswegs solitär, sondern lässt sich weit über seine Zeit und seinen Kulturkreis hinaus nachzeichnen: „[...] et puis au reste, que nous soyons humains pour bien faire chacun selon sa faculté, et que nous monstrions par effect, que nous voulons acquiescer à son bon vouloir: car ce n'est point assez que la bouche parle, sinon que les mains respondent quant et quant.“²

Die Gesellschaft für die Geschichte des reformierten Protestantismus e.V. hatte es sich daher auf ihrer 11. Internationalen Emdener Tagung zur Aufgabe gemacht, eben dieser Frage in einer möglichst breit angelegten Perspektive nachzugehen und nach den besonderen Spezifika reformiert geprägter Diakonie im Kontext kirchlich-diakonischer Arbeit allgemein zu fragen. Dabei wurden die Linien in die Gegenwart ausgezogen und nach der theologischen Begründung diakonischen Handelns sowie seines Zusammenhangs mit dem Glauben und anderen christlichen Lebensäußerungen gefragt. Die Ergebnisse dieser internationalen Konferenz unter dem Leitthema „Wir sollen menschlich sein [...]“ (Johannes Calvin). Diakonie im reformierten Protestantismus“, die in bewährter Kooperation mit der Stiftung Johannes a Lasco Bibliothek Große Kirche Emden vom 19.–21. März 2017 in der Johannes a Lasco Bibliothek stattfand, legen wir hier vor.

Wir danken an dieser Stelle allen Referentinnen und Referenten und geben der Hoffnung Ausdruck, dass weitere Forschungen mit den vorliegenden Arbeiten angestoßen und auf den Weg gebracht werden.

Für den Satz und die Druckvorlage danken wir herzlich Jörg Schmidt, der uns bei der Herstellung des Bandes kundig und engagiert zur Seite stand.

Saarbrücken und Emden, im Sommer 2017

Matthias Freudenberg und J. Marius J. Lange van Ravenswaay

1 Vgl. hierzu Nicholas Terpstra, *Religious Refugees in the early modern world. An alternative history of the reformation*, New York 2017.

2 CO 27, 347: „Kurz, wir sollen menschlich sein und jedem nach seinem Bedürfnis wohl tun und zeigen, dass wir sein Wohl im Auge haben. Es genügt nämlich nicht, dass der Mund so spricht, wenn nicht auch die Hände je und je entsprechend mithandeln.“ (Calvin-Studienausgabe, Bd. 7, hg. v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 2009, 77f.).

Inhalt

Vorwort	5
<i>Gottfried Locher</i>	
Sola fide	
Beobachtungen	9
<i>Thomas K. Kubn</i>	
Werke der Barmherzigkeit	
Zu den Anfängen der Diakonie in der Frühen Neuzeit	19
<i>Marco Hofbeinz</i>	
„Die Gläubigen hatten alles gemeinsam“	
Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde nach Johannes Calvin	
Zugleich ein Beitrag zur sog. Weber-These	45
<i>Gerhard Wenzel</i>	
Diakonische Existenz im französischen Protestantismus	
von der Reformation bis 1685	59
<i>Frauke Thees</i>	
„Lassend eüch die lieb befolhen seyn under einander / und zu /	
ovorab die armen / Der fryd Christi sey mit eüch / Amen.“	
Johannes Oekolampads Umgang mit den Armen	81
<i>Georg-Hinrich Hammer</i>	
Das Pfarrhaus als „öffentliches Hospitium“	
Beispiele für seine diakonische Bedeutung im 16. und 17. Jahrhundert	87
<i>Martin Hamburger</i>	
Vom Armenhaus der Reformierten Gemeinde	
zum diakonischen Partner im Sozialstaat	
340 Jahre diakonisches Engagement in Elberfeld	99
<i>Ulf Lückel</i>	
Der reformierte Theologe Conrad Mel (1666–1733)	
und das Waisenhaus in Hersfeld	
Eine frühe pietistisch-diakonische Einrichtung in Hessen	111
<i>Martin Sallmann</i>	
Diakonie in der Schweiz des 19. Jahrhunderts	
Die Vielgestaltigkeit diakonischen Handelns an den Beispielen	
der Kantone Bern und Genf	125

Holger Balder

Schleiermachers Ethik und die Sexualmoral diakonischer Einrichtungen
im 19. Jahrhundert 141

Gerald MacDonald

Die diakonische Arbeit der Free Church of Scotland (ab 1874)
und der Church of Scotland (ab 1875) bei ihrer Missionsarbeit
im heutigen Malawi bis 1914 153

Hans-Georg Ulrichs

„In fröhlichem Dienst aufgeopfert“?
Der Lebensweg einer reformierten Gemeindegewesin im 20. Jahrhundert 167

Sándor Fazakas

Von der Diakonischen Theologie zur Sozialdiakonie
in der Reformierten Kirche in Ungarn 179

Beate Hofmann

Diakonisches Profil zwischen theologischem Anspruch
und diakonischer Alltagspraxis
Eine Bestandsaufnahme 197

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 213

Sola fide

Beobachtungen

von *Gottfried Wilhelm Locher*

1. Glaube und Diakonie

„Sola fide“ – allein durch den Glauben. Dass diese Formel von zentraler Bedeutung für die Reformation ist, ist bekannt. Wie aber kommt sie auf das Programm der diesjährigen Emdener Tagung mit ihrem Tagungsthema Diakonie? Schweifen wir nun ab in die höheren Sphären reformatorischer Theologie, weg von den Niederungen, in denen sich, immer alltäglich, immer leibgebunden, diakonische Arbeit abspielt?

Dass dem nicht so ist, beweist das Lebensmotto eines Pioniers kirchlicher Diakonie. „Et plus bas, et plus haut!“¹, formulierte Johann Friedrich Oberlin (Jean-Frédéric Oberlin, 1740–1826, der Elsässer Pfarrer und Sozialreformer), „sowohl tiefer als auch höher!“ – soll das Suchen und Wirken des Glaubens gehen. Mit dieser Devise hat Oberlin seinem eigenen Leben eine Richtung gegeben, eine doppelte Richtung, quasi gleichzeitig nach unten und nach oben. Er hat damit auch viele andere beeinflusst und ihre diakonische Berufung geweckt. Seine Verbindungen in die reformierte Schweiz waren intensiv, und so gehört der elsässische Lutheraner doch auch in die Geschichte reformierter Diakonie. Ein Beispiel für diesen reformierten Wirkungskreis Oberlins ist der Basler Daniel Legrand (1783–1859), der sich als Textilhersteller für die Humanisierung der Fabrikarbeit und bessere Lebensbedingungen der Arbeiterfamilien einsetzte.²

„Et plus bas, et plus haut!“, zwischen Tiefbau und Höhenflug hat der Glaube nicht zu wählen, und die Diakonie eben auch nicht. Allein der Glaube, wie Paulus im Galaterbrief schreibt, ein Glaube freilich, „der sich durch die Liebe als wirksam erweist“ (Gal 5,6). Leben und Glauben sind so wenig gegeneinander auszuspielen wie Sprechen und Handeln. Beides verweist darauf, dass sich Gott uns zuwendet, beides ist Ausdruck der „vielfältigen Gnade“ Gottes.

Ich möchte unser Thema in drei Schritten entfalten. Zunächst soll das, was Glaube ist, in einem einprägsamen Bild erfasst werden. Dann wollen wir, im Sinne von „Beobachtungen zu sola fide“, der Verwunderung darüber nachgehen, dass der Protestantismus, der doch den Glauben ins Zentrum stellt, immer wieder so überaus tätig und so überaus vernünftig erscheint: „sola actione“ und „sola ratione“ scheinen die Brennpunkte des protestantischen Systems zu sein. Und ich schließe mit vier Impulsen, die sich aus der alten Formel vielleicht auch im Hinblick auf neue Fragen nutzbar machen lassen.

1 Rodolphe Peter, „Et plus bas, et plus haut!“. Principe théologique de Jean-Frédéric Oberlin, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 61 (1981), 351–366.

2 Loïc Chalmel, Oberlin. *Le pasteur des Lumières*, Strasbourg 2006, 180–188.230f.

2. Glaube als erleuchteter Blick: Grundlegendes

„Sola fide“, allein aus Glaube: Sinnerfüllt kann die reformatorische Grundformel nur dann bleiben, wenn das, was hier als exklusiv behauptet wird, tatsächlich erfasst wird. „Allein aus Glaube“ bedingt zunächst eine Vorstellung von „Glaube“. Was also ist Glaube? Ich möchte das hier bildlich beantworten und theologisch präzise, wie ich hoffe, aber eben in ein Bild gefasst.

2.1 Gnade

Glaube ist eine Folge der Gnade; das „sola gratia“ geht dem „sola fide“ voraus. Ohne Gnade kann es Glauben nicht geben; Glaube ist Antwort auf Gnade. Ein verloren gegangenes Wort ist das, die Gnade, selten verwendet außerhalb der Theologie. Isoliert benutzen wir dieses Wort kaum je in der Alltagssprache, eher schon in Wortkombinationen: das Gnadenbrot, ein gnädiger Tod, ein begnadeter Künstler und „Gnade vor Recht“.

Gnade beschreibt eine Haltung. „Allein aus Gnade“, die reformatorische Formel, meint demnach eine Haltung Gottes. Gnade, so ließe sich sagen, ist ihrem Ursprung entsprechend die Haltung, die Gott dir und mir gegenüber offenbar einnimmt: eine wohlwollende. Oder poetischer ausgedrückt: Gnade ist der zärtliche Blick in Gottes Augen, wenn sie dich ansehen. Zärtlich? Nennen Sie den Blick in Gottes Augen so, wie es Ihnen angenehm ist: ein freundlicher Blick, ein anerkennender Blick, ein gütiger, ein liebevoller Blick. Dass Gottes Wohlwollen alles übersteigt, was wir an weltlichem Wohlwollen kennen, das gilt es in Worte zu fassen, welche zwangsläufig unangemessen bleiben.

Gnade ist der zärtliche Blick in Gottes Augen, wenn sie dich ansehen. Von hier aus können wir weiterdenken. Denn mit der Haltung Gottes ist noch nicht alles gesagt, was es über Gnade zu sagen gibt. Gottes Haltung ist nicht „statisch“, nicht in sich abgeschlossen, vielmehr bewirkt sie etwas. Was geschieht, wenn wir in Augen sehen, die uns gernhaben? Ein solcher Blick berührt uns. Wohlwollen verändert uns. Entsprechend gilt: Gottes Wohlwollen verändert uns. Ein solcher Blick macht etwas mit uns. Wenn Gott uns anschaut, dann schafft er damit eine uns verwandelnde Beziehung. Gnade ist Haltung und Wirkung zugleich.

2.2 Glaube

Bei diesem Verständnis von Gnade setzt „sola fide“ an. Wenn Gnade tatsächlich so etwas wie der zärtliche Blick in Gottes Augen ist, was ist dann, ebenso anschaulich gesprochen, Glaube? Wir bleiben im Bild und antworten: Glaube ist das Leuchten in den Augen derer, die Gott sehen. Glaube ist erleuchteter Blick, ein neuer und neu machender Blick auf Gott, auf die Mitmenschen und die Mitgeschöpfe, auch auf uns selbst. Dieser neue, andere, erleuchtete Blick ist der Effekt, der sich beim Menschen aus der von Gott erhaltenen Kraft der Gnade ergibt. „Sola fide“ folgt (theo)logisch auf „sola gratia“. Das Lächeln in Gottes Angesicht schafft ein Leuchten in den Augen der Menschen. Sie werden im wörtlichen Sinn zu Angesehenen.

2.3 Calvins Kommentar zum 4. Psalm

Johannes Calvin hat in seinem Kommentar zum 4. Psalm³ diesen Zusammenhang in Worte gefasst. „Erhebe auf uns das Licht deines Angesichtes, o Herr“, heißt es in der von Calvin ausgelegten Übersetzung dieses Psalms (V. 7b). Der Genfer Reformator deutet diese Aussage so: „Das Licht von Gottes Antlitz‘ wird hier verstanden als sein freundliches Gesicht [accipit (...) pro serena facie], so wie uns umgekehrt Gottes Gesicht düster und verborgen erscheint, wenn er uns ein Zeichen seines Zornes zu erkennen gibt.“

Calvin betont den Zusammenhang zwischen der Gnade als freundlichem Gesicht Gottes und dem Glauben als erleuchtetem Blick, wenn er fortfährt: „Mit einem schönen Vergleich wird gesagt, Gott erhebe dieses Licht, da er in unsere Herzen hineinstrahlt und Glaube und Hoffnung [fiduciam et spem] hervorbringt. Denn es würde ja nicht genügen, schreibt Calvin, dass wir von Gott geliebt werden, wenn die Erfahrung dieser Liebe [amoris sensus] uns nicht spürbar wäre; so aber erleuchtet [Gott] unsere Herzen mit seinem Geist und macht uns froh mit wahrer und beständiger Freude.“⁴

Diese Erfahrung, meint Calvin, ist wertvoller als aller Reichtum und stärker als alles Unglück, das uns beschwert. Nur diese eine Sache zähle für das Glück, nämlich dass das väterliche Antlitz Gottes uns leuchte, „weil es alle Dunkelheit erhellt und selbst den Tod in Leben verwandelt“ [mortemque ipsam vivificat (...)].⁵

2.4 Die mystischen Wurzeln des reformatorischen Glaubensverständnisses

Die Forschung der letzten Jahre hat die Herkunft der reformatorischen Verkündigung aus der spätmittelalterlichen Mystik herausgearbeitet.⁶ In der Tat hat die Rede vom Licht, vom gnädig leuchtenden Antlitz Gottes und vom Glauben als Erleuchtung eine ausgesprochen mystische Färbung: Gott gibt sich in der Erfahrung, und diese Erfahrung strahlt von Licht. Glaube ist der erleuchtete Blick auf das freundliche Gesicht Gottes.

Luthers Abhängigkeit von der „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen sowie von der von ihm herausgegebenen „Theologia deutsch“, einer mystischen Erbauungsschrift des 14. Jahrhunderts, ist seit langem bekannt, und der Tübinger Kirchengeschichtler Volker Leppin hat kürzlich die mystischen Wurzeln von Luthers Frömmigkeit neu verdeutlicht.⁷

Mit einer Akzentverschiebung findet sich eine ähnliche Bildsprache bei Calvin: Gott ist gegenwärtig als Licht im Herzen. Wie wenig das Klischee vom spröden

3 Johannes Calvin, *Commentarius in Psalmos*, CO XXXI, 63; lat. Original auch in: *Calvini commentarius in Psalmos*, hg. v. August Tholuck, Vol. I, Berlin 1836, 20ff.

4 Eigene Übersetzung; vgl. die ältere deutsche Wiedergabe in: Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Bd. IV: Die Psalmen, 1. Hälfte, Neukirchen o.J., 43.

5 Calvin, *Commentarius in Psalmos* (wie Anm. 3), 63.

6 Dieser Zusammenhang ist Teil eines komplexen, durchaus nicht unkritischen Verhältnisses von Protestantismus und Mystik (Michel Cornuz, *Le protestantisme et la mystique. Entre répulsion et fascination*, Genève 2003).

7 Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2016.

Genfer Reformator stimmt, haben ja viele Arbeiten im Umfeld des Calvinjahres 2009 erneut gezeigt. Calvin ist auch ein Theologe des Herzens. Er könnte sonst der meisterliche theologische Lehrer gar nicht sein, der er ist; es kann keine gute Pädagogik und Didaktik geben, die nicht auch das Herz ansprache. Saint-Exupéry's berühmter Satz könnte von Calvin stammen und Calvins Glaubensverständnis wiedergeben: „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar.“⁸

2.5 Christus in den Evangelien unter dem „erleuchteten Blick“ des Glaubens

In den Evangelien sehen wir Jesus Christus mit jenem Blick, der vom freundlich lächelnden Gesicht herkommt und von ihm Zeugnis gibt. In Christus nehmen wir selber dann glaubend die Welt neu wahr. Keimende Pflanzen, quellender Teig, allerlei Wassergeschichten und Broterzählungen von – man weiß nicht wie – wundersam bewahrtem oder verwandeltem geschöpflichem Leben: All das zeugt von einer neuen Wirklichkeit, die sich dem „erleuchteten Blick“ des Glaubens erschließt. Alles wird zugleich menschlicher und göttlicher: „Et plus bas, et plus haut!“

Eindrucksvoll auch die Ostergeschichten, die von Begegnungen mit dem Auferstandenen erzählen, auch sie zeugen von einem Leben, das im Alltag stattfindet und sich im Alltag bewährt. Der Auferstandene gesellt sich unversehens, auf dem Weg nach Emmaus, zu zwei Wanderern aus seinem Kreis. Am See, bei den fischenden Jüngern, ist der Auferstandene gegenwärtig, er nimmt teil an ihrer Arbeit, an ihrem Essen – auch wenn all das eine neue, eine geistliche Dimension bekommt. Und wenn Maria Magdalena den Auferstandenen für den Gärtner hält, können wir uns nicht daran hindern, in diesem Missverständnis, wie auch sonst oft im Johannesevangelium, ein tieferes Verständnis zu erkennen: Gärtner des Lebens ist Christus, Gärtner der Seelen, wie manche Kirchenväter formulierten,⁹ Gärtner der Kirche, die ihrerseits lebendig ist, wenn sie die gleiche schlichte Lebensverbundenheit pflegt, mit der die Gleichnisse das Reich Gottes in der Teigschüssel aufgehen und aus der Ackerkrume herauswachsen lassen.¹⁰

In Christus allein ist jenes Zutrauen zum Leben, das Glaube heißt, wirklich gegründet. In Christus allein wird die Welt anders, neu und frei, verwandelt durch den erleuchteten Blick des Glaubens, der herkommt vom freundlichen Antlitz Gottes.

3. Das zweifache protestantische Paradox: Aktivismus und Rationalismus

Wenn wir all das bedenken – und damit den entscheidenden reformatorischen Impuls „durch den Glauben allein“ –, dann kommen wir an einem eigentümlichen Widerspruch nicht vorbei. Man kann ihn als „zweifaches protestantisches Para-

8 Antoine de Saint-Exupéry, *Der Kleine Prinz*. Deutsch v. Peter Sloterdijk. Mit Illustrationen von Nicolas Mahler. Mit einer Nachbemerking des Übersetzers, Berlin 2015, 77.

9 Finbarr J. Clancy SJ, *Christ the Gardener – Christus hortulanus*, in: Janet E. Rutherford / David Woods (Hg.), *The Mystery of Christ in the Fathers of the Church*, Dublin 2012, 55–65.

10 Lk 24,13–35; Joh 21,1–14; Joh 20,11–18; Mt 13,33; Mk 4,26–29.

dox“ bezeichnen. Es begegnet uns in der Doppelgestalt eines reformierten Aktivismus und eines reformierten Rationalismus. Die Protestanten, die doch eigentlich zum Glauben eingeladen sind, begreifen sich dennoch wesentlich über Tun und Wissen. Im Herzen bekennen wir: „durch den Glauben allein“, doch die Fakten unseres gelebten Alltages sagen etwas anderes aus, eher ein „durch das Tun allein“ und „durch die Vernunft allein“: „sola actione“ und „sola ratione“.

3.1 Die Falle des Aktivismus: ein produktives und streng geregeltes Leben führen

Beim Stichwort des „protestantischen Aktivismus“ denken wir an Max Weber.¹¹ Nicht zufällig hat der große Soziologe ein „protestantisches Arbeitsethos“ herausgearbeitet und nicht etwa ein protestantisches Ethos des Spiels, des Tanzes oder der Kontemplation. Der Protestantismus verwirklicht sich in einem produktiven und streng geregelten Leben. Die Schweiz, zum Beispiel, als stark von protestantischer Mentalität geprägtes Zentrum der Uhrenindustrie weist deutliche Züge dieser religiösen Mentalität auf. Es ist auch recht angenehm zu wissen, dass man nützlich ist! Gut reformiert ist die tägliche „gute Tat“, wie sie im Pfadfinderversprechen gelobt wird; die Dankbarkeit der anderen schmeichelt uns. Und der Stolz darüber, eigene Grenzen zu überschreiten, verleiht uns eine tiefe Motivation.

Und wo bleibt bei all dem der Glaube? Er läuft Gefahr, im Arbeitsethos seinen Inhalt zu finden und zum Glauben an uns selbst zu werden, an das, was wir zu leisten vermögen. Die Verlockung, dem, was unsere Reformatoren „Werke“ und „Werkgerechtigkeit“ genannt haben, in der Theorie abzuschwören, in der Praxis aber munter zu frönen, diese Verlockung ist auch eine reformierte. Das ist das erste Paradox: Der reformierte Protestantismus, der sich so entschieden für „den Glauben allein“ als Kraft des Heils einsetzt, wird gleichzeitig von einem ihn charakterisierenden Aktivismus eingeholt.

3.2 Die Falle des Rationalismus: die Vernunft dreht sich im Kreis angesichts des Zweifels

Die Falle des Aktivismus ist freilich nicht die einzige, die es zu beachten gilt. Unserer theologischen Kultur eignet nämlich zweitens ein Hang zum glaubensbedrohenden Rationalismus. Es scheint, als sei diese Tendenz eine unvermeidliche Folge der individuellen Freiheit, für die wir eintreten. Seit dem 18. Jahrhundert, unter dem Einfluss Rousseaus,¹² sprechen wir vom „libre examen“, von der individuellen Freiheit des prüfenden, kritischen Urteils in Religionssachen. Wir unterstreichen die Gewissensfreiheit des Einzelnen und der Einzelnen; wir verwahren uns vor jedem das eigene Bekennen einengenden kollektiven Glaubenszeugnis. Diese Scheu ist in etlichen Kirchen der Schweiz zu beobachten. Statt die legitime Vielfalt kirchlicher Glaubensformeln zu pflegen, schreckt eine problematisch gedeutete „Bekennnisfreiheit“ vor jeder gemeinschaftlich verbindlichen Formel zurück.

11 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hg. u. eingel. v. Dirk Kaesler, München³2010.

12 Stark rezipiert wurden unter anderem die Ausführungen des Genfer Philosophen und Laientheologen im 2. Brief der „Briefe vom Berge“ (1764).

Die Falle des Rationalismus besteht, so könnte man vereinfachend sagen, in einer Anstrengung der Vernunft, die sich im Kreise dreht. Wir kommen zu keinem Ende, wenn wir immer nur vernünftig der Vernunft folgen, unendlichen Ketten von Einwänden und Erklärungen entlang, so als bestünde das Leben nicht entscheidend auch im Wagnis und der Offenheit für das Geheimnis, in Vertrauen und Gelassenheit, in fröhlicher Vorläufigkeit und tragender Gemeinschaft, im Lachen und Weinen, Klagen und Jubeln, Loben und Danken. Die Erklärungskraft, mit der die Vernunft dem Glauben dient, distanziert sich gleichzeitig von jenem Glauben, welchen der Glaubende mit seiner Vernunft zu reflektieren sucht. Die rationalistische Vernunft beendet diese Selbstreflexion des Glaubens und macht sich selbst zum Gegenstand der Reflexion. Oder sie stabilisiert sich im systematischen Zweifel: Wir können nicht wissen, ob Gott existiert, wir können nicht wissen, ob er gerecht und liebend ist. Unter diesen Bedingungen kann der Agnostizismus für sich in Anspruch nehmen, intellektuell redlich zu sein. Ein solcher Agnostizismus ist nicht nur in unseren Kirchen allgemein, sondern auch in unserem Verbi Divini Ministerium im Speziellen verbreitet. Das ist also das andere Paradox: dass wir, die wir uns „sola fide“ vornehmen, doch immer versucht sind, auf ein „sola ratione“ zu bauen. Und wenn wir das doppelte protestantische Paradox zusammenfassen, müssen wir sagen: Wir verkündigen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, wir praktizieren aber Aktivismus und Rationalismus.

4. Glaube als erleuchteter Blick: Folgerungen

Greifen wir zum Schluss noch einmal das Bild vom Glauben als erleuchtetem Blick auf. Wir erinnern uns: Es ist ein doppeltes Bild, Gnade einerseits als freundlich lächelndes Antlitz Gottes, Glaube andererseits als menschliche Antwort darauf, Glaube als erleuchteter Blick in unseren eigenen Augen. Das Wort „erleuchtet“ ist nicht nur passiv zu verstehen, denn als Antwort hat der Glaube durchaus auch eine aktive Seite. Um im Bild zu bleiben: Der erleuchtete Blick wird seinerseits zum erleuchtenden, erhellenden Blick desjenigen, der Gottes Gnade erfahren hat. Der auf diese Weise neu geschaffene Blick des Glaubens beinhaltet – immer in der gewählten Bildsprache – Klarsicht und Hellsicht auf die Wirklichkeit; er wird zum „Lichtblick“ des Glaubens. Glaube ist demnach Einsicht und Aussicht zugleich. Er verschafft uns mindestens vier neue Perspektiven.

4.1 Ein neuer Blick auf den Menschen: Ebenbild

Einerseits ermöglicht er uns einen neuen Blick auf den Menschen. Der Mensch ist, im Licht des Glaubens, Ebenbild Gottes – erst in diesem Licht. Diese Entsprechung bedeutet: Uns Menschen wohnt etwas inne von der Unverfügbarkeit Gottes. Auch philosophiegeschichtlich wirkt sich diese Entsprechung aus: Der philosophische Begriff vom Menschen als Person hat seinen Ursprung im theologischen Begriff der göttlichen Personen;¹³ und die theologische Gottebenbildlichkeit des

13 Manfred Fuhrmann, Art. Person. I. Von der Antike bis zum Mittelalter, in: HWPh 7 (1989), 269–283.

Menschen kristallisiert sich aus im philosophischen und juristischen Begriff der Menschenwürde.¹⁴

Theologisch wird nun mit Recht darauf hingewiesen, dass die Ebenbildlichkeit im Neuen Testament ganz auf Christus bezogen ist; über ihn vermittelt kennzeichnet sie das Menschsein überhaupt.¹⁵ Diese Einsicht ist heute von großer Bedeutung. Denn sie nimmt die Menschenwürde wahr nicht nur im starken, sondern auch im schwachen Menschen, nicht nur in der Autonomie, sondern auch in der Verletzlichkeit und sorgenden Zuwendung („Care“). Würde hat der Mensch nicht nur in seiner selbstbestimmten Vernünftigkeit, sondern in der Ganzheit seines Daseins, auch im Leiden, in äußeren Einschränkungen, im Geholfenwerden genauso wie im Helfen. Es gilt, der Tendenz zu widerstehen, die Menschenwürde auf Autonomie zu reduzieren, ja sie gar durch Autonomie zu ersetzen. Hier ist der Glaube helllichtiger und dadurch humaner als die sich selbst setzende Vernunft. Gott-Ebenbildlichkeit ist eine Perspektive, die sich aus „sola fide“ ergibt.

4.2 Ein neuer Blick auf die Natur: Erwählung und Erlösung

Zweitens erscheint auch die Natur anders, neu beleuchtet mit dem Blick des Glaubens. Sie ist nicht mehr einfach ein sich um sich selbst drehendes geschlossenes System, ein Kreislauf von Entstehen und Vergehen, von Sinnlosigkeit und Eitelkeit, „vanitas“, wie es resignierte Weisheit auszudrücken pflegte.¹⁶ Dass Natur auch so ist, wissen wir. Der Glaube aber kann Natur als Kreatur und damit als sinnerfüllt wahrnehmen.

Dieser neue Blick auf die Natur äußert sich in Gestalt einer Erwählungslehre, die wiederum die Kraft Gottes im Schwachen erkennt. Im Großen sei Gott groß, meinte schon Augustinus, noch größer aber im Kleinsten.¹⁷ Und an anderer Stelle liefert er selbst eine Illustration dazu: Wasser in Wein verwandeln, wie Jesus auf der Hochzeit von Kana, das mache Gott doch mit den Reben jedes Jahr.¹⁸ Olivier de Serres, ein reformierter Pionier der Landwirtschaftskunde, weist darauf hin, Gott habe ein so niedriges Tier wie den Seidenwurm gewürdigt, „Fürsten und Könige zu kleiden“.¹⁹

Nur der Glaube kann das „Seufzen der Kreatur“ hören und Natur als Hoffnungsgeschichte wahrnehmen und tradieren. In seiner Deutung des 8. Kapitels des Römerbriefs hat der Genfer reformierte Theologe Marc Faessler den schönen

14 Wolfgang Huber, Art. Menschenrechte / Menschenwürde, in: TRE 22 (1992), 577–602.

15 So schon sehr deutlich Karl Barth, KD IV/2, 186; vgl. Georg Plasger, Art. Jesus Christus, in: Barth Handbuch, hg. v. Michael Beintker, Tübingen 2016, 307–313, 312.

16 Klassisch ist die „vanitas vanitatum“ in Pred 2: „nichtig und flüchtig, alles ist nichtig“ (Übersetzung der Zürcher Bibel). Die „ewige Wiederkunft“ als Quelle von „Überdruß an allem Dasein“ bildet ein zentrales Motiv in Nietzsches Zarathustra (Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, München 8/1977, 465).

17 G[erardus] J.M. Bartelink, Augustinus über die minuta animalia. Eminent in minimis maximus ipse Deus, in: Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, Steenbrugis (Steenbrugge) 1991, 11–19.

18 Augustinus, In Ioh. Ev. Tract. VIII,1, in: CChr.SL XXXVI, Turnhout 1954, 81.

19 Olivier de Serres, *Le Théâtre d'agriculture et mesnage des champs*. Introduction de Pierre Lieutaghi, Arles 1996, 759 (V,15).

Vergleich geprägt, die Schöpfung laufe hier „mit Hoffnung“ so wie ein Motor mit Benzin.²⁰ Der mit Hoffnung gefüllte Tank der Schöpfung ist nur für den Glauben sichtbar. Dieser neue Blick des Glaubens auf die Natur ist ein Grund, schon jetzt die Gewalt gegenüber den Geschöpfen zu vermindern. Schöpfungsdiakonie widmet sich dieser Aufgabe.²¹ Sie bettet die Zuwendung zum Menschen in seiner Leiblichkeit und Verletzlichkeit in das Ganze der irdischen Lebensgemeinschaft ein, mit ihren Stoff- und Energieflüssen und der Vielfalt von Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren. Diakonie umfasst demnach auch den Auftrag, glaubend und hoffend die Schöpfung zu achten und zu pflegen.

4.3 Ein neuer Blick auf die Geschichte: Kraft im Schwachen

Ein dritter neuer Blick des Glaubens richtet sich auf die Geschichte. Und wieder geht es um die Kraft im Schwachen. „Er hat auf meine Niedrigkeit gesehen, und große Dinge sind an mir geschehen“, singt die junge Maria von Nazareth in der Übertragung des Magnificat in unserem evangelisch-reformierten Gesangbuch.²² Und sie fährt fort: „Gewaltige stößt er von ihren Thronen; wer niedrig stand, darf hoch in Ehren wohnen. Die Reichen lässt er leer in ihrem Überfluss, macht Arme reich, macht satt, wer darben muss.“

Mit Maria auf die Geschichte sehen heißt, die Kraft Gottes im Schwachen, Erniedrigten, Verfolgten erkennen. Dieser Blick des Glaubens stellt Arme und Schwache in den Mittelpunkt. Schweizer reformierte Zeugen des Genozids an den Armeniern wie Beatrice Rohner und Jakob Künzler, deren wir 2015 gedacht haben, haben diese Perspektive auf die Geschichte tätig praktiziert und Tausende Verfolgte gerettet.²³ Glauben und Tun stehen zweifellos in einem engen Zusammenhang – ein Zusammenhang, der keineswegs mit dem oben kritisierten Aktivismus einhergeht. Die schematische Entgegensetzung von Glauben und Werken wird dem Glauben, „der sich durch die Liebe als wirksam erweist“, nicht gerecht. Schon Zwingli setzte sich mit dem naheliegenden Vorwurf auseinander, der Grundsatz „aus dem Glauben allein“ lähme das tätige Leben. Dazu schreibt er in seinem letzten systematischen Werk, der *Expositio fidei*: „Da nämlich der Glaube ein Anhauchen des göttlichen Geistes ist, wie kann er ruhen oder untätig sein, da doch dieser Geist ununterbrochenes Tun und Wirken ist? Wo wahrer Glaube ist, da ist auch Tätigkeit – nicht anders als wo Feuer ist, da ist auch Wärme.“²⁴

20 Marc Faessler, *Lecture de Romains 8*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève, avril 1985, 22f.

21 Otto Schaefer, *L'écodiconie en paroisse. Un geste de foi et de discernement*, in: Kurt Aufderegg u.a., *Paroisses vertes. Guide écologique à l'attention des Églises*, Genève 2010, 127–135.

22 *Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz*, Basel 1998, Nr. 1.

23 Abel Manoukian, *Zeugen der Menschlichkeit. Der humanitäre Einsatz der Schweiz während des Völkermordes an den Armeniern im Osmanischen Reich 1894–1923*. Zum 100. Gedenkjahr des Völkermordes, Bern 2015.

24 Huldrych Zwingli, *Schriften*, Bd. IV, hg. v. Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz, Zürich 1995, 335.

Das Bild vom Feuer und vom Licht kehrt bei unserem Zürcher Reformator häufig wieder: Glauben heißt, Gott lieben, Gott lieben heißt, von ihm erleuchtet werden, und sobald dieses Licht uns erleuchtet und dieses Feuer uns wärmt, ist auch unser Tun davon geprägt.²⁵

4.4 Ein neuer Blick auf Gott: mit Gott im Blickkontakt bleiben

Glaube ist damit auch ein neuer Blick auf Gott selbst. Der Blick des Glaubens entdeckt Gott dort, wo er nicht vermutet werden kann. Glauben heißt, mit Gott rechnen, ohne je berechnend mit ihm umzugehen. Glaube besteht, bildlich gesprochen, darin, mit Gott im Blickkontakt zu bleiben. Gott ist dann ein Gegenüber, sichtbar zwar, aber doch immer außerhalb unserer selbst, so dass wir ihn nicht fassen können. Gott ist uns zugleich so nahe, dass er mit der Freundlichkeit seiner Gnade in uns Glauben erwirkt und so unseren Blick auf ihn, auf die Geschichte, auf die Natur und auf uns selber verändert.

25 Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel, 22. Artikel, in: Huldrych Zwingli, *Schriften*, Bd. II (wie Anm. 24), 278.

Werke der Barmherzigkeit

Zu den Anfängen der Diakonie in der Frühen Neuzeit

von *Thomas K. Kuhn*

„Diakonie will Menschen, die arm oder davon bedroht sind, arm zu werden, unterstützen und ihnen helfen, einen Ausweg aus der Armut zu finden.“ Diese diakonische Absichtserklärung findet sich auf einer Informationsseite des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland.¹ Diakonie setzt sich demnach mit dem Phänomen der Armut im frühen 21. Jahrhundert als einer weiterhin schwerwiegenden aktuellen gesellschaftlichen Herausforderung auseinander.² Sie kennt die vielfältigen gegenwärtigen Erscheinungsformen von Armut und nimmt ihre Betroffenen differenziert wahr.³ Zudem weiß sie darum, dass sich die Geschichte der sozialen Entwicklung in Deutschland anders gestaltet hat, als vor Jahrzehnten noch so optimistisch erhofft. Denn die Erwartung, dass sich durch die beiden großen sozialpolitischen Gesetzeswerke der Nachkriegszeit, durch die ‚Große Rentenreform‘ von 1957 und durch das Bundessozialhilfegesetz von 1961, das Problem der Armut politisch lösen ließe, hat sich zweifelsohne als Illusion erwiesen. Zwar wurde Fürsorge nun nicht mehr wie in früheren Zeiten als eine Art Almosen gewährt, und die junge Bundesrepublik nahm die Politik des Sozialstaatsprinzips sehr ernst, doch wurden die Belastungen rasch immer größer und die Armut blieb ein Problem. Nach Phasen politischer Tabuisierung und partieller Dramatisierung fand das Thema in den 1980er Jahren unter den Schlagworten „neue Armut“ und „Zweidrittelgesellschaft“ neue Aufmerksamkeit.⁴ In regelmäßigen Abständen veröffentlichte beispielsweise die Bundesregierung seit 2001 Armuts- und Reichtumsberichte, um die soziale Lage in Deutschland zu dokumentieren.⁵ Auch in der Theologie und insbesondere in der Diakoniewissenschaft rückte das Thema in den Blick.⁶ Die Evangelische Kirche in Deutschland veröffentlichte 2006 ihre erste Denkschrift zum Thema Armut unter dem Titel

1 <https://info.diakonie.de/inforhek/wissen-kompakt/detail/armut/>.

2 Johannes Eurich (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011; vgl. ferner Wolfgang Schroeder, *Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch. Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik?*, Wiesbaden 2016.

3 Zur gegenwärtigen Diskussion über Armut vgl. Ernst-Ulrich Huster / Jürgen Boeckh / Hildegard Mogge-Grotjahn (Hg.), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, Wiesbaden 2012, sowie u.a. Torsten Meireis, *Armut*, in: Jörg Hübner u.a. (Hg.), *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2016, 103–105.

4 Johannes Richter, *Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Disziplinierung. Zur sozialpädagogischen Bedeutung eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt a.M. 2001, 13.

5 Der fünfte Armuts- und Reichtumsbericht wurde am 12.4.2017 veröffentlicht.

6 Traugott Jähnichen, *Der Wert der Armut – Der sozioethische Diskurs*, in: Huster / Boeckh / Mogge-Grotjahn (Hg.) (wie Anm. 3), 184–198; Eurich (Hg.) (wie Anm. 2).

„Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität“.⁷ Liest man diese Armutsdenkschrift aufmerksam, so fällt dreierlei auf: Erstens zeichnet sich die Denkschrift durch einen multidisziplinären Zugang und eine sozialwissenschaftliche Analyse aus. Zweitens bleiben die theologisch-sozialethischen Überlegungen unbefriedigend, und drittens schließlich fehlt eine historische Perspektive. Dass sowohl die Wahrnehmung sozialer Verantwortung in Theorie und Praxis wie die Fragen nach Gestaltung und Funktion von Bildung, nach Exklusion und Inklusion zentrale Themen der Christentumsgeschichte sind,⁸ findet in der Denkschrift keine Erwähnung. Allerdings forderte damals der derzeitige Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, als einer der Mitautoren in einer Apologie der Armutsdenkschrift im Deutschen Pfarrerblatt: „Wir brauchen im Deutschland des Jahres 2006 eine neue Reformation.“ Er interpretierte die Denkschrift als eine „Art Thesenanschlag“ unserer Zeit.⁹ Ob und inwieweit hier an die Reformation des 16. Jahrhunderts gedacht wurde, bleibt offen. Sicher ist aber, dass er damit einen grundlegenden Wandel hin zu einer gerechteren Gesellschaft meinte.

Rückbesinnungen und Verweise auf die Reformation sind in Zeiten sozialer Herausforderungen und Umbrüche bekanntlich ein beliebtes Mittel, um inhaltliche Orientierung und konfessionelle Identität zu generieren.¹⁰ Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein spiegelt sich diese Haltung auch in der diakoniegeschichtlichen Literatur wider. Diese Beobachtung führe ich nach dieser Einleitung im ersten Teil meines Beitrags aus und weise damit zugleich auf einige für mein Thema relevante forschungsgeschichtliche und methodische Aspekte hin.

7 Gerechte Teilhabe, Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2006. Vgl. dazu beispielsweise Traugott Jähnichen, Gerechte Teilhabe im Spannungsfeld von Armut und Reichtum. Sozialethische Impulse der EKD angesichts wachsender gesellschaftlicher Ungleichheiten, in: Günter Brakelmann (Hg.), Auf den Spuren kirchlicher Zeitgeschichte. Festschrift für Helmut Geck zum 75. Geburtstag (Recklinghäuser Forum zur Geschichte von Kirchenkreisen 5), Berlin / Münster 2010, 540–555, und Sabine Behrendt, Evangelische Unternehmensethik. Theologische, kirchliche und ökonomische Impulse für eine explorative Ethik geschöpflichen Lebens, Stuttgart 2014, die eine Zusammenfassung der Denkschrift bietet.

8 Gerhard K. Schäfer, Geschichte der Armut im abendländischen Kulturkreis, in: Huster / Boeckh / Mogge-Grotjahn (Hg.) (wie Anm. 3), 257–278; Ernst-Ulrich Huster, Von der mittelalterlichen Armenfürsorge zur sozialen Dienstleistung, in: ders. / Boeckh / Mogge-Grotjahn (Hg.) (wie Anm. 3), 279–301; Thomas K. Kuhn, Armut als Herausforderung für das Christentum in der Neuzeit, in: Eurich (Hg.) (wie Anm. 2), 79–95; vgl. auch neuerdings Bernhard Schneider, Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Freiburg i.Br. 2017.

9 Heinrich Bedford-Strohm, Gerechte Teilhabe – Konsequenzen christlicher Freiheit, in: Deutsches Pfarrerblatt 106 (2006), 634–637.

10 Diese Beobachtung lässt sich insbesondere hinsichtlich der Reformationsgedenken machen; vgl. Hartmut Lehmann, Luthergedächtnis 1817 bis 2017, Göttingen 2012; ferner Thomas K. Kuhn, Erinnerung, Identität und Repräsentation. Reformationsfeiern in Baden bis zum Ende des Großherzogtums, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 100 (2006), 125–153.

1. Anmerkungen zur Forschungsgeschichte und zu den Quellen

Am 2. Mai 1882 hielt der im basellandschaftlichen Arisdorf tätige Pfarrer Bernhard Riggenbach (1848–1895)¹¹ in der Aula der Universität Basel seine Habilitationsvorlesung. Sie erschien 1883 – vermutlich für den Druck erweitert – unter dem Titel „Das Armenwesen der Reformation“.¹² Diese Publikation des späteren Basler Dozenten und außerordentlichen Professors für Praktische Theologie, der mit der Inneren Mission verbunden und schließlich bis zu seinem frühen Tod als Gefängnispfarrer tätig gewesen war, ist deshalb von Interesse, weil sie einerseits eine inhaltsreiche Darstellung der reformatorischen Armenfürsorge über die protestantischen Konfessionsgrenzen hinweg bietet.¹³ Andererseits zählte sie zu jenen im weitesten Sinne diakoniegeschichtlichen Untersuchungen, die um 1900 herum erschienen und sich konfessionell und kontroverstheologisch positionierten.¹⁴ Durch die Charakterisierung der Reformation als eine Bewegung, die erfolgreich zu einer Neuordnung der von Riggenbach als unzureichend und ineffizient kritisierten mittelalterlichen Armenfürsorge geführt habe, sollte die Überlegenheit der protestantischen Konfession gegenüber der katholischen Kirche erwiesen werden. Insofern erstaunt es nicht, wenn Riggenbachs informative und armenfürsorgerische Details bietende Darstellung am Ende in eine seinerzeit aktuelle Auseinandersetzung mit dem Katholizismus mündet.¹⁵ Sie ist zweifelsohne ein protestantischer Beitrag zum zeitgenössischen Kulturkampf, der auch in der Schweiz – wie in den meisten anderen europäischen Staaten – zu heftigen Auseinandersetzungen geführt hat und im Zusammenhang der sogenannten Modernisierungskrise zu deuten ist.¹⁶ Erinnerung sei

11 Zur Person vgl. Kirchenräte der Evangelisch-reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft (Hg.), *Basilea reformata* 2002. Die Gemeinden und Spezialpfarrämter der Evangelisch-Reformierten Kirchen Basel-Stadt und Basel-Landschaft, ihre Pfarrerrinnen und Pfarrer von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel / Liestal 2002, 272; ferner Arnold von Salis, *Zur Erinnerung an Prof. D. Dr. Bernhard Riggenbach-Oser*, geboren den 25. Oktober 1848, gestorben den 2. März 1895, Basel 1895.

12 Bernhard Riggenbach, *Das Armenwesen der Reformation. Habilitations-Vorlesung*, gehalten den 2. Mai 1882 in der Aula der Universität Basel, Basel 1883.

13 Zu den altkirchlichen und mittelalterlichen Entwicklungen vgl. neuerdings Schneider (wie Anm. 8).

14 Vgl. dazu Thomas K. Kuhn, *Innere Mission und Armenfürsorge. Protestantische Diskurse im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert*, in: Michaela Maurer / Bernhard Schneider (Hg.), *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit“? (Religion – Kultur – Gesellschaft 1)*, Berlin / Münster 2013, 95–118.

15 Wie auch andere Autoren nimmt Riggenbach in diesem Zusammenhang den Kommunismus als kulturell bedrohliche Erscheinung und dessen Entstehung in den Blick; vgl. Riggenbach (wie Anm. 12), 37f. Er erklärt: „Nicht die Reformation, mit ihren durch die Offenbarung bedingten und gebotenen Anstrengungen zur Verhütung und Hebung der Armuth, ist die Mutter des Communismus, sondern die Gegenreformation, mit ihrem Widerstand gegen den Willen Gottes und mit ihren bloss äusserlichen Concessionen an denselben, sie trägt die Schuld, dass das embryonische Leben einer göttlichen Wahrheit verdorben worden und eine Mischung daraus entstanden ist.“ (38).

16 Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossen und katholische Kirche im europäischen Umfeld 1848–1888*, Zürich ²1996.

hier nur an den Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der Schweiz und dem Vatikan 1873 sowie an die Aufhebung des Bistums Basel 1874.

Riggenbach wirft Rom vor, sich in Zeiten drängender sozialer Fragen „kecker denn je als alleinigen Rettungshot“ auszugeben.¹⁷ Dagegen müsse sich eine selbstbewusste evangelische Theologie erheben,¹⁸ die in enger Verbindung mit der Reformation den Kampf gegen Rom aufzunehmen habe. Dieser kontroverstheologische Kampf ist für Riggenbach – wohl auch im Angesicht des Ersten Vatikanischen Konzils – geradezu eine Fortführung des reformatorischen Widerstandes gegen Rom und deshalb unabdingbar, weil Rom „seit den Tagen der Reformation nicht anders geworden ist, ja das im letzten Jahrzehnt zu neuer Tyrannis sich erhoben hat“.¹⁹ Eine Lösung der sozialen Fragen durch die evangelische Theologie ist für Riggenbach nur dann möglich, wenn es ihr gelingt, das „Erbe der Reformation treu zu hüten und in homogenem, d.h. gleich der Reformation aus Gott geborenem und aus seinem Worte genährtem Geiste zu mehren“.²⁰ Dieses Erbe führt Riggenbach unmittelbar auf Martin Luthers und Ulrich Zwinglis „gewisse Vorliebe für den ‚armen Haufen‘“ zurück, die er als biographisch begründet interpretiert. Denn die beiden Reformatoren seien aus diesem „armen Volk hervorgegangen“. Weiter sei von Bedeutung,

„dass sich die Reformatoren mit ihren oft kategorischen Forderungen für den armen Mann im Einklang wussten mit der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes, und diess nicht etwa nur dann, wenn sie die gewissenhafteste Löhnung der Arbeiter verlangten, sondern auch dann, wenn sie gegen unverhältnismässige Ausdehnung des Einzelbesitzes protestirten und auf Angleichung hinarbeiteten“.²¹

Mit Blick auf den Zürcher Reformator führt Riggenbach emphatisch aus:

„Es ist erhebend zu sehen, wie Zwingli, unbeirrt von den frischen Eindrücken des Bauernkrieges und ohne sich durch dieselben in eine reaktionäre Strömung hineintreiben zu lassen, der evangelischen Wahrheit die Ehre gibt und erklärt, dass weder gewaltsamer Widerstand, noch gewaltsamer Aufstand, sondern nur die freie, aus dem Glauben hervorgehende Anerkennung und Verwirklichung des in Gesetz und Evangelium deutlich ausgesprochenen göttlichen Willens der Entartung des Verhältnisses von Reich und Arm begegnen könne.“²²

Dass der Bezug auf die Geschichte der Reformation im Zusammenhang der Debatten über die Soziale Frage bei Theologen in Deutschland ebenfalls eine zentrale Rolle spielte, überrascht nicht.²³ Denn die so genannte Soziale Frage war eine um-

17 Riggenbach (wie Anm. 12), 38f.

18 Riggenbach (wie Anm. 12), 39.

19 Riggenbach (wie Anm. 12), 40.

20 Riggenbach (wie Anm. 12), 41.

21 Riggenbach (wie Anm. 12), 38.

22 Ebd.

23 Vgl. dazu Thomas K. Kuhn, „Wir leben in einem Zeitalter voll Fragen“ – Kirche und soziale Frage im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Arie Nabrings (Hg.), *Reformation und Politik – Bruchstellen deutscher Geschichte im Blick des Protestantismus. Beiträge zur gleichnamigen Tagung der Evangelischen Kirche im Rheinland und des Land-*

fassende Geistesbewegung, die das Christentum vor vielfältige Herausforderungen stellte und dabei in besonderer Weise auch die neu entstandenen wirtschaftlichen und industriellen Verhältnisse sowie die Arbeiterschaft in den Blick nahm. Dabei ging es auch, wie es beispielsweise Martin Rade (1857–1940) in seinem Buch „Die Konfessionen und die soziale Frage“²⁴ zeigt, um die Herstellung einer Verbindung von Kirche und Arbeiterschaft. Der Terminus Soziale Frage umfasst also im Verständnis der Zeitgenossen vielfältige gesamtgesellschaftliche Auf- und Umbrüche sowie wirtschaftliche, kulturelle Transformationen, die höchst unterschiedliche Reaktionen provozieren konnten.²⁵ Andererseits sind mit diesem Begriff konkrete sozialfürsorgerische Praktiken und Institutionen gemeint. Hinsichtlich der Bewältigung der sozialen Herausforderungen lassen sich durchaus Züge eines konfessionellen Wettstreites erkennen,²⁶ der letztlich auf die Überwindung des konfessionellen Gegners zielte und ebenfalls im Kontext des Kulturkampfes zu deuten ist.²⁷ Es ging dabei letztlich um die Frage der konfessionell bestimmten Deutungshoheit im Kontext einer sich weltanschaulich ausdifferenzierenden Gesellschaft.

Diese konfessionalistische Perspektive brachte in besonderer Weise der Locumer Abt und Konsistorialrat Gerhard Uhlhorn (1826–1901)²⁸ auf den Punkt, dessen 1882–1890 publizierte Geschichte der christlichen Liebestätigkeit sich den Rang eines diakoniegeschichtlichen Standardwerkes erworben hat.²⁹ Er betonte nämlich die zentrale Bedeutung der Sozialen Frage, spitzte sie ekklesiologisch und konfessionalistisch zu, indem er das Überleben der Kirchen respektive der Konfessionen unmittelbar von ihrer Haltung zur Sozialen Frage abhängig machte.³⁰ Für

schaftsverbandes Rheinland vom 21. bis 25. April 2014 in Düsseldorf (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 186), Bonn 2015, 79–100.

24 Martin Rade, *Die Konfessionen und die sociale Frage*, Leipzig 1891.

25 Weite Teile dieser pluriformen Bewegung werden in der jüngeren kirchengeschichtlichen Forschung unter dem Begriff des „Sozialen Protestantismus“ subsummiert. Dieser Begriff umfasst einerseits programmatische Perspektiven zur Lösung der so genannten Sozialen Frage. Hier sei exemplarisch genannt das umfangreiche Werk des Greifswalder Theologieprofessors Martin von Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage*, Bd. 1–2, Leipzig 1893/1894.

26 Michaela Collinet / Bernhard Schneider (Hg.), *Konfessionen in den west- und mitteleuropäischen Sozialsystemen im langen 19. Jahrhundert. Ein „edler Wettkampf der Barmherzigkeit“?* (Religion – Kultur – Gesellschaft 1), Berlin / Münster 2013; Kuhn (wie Anm. 14).

27 Vgl. dazu Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen ²2011; Christopher M. Clark (Hg.), *Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert*, Leipzig 2003.

28 Zu Uhlhorn vgl. Axel Makowski, *Diakonie als im Reich Gottes begründete Praxis unbedingter Liebe. Studien zum Diakonieverständnis bei Gerhard Uhlhorn*, Münster / Hamburg / London 2001; Hans Otte, Art. Gerhard Uhlhorn, in: *TRE* 34, 242–244.

29 Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Bd. 1–3, Stuttgart 1882–1890; ders., *Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Göttingen 1892; ders., *Schriften zur Sozialethik und Diakonie*, Hannover 1990.

30 Gerhard Uhlhorn, *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage*, Göttingen ²1887, 1: „An der socialen Frage werden sich auch die Geschieke der Kirchen entscheiden. Diejenige Kirche wird den Sieg erringen, welche zur Lösung der socialen Frage am meisten beiträgt. Reine Lehre ist ein hohes Gut, aber zugleich ein anvertrautes Pfand;

ihn besteht „der definitive Sieg der Reformation“ in einer wirtschaftlichen Reform. Es ist ein Sieg nicht nur über die römische Kirche, die „die Welt zum Kloster macht“, sondern auch über den häufig im gleichen Atemzug genannten Sozialismus, der dem Menschen „alle individuelle Freiheit und damit die Vorbedingung jeder wahren Cultur“ wegnehme.³¹

Diesen angeblich engen Zusammenhang von Sozialismus respektive Kommunismus und katholischer Kirche betont mit deutlicher konfessionspolemischer Intention auch Rigggenbach, indem er erklärt:

„Nicht die Reformation, mit ihren durch die Offenbarung bedingten und gebotenen Anstrengungen zur Verhütung und Hebung der Armut ist die Mutter des Communismus, sondern die Gegenreformation, mit ihrem Widerstand gegen den Willen Gottes und mit ihrem bloss äusserlichen Concessionen an denselben, sie trägt die Schuld, dass das embryonische Leben einer göttlichen Wahrheit verdorben worden und ein Missbildung daraus entstanden ist.“³²

Mit diesen Hinweisen auf die so genannte Armutsdebatte des 19. Jahrhunderts³³ habe ich ein zentrales forschungsgeschichtliches Problem markiert. Denn der hier kurz angerissene konfessionelle Wettkampf in Sachen sozialer und armenfürsorge-rischer Theorie und Praxis prägte maßgeblich die ältere Geschichtsschreibung.³⁴

nicht daß wir haben, ob wirs recht gebrauchen und damit wuchern entscheidet. Der Werth einer Kirche ist zuletzt immer nur darnach zu bemessen, welche sittlichen Früchte sie bringt. Darüber kann sich heute niemand mehr täuschen, daß der Kampf zwischen Catholicismus und Protestantismus nach einer scheinbaren Ruhepause wieder heftiger als je entbrannt ist; täuschen wir uns darüber nur auch nicht, daß der Kampf nicht auf dem Felde gelehrter Deductionen, nicht auf dem Gebiete dogmatischer Polemik entschieden werden wird, sondern die Frage ist, welche Kirche wird den stärksten Einfluß auf unser Volkleben gewinnen. Das Schlachtfeld, auf dem die Entscheidungsschlacht geschlagen werden wird, ist das Gebiet der socialen Frage.“ Zum Zusammenhang von Konfession und sozialer Frage vgl. zudem Rade (wie Anm. 24). Die zentrale Bedeutung der Armenpflege betonte auch Richard Rothe, *Theologische Ethik*, Bd. 5, Wittenberg 1871, 450, wenn er mit Blick auf den Pfarrer schreibt: „Ohne Armenpfleger zu sein, kann der Kleriker in unseren Tagen unmöglich Seelsorger sein. Natürlich aber muß seine Armenpflege durchweg zugleich religiös-sittliche Pflege der Armen sein, ohne die ja auch an sich eine wirksame Armenpflege nicht denkbar ist.“ Die häufig geforderte wissenschaftstheoretische Verortung der Armenpflege im Bereich der Poimenik war allerdings in den theologischen Diskursen des späten 19. Jahrhunderts umstritten.

31 Uhlhorn (wie Anm. 30), 60.

32 Rigggenbach (wie Anm. 12), 38.

33 Zur katholischen Perspektive vgl. Georg Ratzinger, *Geschichte der Kirchlichen Armenpflege*, Freiburg i.Br. 1868; 1884, deren Reprint erschien Freiburg i.Br. 2001; ferner Franz Ehrle, *Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege*, Freiburg i.Br. 1881.

34 Schon im 19. Jahrhundert spielten die Hinweise auf die Geschichtsschreibung und ihre Folgen eine zentrale Rolle. Vgl. beispielsweise Rigggenbach, der sich einerseits auf Ignaz von Döllingers (1799–1890) Schriften aus den 1840er und 1850er Jahren bezieht, die eine radikale Ablehnung von Luther dokumentieren; vgl. hier beispielhaft sein dreibändiges Werk *„Die Reformation“* (1846–1848). Zum anderen nimmt er den katholischen Historiker Johannes Janssen (1829–1891) in den Blick, der sich, beeinflusst von der frühen antireformatorischen Historiographie Döllingers, unter dem Eindruck des Kulturkampfes gegen Bismarck und den Protestantismus wandte und als Hauptvertreter der ultramontanen Geschichtsschreibung in seinem achtbändigen und einflussreichen Werk *„Die Geschichte*

Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein lassen diakoniegeschichtliche Forschungen durchaus die Tendenz erkennen, Reformation und vor allem Luther als einen radikalen Umbruch beziehungsweise Neuanfang des armenfürsorglichen Handelns darzustellen.³⁵ Dem von den konfessionellen Prägungen unabhängigen wachsenden Einfluss der städtischen Magistrate wurde hier häufig zu wenig Beachtung geschenkt.³⁶ Folglich sieht man in der neueren Historiographie die Zusammenhänge zwischen den sozialpolitischen Ordnungen der Reformationszeit und den Anfängen des neuzeitlichen Sozialrechts wesentlich differenzierter.³⁷

Die ältere, häufig eher ideengeschichtlich ausgerichtete Forschung wurde inzwischen durch zahlreiche, auch sozial- und lokalgeschichtliche Studien erweitert. Mit Jochen-Christoph Kaiser kann man pointiert festhalten: Luther und die reformatorischen Kirchenordnungen brachten mit Blick auf die skizzierte Sicht der Armut nichts entscheidend Neues, sieht man von der theologischen Revision des Almosenmotivs ab. Die Reformation verstärkte die Diskussionen um eine Neuordnung der Armenfürsorge³⁸ und wirkte durch ihre Gemeindezentriertheit bei der Integration von evangelischen Kirchen- und Armenordnungen der Folgezeit mit.³⁹ In der neueren historischen Forschung besteht weiterhin weitgehend Ei-

des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“ (1878–1894) sich als entschiedener Gegner der lutherischen Reformation erweist. Ihm ging es darum, die Verantwortlichkeit des Protestantismus für die in seinen Augen problematischen Entwicklungen im 16. und 17. Jahrhundert zu erweisen. Zu Janssen vgl. Walter Troxler, *Ein Außenseiter der Geschichtsschreibung: Johannes Janssen 1829–1891. Studien zu Leben und Werk eines katholischen Historikers*, Berlin 2007, ferner Mario Todte, *Wilhelm Maurenbrecher und die lutherische Reformation. Zur Auseinandersetzung mit den konfessionell geprägten Lutherinterpretationen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie*, Leipzig 2001.

35 So beispielsweise noch Robert Stupperich, Art. Armenfürsorge IV: Reformationszeit, in: TRE 4, 29–34.

36 Diese neue Perspektive verfolgte u.a. Thomas Fischer, *Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert. Sozialgeschichtliche Untersuchungen am Beispiel der Städte Basel, Freiburg im Breisgau und Straßburg*, Göttingen 1979.

37 Heiner Lück zeigt, dass diese Ordnungen „inhaltlich und konzeptionell weitgehend in der Tradition der aus dem Mittelalter überkommenen Vorstellungen und Formen der Armenfürsorge [stehen]. Innovativ, und damit auf das neuzeitliche Sozialrecht aus der Retrospektive sich hinbewegend, sind unverkennbar die insbesondere von den evangelischen Ordnungen geschaffene einheitliche Fürsorgeverwaltung und der staatliche Charakter der Regelungen. Eine Professionalisierung der Fürsorgeverwaltung ist unübersehbar.“ Vgl. dazu Heiner Lück, *Armen- und Fürsorgeordnungen der Reformationszeit – Anfänge eines neuzeitlichen Sozialrechts?*, in: Stefan Oehmig (Hg.), *Medizin und Sozialwesen in Mitteleuropa zur Reformationszeit* (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 6), Leipzig 2007, 197–212, 211.

38 Unter „Armenfürsorge“ oder „Armenpflege“ subsumiert die historische Forschung gewöhnlich den gesamten „Komplex von Praktiken und Institutionen [...], der in irgendeiner Weise dem Ziel diente, die Probleme städtischer Bedürftigkeit zu lösen“; so beispielsweise Martin Dinges, *Stadtrmut in Bordeaux 1525–1675. Alltag, Politik, Mentalitäten*, Bonn 1988, 253.

39 Jochen-Christoph Kaiser, Art. Armenpflege VI: Kirchengeschichtlich, 2. Reformation bis Neuzeit, in: RGG⁴ 1, 761–763, 761f.; ders., *Soziale Formen und Strukturen der Re-*