

Gabentausch im Großstadtdschungel. Die Innere Mission in Hamburg im Spannungsfeld innerprotestantischer Anerkennungskonflikte (1825–1914)

Stephen Pielhoff

I. Schenken in der Krise? Theorie und Interpretation des Gabentausches

Kurz vor Weihnachten des Jahres 1904 veröffentlichte „Der Nachbar“, eine populär geschriebene, illustrierte Wochenzeitschrift der Inneren Mission für Hamburg und Norddeutschland, einen zugleich gesellschaftskritischen wie saisonal erbaulichen Artikel über das Schenken. Tenor der sittenreformerischen Klage war, dass die christlich-paternalistischen Postulate der nicht berechnenden Nächstenliebe einerseits und der vertrauenden Dankbarkeit andererseits entwertet würden durch Eigeninteressen und Stolz in der wechselseitigen Tauschbeziehung zwischen Gebenden und Nehmenden:

„Gibt es nicht auch bei uns genug Menschen, die die Wurst gar geschickt nach der Speckseite zu werfen wissen oder wenigstens mit Sicherheit erwarten, dass jede von ihnen erwiesene Freundlichkeit ihnen mit Zinsen heimgezahlt wird? Und wo [...] gibt es Menschen, die sich harmlos eines Geschenkes freuen können, ohne den störenden Hintergedanken: ‚Wie werde ich es erwidern?‘ Da tritt an die Stelle der Liebe, die ihr Glück im freien Geben und Nehmen hat, so oft bei dem Geber die berechnende Selbstsucht, der kalte Gewohnheitszwang, und bei dem Empfänger der leidige Stolz, der sich durch jedes unerwiderte Geschenk erniedrigt glaubt.“¹

Obwohl diese volkstümlich formulierte Krisenwahrnehmung in erster Linie als rhetorische Folie einer christlich-paternalistischen Sozialutopie „freien“ (und doch sozial asymmetrischen) Gebens und Nehmens gedacht war, reflektierte sie zugleich eine grundsätzliche Divergenz und Differenz in der Interpretation von Gabentauschbeziehungen, die den Diskurs über das Schenken über Jahrhunderte hinweg (und bis in unsere Gegenwart hinein) charakterisiert. Auf der einen Seite apostrophiert die Gemeindereligiosität in allen Erlösungsreligionen moralische Postulate einer religiö-

¹ Vgl. Der Nachbar. Ein illustriertes christliches Volksblatt für Stadt und Land Nr. 51 vom 18.12.1904 (56. Jahrgang), 407.

sen „Brüderlichkeitsethik“,² die Nothilfepflichten und Nächstenliebe zwischen Armen und Reichen einfordert und zu einer Utopie nicht berechnenden und einfühlsamen Gebens und Annehmens idealisiert. „Wirkliches Schenken“, so Theodor W. Adornos moralischer Imperativ, habe „sein Glück in der Imagination des Glücks des Beschenkten“. Noch im Überfluss „blieben des Schenkens jene bedürftig, die nicht mehr schenken.“³ Ähnlich radikal argumentiert Paul Ricoeur in seiner Ethik der Fürsorge, dass der leidende Andere nicht nur die Hilfe des Mitleidenden empfängt, sondern vielmehr in einer Beziehung der Gegenseitigkeit steht und die Identität, „das Selbst“, des Gebenden prägt: „In der wahren Sympathie“, so Ricoeur, „findet das Selbst [...] sich von all dem berührt, was der leidende Andere ihm im Gegenzug anbietet. Denn vom leidenden Anderen geht ein Geben aus, das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft, sondern aus seiner Schwachheit selber.“⁴ Mit anderen Worten: Der Fürsorgeempfänger gibt „gerade das, was sein Gegenüber angesichts des Bedrohtseins, des Verwundetseins und der Sterblichkeit des Anderen *sein* kann.“⁵ So erfährt sich der Fürsorgliche selbst als Jemand, der Verantwortung annimmt. Gerade in diesem Austausch zwischen Selbstschätzung und Fürsorge für den Anderen erfahre sich das Selbst im Anderen.⁶

Auf der anderen Seite lassen sich seit der Antike wiederholt Deutungen einer Gabentauschlogik finden, die das für den Empfänger mehr oder weniger gefährliche Eigeninteresse des Schenkenden und die Status dokumentierende Funktion der Gabe hervorheben. Schon in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles heißt es beispielhaft: „Wer gern Wohltaten spendet, versteht sich nicht leicht dazu, solche zu empfangen“, denn „der Empfänger einer Wohltat steht unter dem Geber“.⁷ Schenken wird in diesem Diskurs als teleologisches und zuweilen agonales Handeln, also als zielgerichtetes Streben nach Vorteilen, interpretiert. Unterstellt wird die Handlungs-rationalität autonomer Akteure und die Berechenbarkeit der Gabe nach dem Schema von Zweck und Mittel. Die antike Rechtsformel des „Do ut des“ ist die Kurzfassung dieses Deutungsmusters.

Bestärkung fand letztere Sichtweise Anfang des 20. Jahrhunderts auch durch die Verwissenschaftlichung des tauschtheoretischen Interesses an der Genese und der kulturellen Bedeutung von Gaben und Geld. So betonte Max Weber zum Beispiel in

² Vgl. dazu immer noch die systematischen Ausführungen in der Religionssoziologie Max Webers, z. B. Max Weber, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in: Ders., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, hg. von Helwig Schmidt-Glintzer, Tübingen 1989 (Max Weber Gesamtausgabe Abteilung I.19), 486f. Ähnlich formuliert in Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*, hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen ⁵1985, 350–353.

³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1986, 46f.

⁴ Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 232.

⁵ Burkhard Liebsch, *Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst*, in: Ders. (Hg.), *Hermeneutik des Selbst. Im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricoeurs*, Freiburg--München 1999, 242.

⁶ Vgl. Ricoeur (wie Anm. 4), 235f.

⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes hg. v. Günther Bien, Hamburg ⁴1985, 73–88 (= 1119b–1125a). Für die Zitatstellen vgl. 75 u. 86.

seiner Religionssoziologie, dass die religiöse Brüderlichkeitsethik in ihrer Spannung zur Warentauschlogik in der modernen Geldwirtschaft umso stärker in die Krise geriete, je zwingender der „Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft [...] seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten“ folge.⁸ Umgekehrt könne der „*unpersönliche*, ökonomisch rationale, eben deshalb aber ethisch irrationale, Charakter rein geschäftlicher“ Warentauschbeziehungen bei allen „ethischen Religionen“ nur auf tiefes „Misstrauen“ stoßen.⁹ In eine ganz ähnliche Kerbe schlug auch Georg Simmel in seinen kultursoziologischen Untersuchungen über Geld und Dankbarkeit.¹⁰ Durch sein „indifferentes und objektives Wesen“ begünstige das Geld in der Logik des Warentausches „die Entfernung des personalen Elementes“ aus den zwischenmenschlichen Beziehungen.¹¹ Ein „Ton von Deklassierung, von Herabsetzung des Individuellen“ begleite dieses „Eigenleben“ der Waren in der modernen Geldwirtschaft.¹² Auch der französische Durkheim-Schüler und Anthropologe Marcel Mauss beklagte am Ende seiner berühmten Studie über indianische Potlatschriten, dass die Großstadtmenschen der hochindustrialisierten und urbanisierten Gesellschaften Westeuropas zu „ökonomischen Tier[en]“ und zu „Rechenmaschine[n]“ geworden seien, die nur noch ihre eigenen Interessen verfolgten.¹³

Dass die Innere Mission und die wissenschaftlichen Tauschtheorien mit ihren kulturkritischen Schlussfolgerungen trotz völlig verschiedener Ausgangspunkte und Fragestellungen anscheinend ähnlich lautende Krisendiagnosen formulierten, lag nicht zuletzt an Entwicklungen, die die Funktion ebenso wie die Intersubjektivität individueller Gabentauschbeziehungen grundsätzlich in Frage zu stellen schienen. Denn das Gelingen einer Gabentauschbeziehung stand (und steht auch heutzutage) unter zwei Prämissen: Zum einen unter der Bedingung des persönlichen Kennens und Anerkennens der Tauschpartner, idealerweise realisiert in der Vis-à-vis-Situation von Angesicht zu Angesicht;¹⁴ Zum anderen aber unter einem Imperativ wechselseitiger Anerkennung, weil die Sinn und Identität stiftende Selbsteinschätzung der Tauschpartner durch den Anderen vis-à-vis und durch außenstehende Dritte erwartet, verstanden und bestätigt werden muss, um auf Dauer nicht in eine Krise zu geraten.¹⁵ Mit anderen Worten: Anonymität und Fremdheit, Misstrauen

⁸ Vgl. Weber, Zwischenbetrachtung (wie Anm. 2), 488.

⁹ Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (wie Anm. 2), 353.

¹⁰ Vgl. dazu Georg Simmel, Philosophie des Geldes, hg. v. David P. Frisby u. Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a. M. 1996 (Georg Simmel Gesamtausgabe 6); Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M. 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe 11), 652–670.

¹¹ Simmel, Philosophie des Geldes (wie Anm. 10), 395.

¹² Simmel, Soziologie (wie Anm. 10), 662 u. 665.

¹³ Vgl. Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1990, 173. Die beste Einführung in Mauss Tauschtheorie bietet Maurice Godelier, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999. Siehe außerdem Frank Adloff/Steffen Mau (Hgg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a. M. 2005.

¹⁴ Zur Vis-à-vis-Situation vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1999, 31 ff.

¹⁵ An anderer Stelle habe ich ausführlicher versucht, Ansätze der Gabentauschtheorie mit anerkennungstheoretischen Überlegungen Axel Honneths zu kombinieren. Vgl. dazu Stephen Pielhoff,

und Anerkennungskonflikte zwischen den Tauschpartnern stellten (und stellen) die soziale Integrationsfunktion des Gabentauschs ebenso grundlegend in Frage wie die kulturelle Reproduktion eines in der Gesellschaft „gültigen“ Wissens darüber.¹⁶ Gerade die Großstadt galt als der eigentliche Ort einer solchen Krise des Schenkens, weil die durch Verstädterung, Urbanisierung und Klassenbildung forcierten Prozesse der räumlich-sozialen Segregation der Großstadtbevölkerung und deren erhöhte Mobilität durch Zu-, Um- oder Abzug kaum noch durch materielle und missionarische Hilfe „von Mensch zu Mensch“ kompensierbar erschien.¹⁷ Kurz: Die in der Inneren Mission und in großen Teilen des Bürgertums mit echter Sorge diagnostizierte und perhorreszierte Entfremdung der Großstadtbewohner voneinander konkretisierte und provozierte das sozialkonservative Ideal des christlichen Paternalismus, dass sozialer Frieden und klassenübergreifende Versöhnung letztlich nur dann erfolgreich gesichert werden könne, wenn er auf Verantwortungsbewusstsein, Dankbarkeit und gegenseitigem Vertrauen in persönlichen und kontinuierlichen Beziehungen gegenseitigen Kennens und Anerkennens beruhe.

II. Leitfragen und Periodisierung

Aus dem Blickwinkel dieser tausch- und anerkennungstheoretischen Prämissen soll die Geschichte bürgerlicher Privatwohltätigkeit in ihrem Wechselspiel mit der Inneren Mission in Hamburg betrachtet werden. Folgende Leitfragen stehen dabei im Vordergrund:

Wie funktionierten erstens die wohltätigen Gabentauschsysteme im wachsenden und dichter werdenden „Großstadtdschungel“ des 19. und frühen 20. Jahrhunderts? Schließlich war die europäische Handelsmetropole keine exotische Südseeinsel mit überschaubarer autochthoner Stammesgesellschaft, wie sie anthropologischen Klassikern wie Marcel Mauss oder Bronislaw Malinowski noch vorschwebte. Wie veränderten sich die Bedingungen und Handlungsformen wohltätigen Gebens und Nehmens unter dem Druck innerstädtischer Modernisierung mit ihren Phänomenen räumlicher und sozialer Segregation, zunehmender Mobilität und politischer Parteienbildung? Und wie reagierte die Innere Mission auf diese Herausforderungen?

Schwierige Geschenke. Anerkennungskonflikte zwischen Avantgardekünstlern, Vermittlern und Mäzenen im wilhelminischen Kaiserreich, in: *KulturPoetik* 7.2 (2007), 179–198, hier 179–185.

¹⁶ Ohne die Überlieferung, Erneuerung und Anpassung eines gesellschaftlich konsensfähigen Wissens über die gültigen Verhaltensregeln in Tauschbeziehungen treten auf Dauer Störungen im Reproduktionsprozess einer Gesellschaft auf, die im Krisendiskurs dann meistens als Verlust von Sinn, von Werten, von Ordnung und von gegenseitigem Vertrauen diskutiert werden. Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1988, 205–223.

¹⁷ Zu den Prozessen der Verstädterung und Urbanisierung im Kaiserreich vgl. einführend Jürgen Reulecke, *Geschichte der Urbanisierung in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1985, 68ff. und 91ff. Zu den Implikationen von Segregation und Binnenwanderung für die Innere Mission vgl. am Beispiel Berlins Bettina Hitzer, *Diagnose Vertrauensverlust. Großstadt, Zuwanderung und Kirche im Deutschen Kaiserreich*, in: Ute Frevert (Hg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003, 187ff. Am Beispiel Hamburgs vgl. Stephen Pielhoff, *Paternalismus und Stadtarmut. Armutswahrnehmung und Privatwohltätigkeit im Hamburger Bürgertum 1830–1914*, Hamburg 1999, 337–346 und passim.

Konnte zweitens eine zunehmend dynamisierte und pluralisierte Stadtgesellschaft überhaupt noch unter „einfachen“ Imperativen wechselseitiger Anerkennung stehen? Gab es einen paternalistischen Konsens zwischen Stadtarmen und Bürgertum, ein „do ut des“ von vertrauensvoller Dankbarkeit auf der einen und fürsorglichen und patriotischen Verantwortungsbewusstsein auf der anderen Seite? Oder sollte vielmehr von strukturellen Anerkennungskonflikten zwischen Individuen und zwischen Gruppen ausgegangen werden, deren Verteilungsinteressen, Lebenserfahrungen und Zukunftserwartungen konkurrierten – anders formuliert: deren Selbst- und Weltentwürfe um die normative Zustimmung der jeweils anderen Seite ringen mussten? Wie organisierten die protestantische Kirche und die Innere Mission diesen Kampf um Anerkennung in den zunehmend entkirchlichten Schichten der Stadtbevölkerung? Was bedeutete es beispielsweise für das Selbstverständnis der Inneren Mission, dass ihre „Reich-Gottes“-Arbeit vielfach „nur“ als professionalisierte Sozialarbeit identifiziert und respektiert wurde?

Wie wirkten sich drittens innerprotestantische Spannungen, insbesondere die Spaltung des Protestantismus in liberale und konservative Strömungen, auf die wechselseitige Sicht sozialen und missionarischen Engagements im jeweils anderen Lager aus? Gab es die innerprotestantische „Ekelschranke“ zwischen konservativem Luthertum und liberalem Kulturprotestantismus sowie entsprechend unterschiedliche Strategien sozialen Handelns?¹⁸ Oder sollte die Geschichte der Inneren Mission vielmehr als „Erfolgsgeschichte“ des so genannten „Verbandsprotestantismus“ und als Paradebeispiel für eine insgesamt gelungene protestantische Milieubildung in der Auseinandersetzung mit der so genannten „Moderne“ gedeutet werden?¹⁹ Welche Anerkennungskonflikte gab es zudem aus frauen- und geschlechtergeschichtlicher Sicht? Kurz: Wurde die Großstadtwohltätigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts zusehends zu einem Phänomen innerstädtischer und innerbürgerlicher Differenzierung? Oder sollte sie vielmehr als Indiz für die, auch in der historischen Bürgertumsforschung vielbeschworene, „Bürgersolidarität“ der Stadtgemeinschaft gedeutet werden?²⁰

Um Antworten auf diesen Katalog von Fragen wenigstens anzudeuten, werden im Folgenden einige ausgewählte Beispiele aus zwei recht unterschiedlichen Phasen der Hamburgischen Geschichte gegenübergestellt, zum einen die Phase zwischen Restauration, Vormärz und Revolution und zum anderen die Jahre zwischen ca. 1890 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Dieser Periodisierungsansatz ergibt sich vor allem aus zwei Beobachtungen: Beide Zeitabschnitte waren Phasen einer signi-

¹⁸ Für diese Sicht vgl. Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994, z. B. 6, 15 f., 309.

¹⁹ Diese Interpretation, zu lesen als Kritik an Gangolf Hübingers These der „kulturellen Versäulung“, vor allem bei Dietmar von Reeken, *Kirchen im Umbruch zur Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849–1914*, Gütersloh 1999, z. B. 9, 15, 423.

²⁰ Vgl. dazu insbesondere Arbeiten der Frankfurter Bürgertumsforschung. Zum Beispiel Andreas Schulz, *Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880*, München 2002, 329–343, insbesondere 331 und Ders., *Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert*, in: *HZ* 259 (1994), 637–670, insbesondere 654 f. Vgl. außerdem Gisela Mettele, *Bürgertum in Köln 1775–1870. Gemeinsinn und freie Association*, München 1998, 132–157, v. a. 134 u. 141.

fikanten Mobilisierung privatwohltätiger Aktivitäten²¹ und fielen zudem aus frömmigkeitsgeschichtlicher Sicht in Perioden der religiösen Verarbeitung vorangegangener Säkularisierungsschübe.²²

III. Rationalismus versus Erweckung: Zur Spaltung des Protestantismus in konservative und liberale Positionen (1815–1848)

In den Jahren zwischen 1815 und 1848 wurde der nationale Diskurs über die richtigen Prinzipien privater wie öffentlicher Armenfürsorge zunehmend kontroverser geführt. Verschärft worden war diese Auseinandersetzung zum einen durch das Aufkommen neopietistisch-evangelikaler Erweckungsbewegungen und durch die theologische wie auch politische Spaltung des Protestantismus in frühliberale und frühkonservative Strömungen,²³ zum anderen durch den Pauperismus der Unterschichten im Vormärz.²⁴ Die Erfahrungen der Säkularisierung durch die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege wurden als grundsätzliche Provokationen der Religion verstanden²⁵ und von Teilen im Protestantismus durch eine Wiederbelebung pietistischer Frömmigkeit verarbeitet. Ihre sozialpolitische Orientierung fanden diese religiösen Erweckungsbewegungen in einem (zeitgleich sich entwickelnden) Konservatismus,²⁶ der einen christlich-paternalistischen Konsens zwischen Armen und Reichen als soziale und von Gott gewollte Alternative zum liberalen „Ideal einer mittelständischen Bürgergesellschaft“ propagierte.²⁷ Diese –

²¹ Vgl. dazu Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 29–32.

²² Vgl. dazu Hartmut Lehmann, *Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung*, in: Ders., *Protestantische Weltansichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*, Göttingen 1998, 84. Zum frömmigkeitsgeschichtlichen Blick auf die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung in Europa im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.

²³ Zu den innerprotestantischen Erneuerungsbewegungen in Deutschland im 19. Jahrhundert vgl. Lehmann, *Neupietismus* (wie Anm. 22), 81–104. Einen Überblick zur Geschichte evangelikaler Erweckung außerhalb Deutschlands bietet Ulrich Gäbler, *Evangelikalismus und Réveil*, in: Ders. (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen 2000, 27–86. Zur innerprotestantischen Spaltung im frühen 19. Jahrhundert vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und ‚Gesellschaft‘ im frühen 19. Jahrhundert*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 157–190.

²⁴ Vgl. dazu Wolfram Fischer, *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter*, Göttingen 1982, 56–82. Siehe außerdem Josef Mooser, *Ländliche Klassengesellschaft 1770–1848. Bauern und Unterschichten, Landwirtschaft und Gewerbe im östlichen Westfalen*, Göttingen 1984, 317–321 u. 353 f.

²⁵ Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2002, 281, 284 f. u. 295 f.

²⁶ Dass der politische Konservatismus des 19. Jahrhunderts mehr war als bloßer Traditionalismus, betont bereits Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie*, hg. v. David Kettler u. a., Frankfurt a. M. 1984, 92–97.

²⁷ Zur frühliberalen Gesellschaftsutopie vgl. Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988, 27 ff. u. 31 f. Siehe außerdem die lange Zeit kontrovers diskutierte Darstellung

grundsätzlich alle Schichten ansprechende²⁸ – Ligatur von neopietistischer Religiosität und sozialkonservativer Politik bestimmte den weiteren Frontverlauf des Diskurses über öffentliche und privatwohlthätige Armenfürsorge zwischen Restaurationszeit und vormärzlicher Periode.

Auch im Hamburg der frühen 1820er Jahre wirkte der theologische Streit zwischen der Erweckungsbewegung und dem seit der Spätaufklärung sich etablierenden „Rationalismus“²⁹ wie ein Katalysator für die armenfürsorgepolitischen Differenzen und die Institutionalisierung erweckungsbewegter Privatwohlthätigkeit in den Jahren zwischen ca. 1825 bis 1835. Auf der einen Seite standen die politischen Reorganisatoren der Armenanstalt nach der Besatzungszeit, namentlich Polizeiherr Amandus Augustus Abendroth und Senator Christian Nicolaus Pehmöller sowie Gymnasialdirektor Johannes Gurlitt und Pastor Hermann Rentzel als besonders streitbare Vertreter des theologischen „Rationalismus“. Diese Mehrheitsposition im hamburgischen Senat stand für einen rigorosen Kurs polizeilichen Denkens und pragmatischen Sparens in Armenfürsorgefragen, für das behördliche Monopol der Armenanstalt und für das Primat ehrenamtlicher Fürsorge. Privatwohlthätige Hilfsaktionen wurden lediglich als temporäre, ergänzende und die Unterschichten befriedende Maßnahmen in Zeiten außergewöhnlicher innerstädtischer Krisen gelobt und gewünscht. Ansonsten kritisierte man die unterschiedlichsten Formen wohlthätiger und missionarischer Privatinitiative – vom spontanen Almosengeben auf der Straße über die Bibelkolportage bis zur Sonntagsschulgründung. Tenor der Kritik war jedes Mal, dass die Demoralisierung des Selbsthilfewillens der arbeitsfähigen Armen drohe, weil materielle Unterstützungen zu viel und zu leicht gewährt würden – mit anderen Worten: unkoordiniert und ohne ausreichende Bedürftigkeitsprüfung – oder weil falsche theologische Lehren gepredigt würden.

Auf der anderen Seite stand die religiös hochgradig mobilisierte Minderheit der „Erweckten“ im Bürgertum, darunter politisch einflussreiche Laien wie Oberalten-

von Lothar Gall, Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Ders., Bürgertum, liberale Bewegung und Nation. Ausgewählte Aufsätze, München 1996, 99–125.

²⁸ Die Affinität zwischen religiöser Erweckung und Konservatismus war insofern schichtenübergreifend, weil sie je nach Region für verschiedene Schichten attraktiv erschien. Für die Unterschichten zum Beispiel im östlichen Westfalen vgl. Josef Mooser, Religion und sozialer Protest. Erweckungsbewegung und ländliche Unterschichten im Vormärz am Beispiel von Minden-Ravensberg, in: Heinrich Volkmann/Jürgen Bergmann (Hgg.), Sozialer Protest. Studien zu traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung, Opladen 1984, 304–324. Für Teile des Adels zum Beispiel in Pommern vgl. Hans-Christof Kraus, Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen, Göttingen 1994, 78–113 u. 212–233.

²⁹ Zum Begriff des Rationalismus aus theologie- und kirchengeschichtlicher Sicht vgl. den Artikel von Falk Wagner in: TRE 28 (1997), 170–178. Zur Verbindung zwischen Rationalismus und Frühliberalismus vgl. die klassische, zuerst 1930 veröffentlichte, Darstellung von Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus, in: Ders., Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz, Göttingen 1972, 18–50. Zur Geschichte der religiösen Auseinandersetzungen in Hamburg im Zeitalter der Aufklärung vgl. Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona Teil 2, Hamburg 1982, 452–522. Eine moderne und wirklich befriedigende Gesamtdarstellung zur bürgerlichen Erweckungsbewegung in Hamburg fehlt bis heute.

sekretär Ferdinand Beneke, Senatssyndikus Karl Sieveking und Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker, Theologen wie Johann Wilhelm Rautenberg und Johann Hinrich Wichern sowie sozial engagierte Oberschichtenfrauen wie Amalie Sieveking. Persönliches soziales Engagement war für diese religiöse „Gegenelite“ untrennbar verbunden mit ihrer missionarischen Orientierung und einem letztlich „universalistischen“ Reformanspruch,³⁰ der Entkirchlungstendenzen³¹ und so genannten „Materialismus“ in *allen* Gesellschaftsschichten entdeckte und solche Lebensstile im Bürgertum ebenso kritisierte wie bei den Unterschichten. Im Gegensatz dazu wurde die freiwillige „Assoziation“ sozial engagierter Bürgerinnen und Bürger als organisatorische Chance gelobt, sich individuell im persönlichen Kontakt von Mensch zu Mensch im Sinne christlicher Nächstenliebe zu bewähren. Wer solche Wohltätigkeit diskriminiere und die Armenanstalt zugleich kaputt spare, riskiere die Entfremdung der Bevölkerung vom Ideal religiöser Brüderlichkeitsethik wie auch vom Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns. Dieses Plädoyer der Erweckungsbewegung für eine organisierte Vereinswohltätigkeit als Medium religiöser Selbstreferenz und gesellschaftlicher Mission war durchaus typisch für die Formierung einer konservativen Gegenöffentlichkeit in Deutschland und zeigt, dass nicht nur die Liberalen allein Agenten der frühen „Moderne“ waren.³²

Tatsächlich begann die erste Institutionalisierungsphase der erweckungsbewegten Privatwohltätigkeit früher als die der theologisch liberaleren Vereinsgründungen. Während Johann Wilhelm Rautenberg, Amalie Sieveking und Johann Hinrich Wichern bereits in den Jahren zwischen 1825 und 1833 initiativ wurden, fällt der Take-off der „freisinnigen“ Vereinsaktivitäten um Frauen wie Charlotte Paulsen oder Emilie Wüstenfeld erst in die Jahre zwischen 1846 und 1852, also in die Zeit zwischen deutschkatholischer Opposition, Revolution und früher Reaktion.

In den Jahren zuvor, zwischen 1814 und 1825 war die hamburgische Unterschichtenmission durch Bibel- und Traktatgesellschaften in der Tradition des englischen *Evangelicalism* geprägt worden, jedoch relativ erfolglos und dementsprechend

³⁰ Zur universalistischen Orientierung religiöser und quasi-religiöser Bewegungen vgl. aus soziologischer Perspektive Friedrich H. Tenbruck, Wahrheit und Mission, in: Ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989, 93–125. Siehe außerdem Bernhard Giesen, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation, Frankfurt a. M. 1999, 54–57.

³¹ Zur Interpretation von Entkirchlungsprozessen im 18. und 19. Jahrhundert durch das Konzept der „religiösen Geographie“ vgl. zusammenfassend Lucian Hölscher, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Bd. 1: Norden, Berlin u. a. 2001, 1–20. Siehe außerdem Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: HZ 250 (1990), 595–630. Hölscher tendiert in seinen Arbeiten dazu, die regionalen Erweckungsbewegungen im Protestantismus lediglich als „numerisch doch recht marginale“ Phänomene wahrzunehmen. Mit dieser Sicht läuft er meines Erachtens Gefahr, die kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutungen innerprotestantischer Erneuerungsbewegungen unterzubewerten und die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung im 19. Jahrhundert zugunsten eines linear verstandenen Säkularisierungsprozesses einzuebnen. Für eine andere Sichtweise vgl. Wolfgang Schieder, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz, in: Lehmann (Hg.), Säkularisierung (wie Anm. 22), 308–313 sowie Lehmann, Neupietismus (wie Anm. 22), 82–85.

³² Zu diesem Ergebnis vgl. die hervorragende Einleitung von Graf, Spaltung (wie Anm. 23), 157–163.

unbefriedigend geblieben.³³ Anfang der zwanziger Jahre eskalierte der innerkirchliche Machtkampf zwischen dem theologischen Rationalismus und der Erweckungsbewegung im so genannten „Religionsstreit“ zwischen seinen Protagonisten Rentzel, Gurlitt und Rautenberg.³⁴ Vor diesem Hintergrund wurde Rautenbergs Gründung einer Sonntagsschule in St. Georg 1825 als klare Abgrenzung der Erweckten verstanden und von ihren innerkirchlichen Gegnern entsprechend scharf verurteilt.³⁵ Umso wichtiger war die freiwillige Mitarbeit in der Sonntagsschule für deren Sympathisanten (namentlich für Wichern und Amalie Sieveking), weil sie dort prägende Initiationserlebnisse und praktische Erfahrungen im Kontakt mit Unterschichtenkindern und –eltern haben beziehungsweise machen konnten. Der persönliche Armen- und Krankenbesuch vermittelte nicht nur schockierende Kenntnisse über die Wohn- und Lebensverhältnisse in den Gängevierteln der Unterschichten, sondern zum Teil wohl auch sehr frustrierende Erfahrungen bei der Kontaktaufnahme und den daran anschließenden Bedürftigkeitsprüfungen. Zu ihrer Enttäuschung mussten gerade religiös motivierte Bürgerfrauen und –männer als missionarisch ambitionierte Besucher der Armen lernen, dass sie von ihren Unterstützungsempfängern zwar als Überbringer materieller Hilfe, nur selten aber als Botschafter geistlicher Bekehrung akzeptiert wurden – oder mit anderen Worten: dass der symbolische Gabentausch zwischen „Hirten“ und „verlorenen Schafen“ nicht selten gestört blieb.³⁶ Dass die 1833 von Wichern gegründete „Rettungsanstalt für sittlich verwaehrte Kinder“ in ihrem Gründungsprogramm eine möglichst scharfe Trennung von den Eltern und vom Slum-Milieu des Armenquartiers propagierte, resultierte nicht zuletzt aus Wicherns desillusionierenden Besuchserfahrungen als aktives Mitglied des im Juli 1832 aus dem Umfeld der Sonntagsschule hervorgegangenen

³³ Zur 1814 gegründeten „Hamburgisch-Altonaischen Bibelgesellschaft“ und zur 1820 gegründeten „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften“ sowie zum englischen Einfluss auf diese Vereinsgründungen vgl. mit weiterführenden Literaturangaben Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 147–150.

³⁴ Am 1. Februar 1821 veröffentlichten die „Wöchentlichen Nachrichten“ [WN] einen Artikel Hermann Rentzels, der gegen die Arbeit der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften“ und des „Friedensboten“ polemisierte. Zwei Wochen später protestierten Rautenberg und andere Pastoren in derselben Zeitung gegen Rentzels Angriffe. Vgl. dazu WN Nr. 28 vom 1.2.1821 und WN Nr. 39 vom 14.2.1821. Vgl. außerdem Hartwig Harms, *Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Kirchlich-missionarische Vereine 1814–1836*, Hamburg 1973.

³⁵ Vgl. dazu Regina Bohl, *Die Sonntagsschule in der Hamburger Vorstadt St. Georg (1825–1853)*, in: *ZVHaG* 67 (1981), 133–175 sowie Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 153–156. Wie schon auf dem Feld der Bibelkolportage war auch die Gründung der St. Georger Sonntagsschule durch die Entwicklung in England beeinflusst worden. Vgl. dazu Thomas Walter Laqueur, *Religion and respectability. Sunday schools and working class culture 1780–1850*, New Haven–London 1976; Leonore Davidoff/Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and women of the English middle class 1780–1850*, London 1987, 73–192; Keith D. M. Snell, *The Sunday-School Movement in England and Wales. Child labour, Denominational Control and Working-Class Culture*, in: *Past and Present* 164 (1999), 122–168.

³⁶ Vgl. dazu diverse Beispiele in Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 157, 261–264, 271–276, 293f.

(und schon bald wieder aufgelöst) „Hamburger Besuchsvereins“.³⁷ Wie groß die Diskrepanz der Erwartungen und der gegenseitige Vertrauensverlust beim Armenbesuch sein konnten, zeigte sich auch im Vereinsalltag des 1832 gegründeten „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“ Amalie Sievekings. Davon zeugen wiederholte Betrugsversuche der Unterstützungsempfänger ebenso wie die umfangreichen Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen von der Vereinsseite, die das Ideal der Nächstenliebe in vertrauensvollen Beziehungen des Gebens und Nehmens erheblich erschütterten.³⁸

Neben solche Anerkennungskonflikte trat die innerbürgerliche Konkurrenz zwischen den wohltätigen Vereinsaktivitäten protestantisch-konservativ orientierter Oberschichtenfrauen wie Amalie Sieveking und den theologisch „freisinnigen“ sowie sozial weniger exklusiven „Frauenvereinen“ der deutsch-katholischen Bewegung Mitte der vierziger Jahre.³⁹ Zumal zwischen Sievekings Verein und dem von Charlotte Paulsen 1849 gegründeten „Frauenverein zur Unterstützung der Armenpflege“ sich eine, durch persönliche Kränkungen erheblich verschärfte, Rivalität entwickelte, die eine an sich gebotene Kooperation und selbst die organisatorische Koordination von Unterstützungsleistungen (eine Kernforderung der zeitgenössischen Armenfürsorgetheorie an privatwohltätige Initiativen, um Demoralisierungseffekte durch Doppelunterstützungen zu vermeiden) nahezu unmöglich machte.⁴⁰ So wurde die Initiationsphase der frühen hamburgischen Frauenbewegung, in der sich Motive liberalreligiösen Protests mit Zielen der bürgerlichen Sozialreform und der Frauenemanzipation überlagerten, zugleich auch zur Geburtsstunde lange wählender Anerkennungskonflikte zwischen sozial engagierten Bürgerfrauen.

IV. Delegierter Gabentausch: Großstadtmission zwischen Professionalisierung und bildungsbürgerlichem Neopaternalismus (1890–1914)

So konkurrierten die Aktivistinnen der liberalen bürgerlichen Frauenbewegung zum Beispiel noch gegen Ende des Kaiserreiches mit den konservativen (und meist männlichen) Fürsprechern der weiblichen Diakonie um die gesellschaftliche Aner-

³⁷ Vgl. dazu Johann Hinrich Wichern, Notizen über gemachte Besuche, besonders in Beziehung auf die Sonntagsschule (1832/33) und Ders., Hamburgs wahres und geheimes Volksleben (1832/33), beide in: Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke Bd. 4,1: Schriften zur Sozialpädagogik (Rauhes Haus und Johannesstift), hg. v. Peter Meinhold, Berlin–Hamburg 1958, 19–31 bzw. 32–46. Vgl. dort außerdem Wicherns Ansprache auf der Gründungsversammlung des „Rauhen Hauses“ vom 12. September 1833, 97–114.

³⁸ Vgl. dazu auch die Ausführungen weiter unten im Text sowie Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 264–267 u. 271–277.

³⁹ Zur Beziehung zwischen Deutschkatholizismus und früher bürgerlicher Frauenbewegung vgl. Sylvia Paletschek, Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852, Göttingen 1990; Catherine M. Prellinger, Charity, Challenge and Change. Religious Dimensions of the Mid-Nineteenth-Century Women's Movement in Germany, New York u. a. 1987. Zum Deutschkatholizismus vgl. außerdem Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewusstseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, Stuttgart 1978.

⁴⁰ Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 240 ff.

kennung divergierender Weiblichkeitsentwürfe und um die Durchsetzung unterschiedlicher Professionalisierungskonzepte auf dem Feld der Sozialarbeit als Frauenberuf.⁴¹ Denn während der Beruf der Diakonisse immer öfter soziale Absicherungsfunktionen für Töchter aus kleinbürgerlichen oder bäuerlichen Verhältnisse erfüllte, verweigerten sich Töchter aus dem kulturprotestantischen Bildungsbürgertum zunehmend dem aus ihrer Sicht unattraktiven Liebesberufsideal der weiblichen Diakonie mit seinem Arbeitsethos persönlicher Entsagung und seiner dienenden Frauenrolle.⁴²

Von Teilen der jüngeren Bürgertums- und Protestantismusforschung sind solche (und andere) Differenzen zwischen dem liberalen Kulturprotestantismus und einem konservativen Luthertum der Jahrhundertwendezeit als aggressiv polarisierender „Kulturkampf“ gedeutet worden. Vor allem Gangolf Hübinger interpretierte diese innerprotestantischen Auseinandersetzungen prononciert als Indiz für die „kulturelle Versäulung“ zweier protestantischer Milieus im Bürgertum der wilhelminischen Gesellschaft.⁴³ Demgegenüber konstatierten Jochen-Christoph Kaiser, Frank-Mi-

⁴¹ Zu den Bemühungen der bürgerlichen Frauenbewegung bei der Professionalisierung weiblicher Sozialarbeit gibt es eine Fülle von Literatur. Vgl. dazu als Auswahl Christoph Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*, Frankfurt a. M. 1986; Ursula Baumeister, *Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850 bis 1920*, Frankfurt a. M. u. a. 1992; Seth Koven/Sonya Michel (Hgg.), *Mothers of a New World. Maternalist Politics and the Origins of Welfare States*, London–New York 1993; Iris Schröder, *Wohlfahrt, Frauenfrage und Geschlechterpolitik. Konzeptionen der Frauenbewegung zur kommunalen Sozialpolitik im Deutschen Kaiserreich 1871–1914*, in: *GeGe* 21 (1995), 368–390. Zur theologisch wie auch sozial konservativen Frauenwohltätigkeit ist leider vergleichsweise weniger publiziert worden. Vgl. aber Ute Daniel, *Die Vaterländischen Frauenvereine in Westfalen*, in: *Westfälische Forschungen* 39 (1989), 158–179; Jutta Schmidt, *Die Diakonissenfrage im Deutschen Kaiserreich*, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hgg.), *Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918). Neuere Beiträge aus der diakoniesgeschichtlichen Forschung*, Heidelberg 1995, 308–331. Allerdings betont Bettina Hitzer in ihrer Arbeit zur *Bahnhofsmision in Berlin*, dass es in diesem Segment der Inneren Mission durchaus auch Positionen gab, die „moderneren“ Vorstellungen von Weiblichkeit und Beruf aufgeschlossener gegenüber standen. Vgl. Bettina Hitzer, *Im Netz der Liebe. Die protestantische Kirche und ihre Zuwanderer in der Metropole Berlin (1849–1914)*, Köln u. a. 2006.

⁴² Vgl. Schmidt, *Diakonissenfrage* (wie Anm. 41), 311f. Eine typische Rechtfertigung der Geschlechterhierarchie dieses (dem Mann) dienenden Liebesberufsideals der Diakonissen findet sich in der Monatsschrift des Hamburger Diakonissenhauses *Bethesda*. Vgl. den „Gruß aus Bethesda“ Nr. 6/7 (1892), 48: *„Wir betonen das Frauenhafte des Diakonissenberufes [...]. Ist das eigentliche Ziel der Diakonissin die Förderung des Reiches Gottes, so ist es ja ganz selbstverständlich, dass dem, welcher die Ehre hat in diesem Reiche der Herr zu sein, auch ganz allein das Recht zusteht, ihr die Grenzen ihres Berufes vorzuschreiben. Es ist gleichbedeutend mit Revolution, wenn Unterthanen sich gegen die Gesetze ihres Landes auflehnen, und noch mehr ist dies der Fall, wenn sie etwa gar aus ihrer Auflehnung einen Beruf machen. Der letzte Fall aber läge vor, wenn die Diakonissin sich berechtigt oder verpflichtet glaubte, aus den Schranken ihrer Weiblichkeit herauszutreten, darum weil sie Diakonissin ist. Der Schöpfer hat eben von Anfang an das Weib dem Manne als Gehilfin zur Seite gestellt.[...] Der Mann soll herrschen, das Weib dienen; der Mann hat seine Kraft im Denken und Wollen, das Weib im Gefühle [...].“*

⁴³ Vgl. dazu vor allem Hübinger, *Kulturprotestantismus* (wie Anm. 18) sowie Gangolf Hübinger, *Kulturprotestantismus, Bürgerkirche und liberaler Revisionismus im wilhelminischen Deutschland*, in: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, 272–299. Zum liberalen Kulturprotestantismus und der innerprotestantischen Polarisierung im Kaiserreich

chael Kuhlemann und Dietmar von Reeken eine im Ganzen erfolgreiche Bildung eines protestantischen Milieus und hielten Hübinger aus regionalgeschichtlicher Sicht entgegen, dass dessen Vogelperspektive auf die reichsweiten Diskurse protestantischer Intellektueller nur für eine relativ kleine Elite repräsentativ sei.⁴⁴ In klarer Abgrenzung zum älteren und immer noch einflussreichen Säkularisierungstheorem wurde eine „Erfolgsgeschichte“ des so genannten „Verbandsprotestantismus“ geschrieben,⁴⁵ die nunmehr umgekehrt dazu tendierte, die innerprotestantischen Differenzen zum Beispiel in sozialpolitischen Fragen zu unterschätzen. Immerhin gab es im deutschen Protestantismus nicht nur die Auseinandersetzungen auf der nationalen Ebene des sozialpolitischen Diskurses, beispielsweise im Evangelisch-Sozialen Kongress oder auch im Zentralaussschuss für die Innere Mission.⁴⁶ Auch in den Regionen und zwischen den Gemeinden vor Ort gab es nicht zu unterschätzende Spannungen, weil die Innere Mission in den achtziger und neunziger Jahren einen so hohen Professionalisierungs- und Institutionalisierungsgrad erreicht hatte, dass sich theologisch liberal gesinnte Pfarrer in Fragen der praktischen Sozialarbeit in die Defensive gedrängt sahen.

vgl. außerdem Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996, insbesondere 219ff. Die These von der Segmentierung und Fragmentierung des protestantischen Bürgertums nach 1850 vertritt am Beispiel der evangelischen Pfarrer in Preußen auch Oliver Janz, Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914, Berlin 1994. Zu Begriff und Programm des konservativen Luthertums vgl. vor allem Friedrich Wilhelm Graf, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prosepekt, in: ZThK 85 (1988), 31–76.

⁴⁴ Zu dieser Forschungskontroverse vgl. von Reeken, Kirchen (wie Anm. 19), z. B. 219f. Zur Geschichte des sogenannten „Verbandsprotestantismus“ siehe auch Jochen-Christoph Kaiser, Die Formierung des protestantischen Milieus. Konfessionelle Vergesellschaftung im 19. Jahrhundert, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.), Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen, Gütersloh 1996, 257–289. Außerdem zwei Rezensionen, zum einen von Frank-Michael Kuhlemann, Das protestantische Milieu auf dem Prüfstand. Konfessionelle Vergesellschaftung und Mentalität im Umbruch zur Moderne, in: ZNThG 3 (1996), 303–312; Zum anderen Jochen-Christoph Kaiser, Protestantismus und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Zwei neue Studien und ihre Thesen, in: Archiv für Sozialgeschichte 33 (1996), 459–470. In seiner Bielefelder Habilitationsschrift wendet sich Frank-Michael Kuhlemann dementsprechend massiv gegen die Entbürgerlichungs- bzw. Klerikalisierungsthese von Janz, Bürger (wie Anm. 43) und spricht im Gegenteil von einer erfolgreichen „Verbürgerlichung“ der protestantischen Pfarrer im Kaiserreich. Vgl. dazu Frank-Michael Kuhlemann, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914, Göttingen 2002. Zur Kritik an Janz vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf, Amen zum Sonderweg. Oliver Janz verfolgt die Entbürgerlichung der preußischen Pfarrer, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 68 vom 21.3.1995, 15.

⁴⁵ So vor allem von Reeken, Kirchen (wie Anm. 19), 9ff. u. 70ff. Auch Kaiser, Formierung (wie Anm. 44).

⁴⁶ Zum sogenannten „Sozialprotestantismus“ findet sich eine Fülle von Monographien und Sammelbänden, die einer gewissen Redundanz leider nicht entsagen. Vgl. E. I. Kouri, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum, Berlin, New York 1984; Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hgg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890–1938, Stuttgart 1996; Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hgg.), Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik, Stuttgart 1997; Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), Soziale Arbeit in historischer Perspektive. Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1998.

Gerade in Hamburg, wo zum einen das „Rauhe Haus“ als Knotenpunkt im Netzwerk der Inneren Mission fungierte und zum mythischen Erinnerungsort an den 1881 verstorbenen Wichern stilisiert wurde, wo zum anderen Jasper von Oertzen als Leiter der Stadtmission von 1875 bis 1884 den Boden für die neupietistische Gemeinschaftsbewegung vorbereitete,⁴⁷ gerade in Hamburg gab es eine hohe Präsenz der Stadtmission in zahlreichen Aufgabenfeldern. Dementsprechend beklagte sich der Eppendorfer Pastor Johannes Hanne schon Anfang der achtziger Jahre als Mitglied des erzliberalen Protestantenvereins, dass die „fortwährende Maulwurfsarbeit“ der „Inneren Mission“ in den Gemeinden zu einem gesellschaftlichen Anerkennungsdefizit liberaler Praxis führen müsse.⁴⁸

Anfang der neunziger Jahre blies dann der Dresdener Pfarrer Emil Sulze als damals einflussreichster Vordenker einer liberal-kommunitären Gemeindereform zur Offensive und beschuldigte die lokalen Vereine für Innere Mission und deren Stadtmissionare, in den Gemeinden faktisch Sekten zu bilden.⁴⁹ Kaum weniger kritisch ging Sulze mit der privaten Vereinswohltätigkeit der Großstädte ins Gericht. Seine Hauptkritikpunkte waren die Spezialisierung auf einzelne Aufgabenfelder, ihre „Zersplitterung“ in kleine, aber auf Eigenständigkeit bedachte, Organisationen, deren zunehmende Konkurrenz um bürgerliche Spendengelder und die ungenügende Koordination ihrer Unterstützungsleistungen, die er (wie schon so viele Kritiker der privaten Wohltätigkeit vor und nach ihm) als Ursachen für die Gefahr der Demoralisierung des Arbeits- und Selbsthilfewillens der Unterstützungsempfänger ausmachte.⁵⁰ Darüber hinaus warnte er die Vereinswohltätigkeit aber auch vor einer unbewussten Subventionierung unzureichender Arbeitslöhne und kritisierte die Verzögerung sozialer Reformen durch solche Mischfinanzierungen der unteren Arbeiterschichten.⁵¹ Stattdessen suchte er nach Synergieeffekten, forderte die Zentralisierung der wohltätigen Ressourcen durch die Kirchengemeinden und ein radikales Zurück zur Gabentauschlogik des *persönlichen* Gebens und Nehmens zwischen den Gemeindemitgliedern. Im Gegensatz zur Vereinswohltätigkeit könne nur die Kirchengemeinde als quasi-familiäre Instanz den Raum bieten, ihre unterstützungsbedürftigen Mitglieder religiös und sozial auf der Basis persönlichen Kennens und Anerkennens zu integrieren:

⁴⁷ Zu Jasper von Oertzen (1833–1893) vgl. Jörg Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Göttingen 1986, 48–55 u. 226–229. Vgl. außerdem Lehmann, *Neupietismus* (wie Anm. 22), 90–96.

⁴⁸ Vgl. *Verhandlungen des 12. deutschen Protestantentages zu Gotha vom 18.–20. Mai 1880*, Berlin 1880, 118. Johannes Hanne (1842–1923) war Pastor zu St. Johannis in Eppendorf.

⁴⁹ Vgl. dazu vor allem Emil Sulze, *Die evangelische Gemeinde*, Gotha 1891, 160ff, hier 164–166. Zur Bedeutung Emil Sulzes vgl. die beste Darstellung bei Hübinger, *Kulturprotestantismus* (wie Anm. 18), 219ff. Dass Sulze nicht der Einzige und auch nicht der Erste war, der eine liberale Gemeindereform forderte, zeigen von Reeken, *Kirchen* (wie Anm. 19), 46–49, sowie Friedrich Wilhelm Graf, *Volkskirche als Gemeindegemeinde. Die kommunitäre Gemeindegemeinde* Eduard Simons, in: Ders., Hans Martin Müller (Hg.), *Der deutsche Protestantismus um 1900*, Gütersloh 1996, 150–170.

⁵⁰ Vgl. Sulze, *Gemeinde* (wie Anm. 49), 169ff. u. 174f.

⁵¹ Sulze, *Gemeinde* (wie Anm. 49), 172f.

„Die Kirchengemeinden üben ihre Liebestätigkeit an ihren Mitgliedern, also an Vereinsgenossen; die freien Vereine üben sie an Fremden. Das ist aber doch nicht gleichgültig. Wenn eine Familie eins ihrer Glieder, mit dem sie ein Leben lebt, hilfreich unterstützt, so ist das etwas ganz anderes, als wenn Fremde von Fremden unterstützt werden.“⁵²

Mit diesem Postulat gemeindlicher Nähe und persönlicher Vertrautheit zielte Sulze nicht zuletzt auf die ideologische Achillesferse der Institutionalisierungs- und Professionalisierungsstrategie der Inneren Mission. Beruhte deren christlich-paternalistisches Selbstverständnis doch ebenfalls darauf, den direkten kontinuierlichen zwischenmenschlichen Kontakt als *die* Kernvoraussetzung für soziale Integration in der Klassengesellschaft zu proklamieren. In der öffentlichen Selbstdarstellung wurde die persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch dementsprechend immer wieder als das Herzstück einer erfolgreichen Missionsarbeit propagiert. Umso problematischer war es, dass die Glaubwürdigkeit dieser Sinnstiftung gerade unter den Professionalisierungs- und Institutionalisierungserfolgen der Inneren Mission litt.⁵³ Denn die Kehrseite dieser beiden Strategien in einer wachsenden Großstadt wie Hamburg war, dass die bürgerliche Besuchswohltätigkeit und die allgemeine Mitwirkung von Laien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück ging und an religiöser Bedeutung für das Bürgertum verlor.⁵⁴ Immer mehr Bürgerfrauen und -männer scheuten die persönliche Konfrontation mit der Lebensrealität der großstädtischen Unterschichten, zogen die respektable Besuchsatmosphäre einer Wohnstiftung oder eines Krankenhauses vor oder engagierten sich überhaupt „nur“ noch finanziell und in Aufsichtsgremien. Der persönliche Alltagskontakt hingegen wurde immer öfter an die ausgebildeten und hauptamtlich eingestellten Stadtmissionare und Diakonissen delegiert, die selbst zunehmend aus kleinbürgerlichen oder bäuerlichen Verhältnissen stammten. Auch die Angebote der Stadtmissionen, Unterstützungsgesuche im Auftrag privater Wohltäter auf „Bettelbetrug“ zu prüfen, folgten dieser Logik der Delegation und versprachen dem wohlhabenden Bürgertum doppelten Nutzen: Zum einen Schutz vor persönlichen Kontakten mit armen Bittstellern und zum anderen Schutz vor Vorwürfen, die Armen durch wahlloses und undifferenziertes Verteilen von Geldalmosen zu demoralisieren.⁵⁵ Dieses Phänomen der Delegation persönlicher Kontakte könnte als *sekundärer Paternalismus* oder besser noch als *delegierter Gabentausch* bezeichnet werden⁵⁶ und muss als konservative Anpassungsleistung an

⁵² Sulze, Gemeinde (wie Anm. 49), 179.

⁵³ Zum Folgenden vgl. die anregende Darstellung bei Friedemann Green, Kirche in der werdenden Großstadt. Landeskirche und Stadtmission in Hamburg zwischen 1848 und 1914, Herzberg 1994, 148–151.

⁵⁴ Der Funktionswandel des *Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege* von einem christlichen Besuchsverein zu einem weiblichen Honoratiorenverein, der hauptsächlich Wohnstiftungen baute und unterhielt, ist ein gutes Beispiel für diese Entwicklung. Vgl. dazu Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 485–488.

⁵⁵ Vgl. Hitzer, Netz der Liebe (wie Anm. 41), 250f.

⁵⁶ Der Begriff des ‚sekundären Paternalismus‘ erinnert vielleicht allzu sehr an den des ‚sekundären Patriarchalismus‘, also an im einzelnen zu differenzierende Formen der freiwilligen betrieblichen Sozialpolitik von Unternehmern im Kaiserreich. Vgl. dazu Gerhard A. Ritter/Klaus Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914, Bonn 1992, 410–422; Barbara Wolbring, Krupp und die Öffentlichkeit im 19. Jahrhundert, München 2000, 180–184.

die Bedingungen einer sozial und politisch segregierten Großstadtgesellschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert interpretiert werden. Denn der delegierte Gabentausch erfüllte eine Doppelfunktion, indem er die finanzielle und personelle Handlungsfähigkeit der Großstadtmissionen sicherte und zugleich die soziale Distanz zwischen ihren bürgerlichen Gönnern und den Unterstützten bekräftigte.

Im Gegensatz dazu warben die theologisch liberalen Kritiker der Inneren Mission in Hamburg für neue Formen der persönlichen Nähe zwischen Bildungsbürgertum, Arbeiterelite und neuem Mittelstand. Nicht nur Geld zu schenken, sondern sich selbst als gebildete Persönlichkeit einzubringen, nicht nur Dankbarkeit zu erwarten, sondern um Vertrauen und Freundschaft zu werben, nicht nur Bitten zu gewähren, sondern rechtliche Ansprüche wahrzunehmen – solche Appelle waren typisch für diesen bildungsbürgerlichen Neopaternalismus theologisch liberal gesinnter Kreise in Hamburg. Auch sie gehorchten ursprünglicher Gabentauschlogik und stellten die persönlichen Beziehungen gegenseitigen Kennens und Anerkennens in den Mittelpunkt von Krisendiagnose und Reformansatz. Denn die empfundene Anonymität der Großstadtgesellschaft galt ihnen als eine der Hauptursachen für die Härte der Klassengegensätze und den beängstigenden Erfolg der Sozialdemokratie. Dementsprechend sollten soziale Segregation und zwischenmenschliche Entfremdung durch bildungsbürgerliche Präsenz in den Arbeiterstadtteilen überwunden werden.

In den Jahren zwischen der Jahrhundertwende und dem Kriegsbeginn wurde dieses neopaternalistische Reformprogramm in Hamburg vor allem von Clemens Schultz und Walter Classen repräsentiert.⁵⁷ Schultz engagierte sich seit 1896 als Pfarrer in St. Pauli vor allem für eine alternative Jugendarbeit der Kirche und propagierte „eine innere Mission auf liberaler Grundlage“ in offener Konkurrenz zur Stadtmission.⁵⁸ Seine Kritik zielte vor allem darauf, dass die Innere Mission nur noch einen „kleinen Kreis ernster, frommer Christen“, also den kirchlich-protestantischen Milieukern, anspreche, jedoch wenig Anerkennung an den kirchenfernen Milieurändern oder gar im „entfremdeten“ sozialdemokratischen Arbeitermilieu finde.⁵⁹ Um das verlorene Vertrauen der Arbeiterjugend zurückzugewinnen, müsse vielmehr jeder kirchliche Anschein in der Jugendarbeit vermieden werden. Nicht die Anerkennung des kirchlichen Amtsscharismas, sondern das wechselseitige Vertrauen in einer persönlichen Freundschaft sei das notwendige soziale Kapital, um das sich

⁵⁷ Zum Folgenden vgl. Jennifer L. Jenkins, *Provincial Modernity. Local Culture and Liberal Politics in Fin-de-Siècle Hamburg*, Ithaca–London 2003; Rainer Hering, *Walter Friedrich Classen 1874 bis 1954. Ein Lebensbild*, in: Ders. (Hg.), *Walter Classen. Ein Hamburger Pädagoge zwischen Tradition und Moderne. Lebenserinnerung – Sechszehn Jahre im Arbeiterquartier*, Herzberg 2001, 9–25; Andrew Lees, *Cities, Sin, and Social Reform in Imperial Germany*, Ann Arbor 2002, 255–286; Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 341–345.

⁵⁸ Vgl. Clemens Schultz, *Wie stellen wir uns zur inneren Mission*, in: Ders., *Gesammelte Schriften eines Jugendpflegers*, hg. v. Walther Classen, Berlin 1918, 124–131. Clemens Schultz (1862–1914), Theologiestudium in Jena und Berlin, wurde in seiner Ausbildungszeit vor allem durch den Hamburger Pastor Nicolai von Ruckteschell beeinflusst. 1896 erhielt er eine eigene Pfarre in St. Pauli, wo er sich mit der Gründung der „Vereinigung St. Paulianer Lehrlinge“ vor allem für männliche Jugendliche und junge erwachsene Männer engagierte. Vgl. BBKL 15 (1999), 1129–1133.

⁵⁹ Schultz, *Wie stellen wir uns zur inneren Mission* (wie Anm. 58), 129.

jeder Pastor in seinem Verhältnis zur Großstadtjugend bemühen müsse.⁶⁰ Dementsprechend betonte Schultz die Logik eines symbolischen Gabentausches:

„Unserer Jugend müssen Persönlichkeiten, Freunde gegeben werden, denen sie vertrauen, die sie lieb haben kann. [...] unsere Jugend braucht nur wahre Freundschaft; nach einem Freunde, der mit ihr fühlt und sie versteht, lechzt sie geradezu, und wie namenlos dankbar ist sie, wenn sie ihn gefunden hat.“⁶¹

Das bildungsbürgerliche Ideal der allgemein gebildeten „Persönlichkeit“ mit einer dementsprechend charismatischen Legitimität als Volkserzieher verband sich hier mit einem neopaternalistischen Credo, dass soziale Integration in der großstädtischen Klassengesellschaft in erster Linie durch emotionale Zuwendung und individuelle Wertschätzung zu leisten sei, *ohne* Verteilungskonflikte grundsätzlich anerkennen zu müssen und eine politisch gleichberechtigte Konkurrenz zwischen den Parteien zu ermöglichen.

Auch Walter Classen⁶² beschwor persönliche Vertrauensverhältnisse und kollektive Gemeinschaftserlebnisse zwischen Bürgern, Arbeitern, Angestellten und Handwerkern als Nuklei einer zukünftigen Volksgemeinschaft. Stark beeinflusst durch Schultz und durch die Ideen des englischen Sozialreformers Arnold Toynbee respektive des Londoner *settlements-movement* engagierte er sich in der 1901 gegründeten „Gesellschaft Volksheim“,⁶³ die durch Jugendarbeit, Geselligkeit und Volksbildung sowie durch kostenlose Rechtsauskunftsstellen in den Arbeiterwohnvierteln gemeinsame Orte des persönlichen Kennenlernens etablieren wollte. Kernstück des Volksheimkonzeptes war die Forderung nach persönlicher Präsenz des Bürgertums im Lebensalltag der ärmeren Bevölkerung, idealer Weise verwirklicht durch nachbarschaftliches „Draußenwohnen“ auf Zeit und verklärt als große individuelle Selbsterfahrungschance für unverheiratete Bürgersöhne.⁶⁴ 1906 wurde Classen fest angestellter Leiter des „Volksheims“ in Hammerbrook, nachdem sich der studierte Theologe in Hamburg mehrmals erfolglos um eine Pfarrstelle beworben hatte und in den einflussreichen orthodoxen Kreisen der Hamburger Landeskirche zum Paria geworden war. Dementsprechend scharf fiel seine Kritik an der Inneren Mission aus,

⁶⁰ Vgl. Clemens Schultz, Warum aus den Lehrlingsvereinen das kirchliche Element ausgeschlossen wird, in: Ders., Schriften (wie Anm. 57), 104f.

⁶¹ Clemens Schultz, Die Vereinigung St. Paulianer Lehrlinge in Hamburg-St.Pauli, in: Ders., Schriften (wie Anm. 58), 86f.

⁶² Zu Walter Classen (1874–1954) vgl. den ausführlichen biografischen Artikel von Rainer Hering, in: BBKL 16 (1999), 276–320.

⁶³ Vgl. dazu Jenkins, *Modernity* (wie Anm. 56), 231ff. Zur Entwicklung in England vgl. Gareth Stedman Jones, *Outcast London. A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*, London 1971; Meacham Standish, *Toynbee Hall and Social Reform 1880–1914. The Search for Community*, New Haven–London 1987. Arbeiterhäuser und Volksheime im Kontext der bürgerlichen Sozialreform finden sich unabhängig davon auch in anderen deutschen Städten. Vgl. dazu Jürgen Reulecke, Bürgerliche Bestrebungen zur „Beheimatung der untern Klassen“ in der Industriegesellschaft. (Gesellenheim, Arbeiterheim, Volksheim), in: Dietmar Petzina/Jürgen Reulecke (Hgg.), *Bevölkerung, Wirtschaft, Gesellschaft seit der Industrialisierung. Festschrift für Wolfgang Köllmann zum 65. Geburtstag*, Dortmund 1990, 343–357.

⁶⁴ Tatsächlich lagen die Arbeitsschwerpunkte des Volksheims bei der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung, zumal es kaum Interessenten für dieses zeitweise Wohnen im Arbeiterstadtteil gab.

der er religiöse Ausgrenzung und Entfremdung vom Volk vorwarf. Den frühen Wichern der dreißiger und vierziger Jahre reklamierte Classen dagegen ausdrücklich als Vorbild der eigenen Jugend- und Volksbildungsarbeit.⁶⁵ Dass er sein „Volksheim“ dadurch bewusst in die Kontinuität der Gründungs- und Konsolidierungsphase des „Rauhen Hauses“ zwischen 1833 und 1848 stellte, also *vor* der nationalen Gründung der Inneren Mission durch die Konservativen anzuknüpfen suchte, macht deutlich, wie wichtig diese traditionale Codierung des eigenen Selbstverständnisses in Hamburg auch für die theologisch liberale Großstadtmission war.

Lässt man die bisher angeführten Beispiele Revue passieren, wird deutlich, dass eine Fülle religiöser und sozialpolitischer Differenzen im Protestantismus virulent waren. Insofern gab es weder den innerbürgerlichen noch einen innerkirchlichen Konsens zur Deutung des eigenen sozialen und missionarischen Engagements, sondern konfligierende Selbstentwürfe entlang der Differenzen zwischen liberal und konservativ, männlich und weiblich sowie professionell, ehrenamtlich oder privat. Wie auch immer diese Identität stiftenden Selbstentwürfe letztlich konstruiert und codiert waren, auf jeden Fall bedurften sie auf Dauer der intersubjektiven Anerkennung, zum einen durch die Zielgruppen der Unterstützungsempfänger und des spendenwilligen Publikums, zum anderen durch die mediale Öffentlichkeit in der Stadt.

V. Grenzen der Intersubjektivität: Großstadtmission in der Sandwichposition zwischen Unterstützungsempfängern und wohlütigem Publikum

Relativ wenig weiß die historische Armutsforschung immer noch über die Reaktionen der Hilfsbedürftigen auf materielle Unterstützungen und missionarische Bekehrungsversuche, über ihren Eigensinn und ihre Wahrnehmung der wohlütigen Gabentauschsituation. Solche Fragen führen immer noch nach *terra incognita*, der Welt des ewig dünnen Eises. Denn die Armut überlieferte lange Zeit nur wenige schriftliche Selbstzeugnisse, die einen relativ unverstellten Blick auf die Gedanken und Gefühle von Unterstützungsempfängern erlaubten.⁶⁶ Was wir darüber erfahren, sehen wir meistens durch die – manchmal allzu schwarze und manchmal allzu rosafarbene – Brille bürgerlicher Darstellungen. Um nur ein Beispiel zu nennen: In den von Amalie Sieveking verfassten Jahresberichten des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“ war es ein beliebtes Stilmittel der Autorin, ihre Vor-

⁶⁵ Vgl. dazu Walther Classen, Großstadtheimat. Beobachtungen zur Naturgeschichte des Großstadtvolks, Hamburg ²1915, 153–164.

⁶⁶ Vgl. dazu Uta Lindgren, Europas Armut. Probleme, Methoden, Ergebnisse einer Untersuchungsserie, in: Saeculum 28 (1977), 405; Wolfram Fischer, Armut in der Geschichte, Göttingen 1982, 7ff. Zur Quellenproblematik und Auswertung von Bittbriefen vgl. Pielhoff, Paternalismus (wie Anm. 17), 401–409. Außerdem Thomas Sokoll, Old Age in Poverty. The Record of Essex Pauper Letters, 1780–1834, in: Tim Hitchcock/Peter King/ Pamela Sharpe (Hgg.), Chronicling Poverty. The Voices and Strategies of the English Poor, 1640–1840, London–New York 1997, 133f. u. 148f. mit Anm. 7.

stellungen von „würdiger“ und „unwürdiger“ Armut drastisch gegenüberzustellen.⁶⁷ So wurden unverschämte, selbstgerechte, materialistische und – vor allem – undankbare Arme als abschreckendes Beispiel imaginiert, um die Notwendigkeit disziplinierender Kontrolle zu rechtfertigen. Dankbare, demütig sich selbst verleugnende Arme mit kindlich frommem Sinn wurden dagegen umgekehrt als religiöse Vorbilder idealisiert, um einem kirchenfernen Bürgertum den sittenreformerischen Spiegel vorzuhalten. Insofern sagen solche Quellen viel über bürgerliche Wertevorstellungen und neopietistische Gesellschaftskritik, jedoch wenig über die Unterstützungsempfänger aus.

Da Armut im 19. Jahrhundert vom Bürgertum mehrheitlich als Phänomen individueller Schuld diskutiert wurde, zählten die Prinzipien einer moralisch kalkulierten Unterstützung umso mehr. Bei jedem Gesuch musste die materielle Bedürftigkeit ebenso geprüft werden wie die moralische „Würdigkeit“. Je schwieriger die Anamnese der Verarmung und die Beurteilung der Glaubwürdigkeit verlief, desto fragwürdiger erschienen Bittgesuche, Dankbarkeitsbezeugungen und Bekehrungsbekennnisse. In diesem Klima des Misstrauens gerieten vor allem nicht-bürgerliche Bittsteller fast zwangsläufig in den Verdacht des Betrugs und der Heuchelei, was die Kontaktaufnahme und den Aufbau paternalistischer Vertrauensverhältnisse empfindlich störte.⁶⁸ Dazu kam das spezifisch missionarische Dilemma, dass Bekenntnisse zur Kirche und zur religiösen Bekehrung letztlich nur dann authentisch und wertvoll erschienen, wenn sie freiwillig und ohne Zwang erfolgten. Daraus resultierte eine paradoxe Spannung zwischen wohlthätiger Verteilungsmacht und missionarischer Ohnmacht, die für religiös motivierte Besuchsdamen oder Stadtmissionare insofern frustrierend war, weil sie von den allermeisten Unterstützungsempfängern eher als Überbringer materieller Hilfen, seltener aber als Botschafter geistlicher Bekehrung akzeptiert wurden. Schon deshalb mussten viele Stadtmissionare zu ihrer Enttäuschung feststellen, dass die Mehrzahl ihrer potentiellen Adressaten ihren materiell meist unattraktiven Hilfs- und Freizeitangeboten misstrauten oder diese ignorierten, solange sie nicht in wirklicher Not waren. Gleichwohl dürfte es vereinzelt auch enge und langfristige Betreuungsverhältnisse gegeben haben, die dazu führen konnten, dass die Stadtmissionare über die Grenzen bürgerlicher Moralvorstellungen hinaus Entgegenkommen zeigten. Für diese Vermutung spricht vor allem die Tatsache, dass die Stadtmissionare ihrerseits kontrolliert wurden, z. B. durch Inspektoren und durch die Vorschrift, Dienstagebücher schreiben und vorlegen zu müssen. So gesehen erfuhren Stadtmissionare doppeltes Misstrauen, sowohl „von unten“ durch ihre Unterstützungsklientel als auch „von oben“ durch ihre Stadtmissionsleitung.⁶⁹

Gleichsam spiegelverkehrt gab es das Problem unterschiedlicher Erwartungshaltungen auch im Gabentausch zwischen der organisierten Missionsarbeit und ihren bürgerlichen Mäzenen. Das wohlthätige Publikum identifizierte und schätzte die

⁶⁷ Vgl. dazu Pielhoff, *Paternalismus* (wie Anm. 17), 162–167 u. 277–289. Ein weiteres Beispiel dafür wäre das sozialreformerische Genre der abschreckenden Darstellung des Großstadtlum als *locus horribilis* bzw. vice versa die Beschreibung z. B. von Rettungshäusern als *locus amoenus*.

⁶⁸ Vgl. Hitzer, *Netz der Liebe* (wie Anm. 41), 91, 106, 250 u. 253.

⁶⁹ Hitzer, *Netz der Liebe* (wie Anm. 41), 258f.

Arbeit der Inneren Mission in erster Linie als disziplinierende Sozialarbeit vor Ort, ohne deren universelle Selbstbestimmung als Reich-Gottes-Arbeit wahrzunehmen und als Spendenmotiv voranzustellen. Dass diese universalistische Codierung religiöser Missionsarbeit⁷⁰ ungerne entschlüsselt wurde, hatte zwei Hauptgründe: Zum einen gab es den Widerspruch zum ausgeprägten Lokalpatriotismus des städtischen Bürgertums,⁷¹ zum anderen beinhaltete der absolute Wahrheitsanspruch der Inneren Mission auch massive Kritik an alternativen bürgerlichen Werteorientierungen, zum Beispiel am säkularen Glauben an Wissenschaft und Kunst oder an einem kirchenfernen und konsumorientierten Lebensstil.⁷² Angesichts solcher Differenzen kann man resümieren, dass die Intersubjektivität der Gabentauschbeziehungen nach oben wie nach unten beeinträchtigt war. Entsprechend schwierig war es für die protestantischen Reformavantgarden konservativer oder liberaler Couleur, das eigene religiös-missionarische Selbstverständnis in der Sandwichposition zwischen Unterstützungsempfängern und wohlütigem Publikum erfolgreich zu vermitteln und zu behaupten.

VI. Kulturelle Reproduktion – Gemeinssinn als Säule hamburgischer Erinnerungskultur

In der Öffentlichkeit wurden solche Identitätsprobleme nur selten reflektiert, weil die öffentliche Selbstdarstellung immer auch eine finanziell überlebensnotwendige Frage der Werbung und Bindung wohlthätiger Spender und Spenderinnen war. Gerade weil die Großstadtwohlthätigkeit im Laufe des 19. Jahrhunderts zusehends zu einem Phänomen innerstädtischer und innerbürgerlicher Differenzierung wurde, blieb öffentliche Kritik die Ausnahme von der Regel, soziales und kulturelles Privatengagement als besten Beweis lokalpatriotischen Gemeinssinns zu loben. Wohlthätigkeit und Mäzenatentum waren wertvolle Bestandteile städtischer Erinnerungskultur, die den solidarischen Zusammenhalt als bürgerliche Gemeinschaft ebenso beschwor wie den Kanon christlicher und allgemein bürgerlicher Werte. Auch in der hamburgischen Erinnerungskultur blieb daher wenig Platz für eine symbolische Darstellung sozialer,

⁷⁰ Zum Begriff der universalistischen Codierung vgl. Giesen, Identität (wie Anm. 30), 54–57.

⁷¹ Ein gutes Beispiel dafür ist die anfängliche Zurückhaltung des Hamburger Großbürgertums bei der privaten Finanzierung der „Brüderanstalt des Rauhen Hauses“ Mitte der 1840er Jahre. Nicht die Professionalisierung der männlichen Diakonie an sich wurde kritisiert, wohl aber die Tatsache, dass Wichern dabei nicht nur an die lokale Versorgung Hamburgs, sondern an die nationale Ausweitung seiner Mission dachte und über den lokalen Bedarf hinaus ausbilden wollte. Vgl. dazu Wicherns Kritik am Verwaltungsrat des „Rauhen Hauses“, abgedruckt in Johann Hinrich Wichern, Promemoria über die Reorganisation des Verwaltungsrates des Rauhen Hauses, in: Ders., Werke Bd. 4 Teil 1 (wie Anm. 37), 307 f. *„Wir können nicht verhehlen, dass dem Verwaltungsrat bei seiner Administration das Bild einer nur lokalen Behörde, einer nur städtischen Administration vorgeschwebt hat. [...] Es liegt aber im Prinzip unserer Anstalt ein um sich greifendes Element, das seiner Natur nach die lokalen Grenzen überschreitet, und zwar, sofern die Anstalt nicht aus einem berechnenden, politischen, staatswirtschaftlichen Gesichtspunkt entstanden ist, sondern der Quelle umfassender christlicher Liebe entsprungen ist [...]“*

⁷² Zur Konkurrenz zwischen Erlösungsreligion, Kunst und Wissenschaft vgl. Weber, Zwischenbetrachtung (wie Anm. 2), 499–502 u. 512–519; Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 68, 136 u. 140–142; Tenbruck, Wahrheit (wie Anm. 30).

politischer und religiöser Differenzenerfahrungen. (Nicht nur aus Platzgründen müssen sich Amalie Sieveking und Charlotte Paulsen eine Säule in der Rathausdiele teilen – sozusagen entzweit vereint als unversöhnte Säulenheilige auseinander strebender Bewegungen).⁷³ In einer Zeit, in der die sozialen und kulturellen Gemeinsamkeiten des hamburgischen Bürgertums zunehmend angezweifelt wurden, erschien es umso wichtiger, historische Vorbilder zu identifizieren und die politische Elite symbolisch in der Kontinuität zu dieser Geschichte darzustellen. Diese traditionale Codierung sollte Herrschaft legitimieren und Gemeinschaft stiften, weil beides zunehmend fragwürdig schien.

- Gerade in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende, in einer Zeit,
- in der die Logik und der paternalistische Wert wohltätiger Gabentauschbeziehungen in Frage gestellt schienen durch die beschleunigten Prozesse räumlicher und sozialer Segregation
- in der die sozialdemokratische Gegenöffentlichkeit an Einfluss gewann und sich besser organisierte Formen der solidarischen Arbeiterselbsthilfe durchsetzten,
- in der das alte Problem der Entkirchlichung eine neue Qualität erhielt durch die quantitativen wie kulturellen Herausforderungen von Stadtwachstum und Urbanisierung,
- in der die protestantischen Kirchen zusätzlich provoziert wurden durch außerkirchliche Phänomene „vagierender Religiosität“, zum Beispiel durch alternative Formen der religiösen Sinnsuche in den bürgerlichen Lebensreformbewegungen,⁷⁴

galt religiös motivierte Privatwohltätigkeit in der bürgerlichen Selbstverständigung als Hoffnungszeichen bürgerlicher Selbstbehauptung und als dementsprechend wertvolle Chance zur kulturellen Reproduktion bürgerlich-protestantischer Identität.

Wenn aber die hier favorisierte Prämisse der Anerkennungstheorie stimmt, dass sich die kulturelle Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung vollzieht – weil, so Axel Honneth in Anknüpfung an Hegel und Mead, „die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen“⁷⁵ –, dann war diese Reproduktion in der wilhelminischen Gesellschaft empfindlich gestört. Zu offensichtlich waren die innerprotestantischen Anerkennungskonflikte zwischen Liberalen und Konservativen trotz der Gemeinsamkeit stiftenden Abgrenzung gegen das sozialdemokratische und das katholische Milieu. Insoweit muss der Modernisierungserfolg der Inneren Mission im frühen 20. Jahrhundert relativiert werden.

⁷³ Vgl. dazu Gerhard Ahrens, Die ‚Säulenheiligen‘ auf der Rathausdiele. Ein hamburgisches Walhalla, in: Joist Grolle (Hg.), Das Rathaus der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1997, 45–51; Inge Grolle, „Auch Frauen sind zulässig“. Die Frauensäule in der Hamburger Rathausdiele, in: Rita Bake/Birgit Kiupel (Hgg.), Auf den zweiten Blick. Streifzüge durch das Hamburger Rathaus, Hamburg 1997, 64–117; Hermann Hipp, Das Rathaus der Freien und Hansestadt Hamburg, in: Ekkehard Mai/Jürgen Paul/Stephan Waetzoldt (Hgg.), Das Rathaus im Kaiserreich. Kunstpolitische Aspekte einer Bauaufgabe des 19. Jahrhunderts, Berlin 1982, 179–230.

⁷⁴ Zum Begriff der „vagierenden Religiosität“ vgl. Nipperdey, Religion (wie Anm. 70), 124ff. Zur religiösen Sinnsuche im Kontext bürgerlicher Reformbewegungen vgl. Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hgg.), Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933, Wuppertal 1998, 495ff.

⁷⁵ Honneth, Kampf (wie Anm. 15), 148.

Abstract

In the 19th century, 'person-to-person assistance' was a wholly popular postulate of the religious ethic of brotherhood as well as of paternalistic social utopias, which invoked this reciprocal give-and-take as an effective antidote to social and class formation. At the same time, the call for trust and interpersonal support (on the basis of mutual acquaintance and recognition) formed the backdrop for the chorus of criticism within the middle classes. Cities, specifically, experienced a crisis in socially asymmetrical give-and-take. Thus, one significant corollary of the pressure to modernize was that indirect gift-exchange (as opposed to personal face-to-face interaction) became increasingly important and mediation between givers and takers gained in significance. Within this context this article examines the history of private charity and "Innere Mission" in Hamburg in the years 1815 1848 and 1890 1914 as a story of internecine Protestant conflicts.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft

Simon Groth
Max-Planck-Institut für Europäische
Rechtsgeschichte
Hausener Weg 120
D-60489 Frankfurt am Main

Florian Heinritzi
Ludwig-Maximilians-Universität
München
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Kirchengeschichte
des Mittelalters und der Neuzeit
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München

Dr. Ingo Klitzsch
Augustana Hochschule
Lehrstuhl für Kirchen- und
Dogmengeschichte
Waldstr. 11
D-91564 Neuendettelsau

Dr. Hanns Peter Neuheuser
Eichendorffstr. 1
D-50823 Köln

Dr. Stephen Pielhoff
Heinrich-Janssen-Straße 16
D-42289 Wuppertal

PD Dr. Jens Röhrkasten
University of Birmingham
Department of History
Edgbaston
Birmingham
B15 2TT
United Kingdom