

# DER PROTESTANTISMUS UND DIE ANFÄNGE DER SOZIALPOLITIK IN DEUTSCHLAND

*Hans-Richard Reuter*

Das Thema verweist ins 19. Jahrhundert, in dem die Transformation von der Agrar- zur Industriegesellschaft zur ›sozialen Frage‹ führte. Hatte vor der Jahrhundertmitte die Massenverelendung in Folge des Bevölkerungswachstums und der Aufhebung der Leibeigenschaft dominiert, so entwickelte sich aus diesem Pauperismus der vermögenslosen Armen nach 1850 mit wachsender Industrialisierung das Proletariat. Es verschärfte sich der Antagonismus zwischen abhängigen Lohnarbeitern, deren Existenzsicherung nur in ihrer Arbeitskraft bestand, und den besitzenden Schichten, die über den wachsenden gesellschaftlichen Reichtum verfügten. In diesem Kontext taucht in der Jahrhundertmitte der Begriff der ›Sozialpolitik‹ auf – zunächst verstanden als Wissenschaft von der Einwirkung des Staates auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, dann gegen Ende des Jahrhunderts als Programmbegriff für die Gesamtheit der staatlichen Maßnahmen zur Lösung der Arbeiterfrage.<sup>1</sup>

Auch sozialpolitische Akteure in diesem letzteren, auf das soziale Mandat des Staates bezogenen Sinn folgen nicht nur (Macht-)Interessen, sondern auch (Wert-)Ideen, die unter bestimmten Voraussetzungen der Prägung durch religiöse Traditionen offen stehen. Wie vergleichende Studien im europäischen Kontext nahelegen, dürften zu diesen Voraussetzungen die folgenden gehören: kulturell ein tolerantes Verhältnis zwischen Christentum und Moderne, institutionell ein Gegenüber von Kirche und Staat, das den Austrag von Interessenkonflikten erlaubt, organisatorisch eine gemischt-konfessionelle Konstellation, die den Wettbewerb um die bessere Lösung sozialpolitischer Fragen freisetzt, und personell das Auftreten charismatischer Persönlichkeiten, die kreative Problemlösungen angestoßen haben.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Sozialpolitisches Denken*, Frankfurt a. M. 2003.

<sup>2</sup> Vgl. Karl Gabriel u. a., *Konfigurationen, Cluster und religionspolitische Typen der Wohlfahrtsstaatsentwicklung in Europa*, in: Dies. (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013, 467–500, 494 ff.

Wenn sich die folgenden Bemerkungen auf den Protestantismus und die Anfänge der Sozialpolitik in Deutschland konzentrieren, so soll damit keineswegs insinuiert werden, »die« Reformation oder »der« Protestantismus habe den deutschen Sozialstaat hervorgebracht. Dazu sind die Kausalketten viel zu lang und die historischen Kontingenzen zu hoch. Wohl aber kann es sein, dass Ideen – um Max Weber zu zitieren – »als Weichensteller die Bahnen bestimmt [haben], in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte«<sup>3</sup>, oder durch die – anders formuliert – der »Möglichkeitsraum«<sup>4</sup> für konkrete Problemlösungen abgesteckt wurde.

In der hier gebotenen Kürze sind natürlich nur wenige exemplarische Hinweise möglich – und zwar in drei Schritten: Erstens charakterisiere ich (sehr knapp) die hauptsächlichen protestantischen Positionen in der Anfangsphase der Sozialpolitik. Zweitens hebe ich zwei für diese Positionierungen bedeutsame und wirkungsmächtige ideengeschichtliche Traditionen heraus. Drittens und abschließend folgen Beobachtungen zur Legitimation sozialpolitischer Programme im Protestantismus jener Zeit.

## 1 POSITIONEN

Gegen die im 19. Jahrhundert entstandene Klassenspaltung formierten sich Sozialismus und Arbeiterbewegung, während die evangelischen Landeskirchen schon auf Grund ihrer staatskirchlichen Verfasstheit handlungsunfähig blieben. Im Unterschied dazu reagierten der freie Protestantismus sowie einzelne Protagonisten aus dem protestantisch geprägten Bürgertum auf die neuen Herausforderungen des Industriekapitalismus mit zahlreichen Initiativen und Aktivitäten.<sup>5</sup>

1. Zunächst noch von der Pauperismusproblematik ausgehend, gründeten aus der Erweckungsbewegung kommende Laien »Rettungshäuser« zur Bekämpfung der sozialen Missstände und gründeten Einrichtungen auf den Gebieten der Jugendfürsorge (Johannes Falk in Weimar und Graf von der Recke in Westfalen), der Beschäftigungsförderung (Baron Ernst von Kottwitz in Schlesien) oder der Armen- und Krankenpflege (Amalie Sieveking in Hamburg). Persönlichkeiten aus der Pfarrerschaft traten mit der Gründung von Diakonissenanstalten (Theodor und Friederike Fliedner in Kaiserswerth, Wilhelm Löhe in Neuendet-

<sup>3</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, 252.

<sup>4</sup> Elmar Rieger/Stephan Leibfried, *Kultur versus Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2004, 38.

<sup>5</sup> Hier und im folgenden 2. Abschnitt greife ich zurück auf: Hans-Richard Reuter, *Sozialstaat, Reformation heute. Die sozialetische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation*, Hannover 2016.

telsau) oder Werkstätten für Menschen mit Behinderung (Friedrich von Bodelschwingh in Bethel) hervor.

Der herausragende Konzepteur und Organisator dieser *ersten Generation von Sozialprotestanten*, Johann Hinrich Wichern (1808–1881), beschrieb das von ihm 1848 ins Leben gerufene Werk der »inneren Mission« als die »geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde in freien Vereinen«, »mit welcher der Aufbau des Reiches Gottes an den von Ämtern des christlichen Staates und der christlichen Kirche unerreichbaren, innern und äußern Lebensgebieten der Christenheit [...] bezweckt wird« – oder in der bekannteren Kurzformel als »Bekenntnis des Glaubens durch die Tat der rettenden Liebe«. <sup>6</sup> Wichern führte die materielle Not in erster Linie auf moralische Devianz zurück. Deshalb könnten Kommunismus und Sozialismus wegen ihrer materialistisch-atheistischen Weltanschauung nur zu weiterer sozialer Desintegration beitragen. Auch eine materiell ausgerichtete und bürokratisch operierende staatliche Sozialpolitik müsse – so der Gründer des Hamburger »Rauhen Hauses« – scheitern, solange es an den sittlich-religiösen Voraussetzungen für ihre Umsetzung fehlt. Besserung sei nur von der umfassenden Rechristianisierung der Gesellschaft und d. h. der Wiederherstellung der göttlichen Ordnungen von Familie, Staat und Kirche zu erwarten. <sup>7</sup> So war für Wichern die sozialistische Forderung nach struktureller Umformung der Gesellschaft inakzeptabel; aber auch das Postulat gesetzgeberischer Innovationen lag ihm eher fern. <sup>8</sup>

Gemessen an der überkommenen und bis dato herrschenden Fürsorge-Ideologie, die der Armut repressiv entgegengetreten war, könnte man das Wichern'sche vorpolitische Programm einer volksmissionarischen und sozialpädagogischen Überwindung der »Sünde« in Teilen aber auch als Fortschritt oder sogar als säkularisierungstheoretisch gut begründete Selbstbeschränkung der Religion in einer zunehmend funktional differenzierten Gesellschaft interpretieren. <sup>9</sup> Wichtiger noch: Wichern trug einem Element der modernen Unterscheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft Rechnung, indem er auf den Spuren von Genossenschaftstheoretikern wie Victor Aimé Huber (1800–1869) die Assoziationsfreiheit und Selbstorganisation der Hilfsbedürftigen zum entscheidenden Strukturprinzip der christlichen Liebestätigkeit erklärte. Vom Geist christlicher Liebe erfüllte Assoziationen sollten – freilich auch organisatorisch in

<sup>6</sup> Meinhold, Peter, Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke, Bd. 4/1, Berlin 1968, 235.

<sup>7</sup> A. a. O., 252 ff.

<sup>8</sup> Günter Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und Rudolf Todt, Witten 1966, 88.

<sup>9</sup> Vgl. Stephan Sturm, Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann-Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive, Stuttgart 2007.

scharfer Abgrenzung zum Sozialismus – der Überwindung des Klassenkonflikts dienen. Bei all dem blieb Wichern aber einer Einheitsideologie verhaftet, wonach das organisch in die vorgegebenen Ordnungen gegliederte christliche Volk der innerweltlichen Verwirklichung des Reiches Gottes zu dienen hatte und gegen den antichristlichen Geist des Umsturzes zu verteidigen war. Wichern und die anderen Pioniere der modernen Diakonie gehörten nicht zu den Vordenkern des Sozialstaats; gestützt auf den Assoziationsgedanken bereiteten sie aber den Boden für die später, in der Weimarer und vollends in der Bonner Republik etablierte – dann freilich korporatistisch formatierte – duale Struktur der Wohlfahrtspflege mit dem subsidiären Vorrang freier Träger. Insofern begann die protestantische Sozialreform zunächst als bewusste Entstaatlichung eines Aufgabenfeldes, das erst zum Ende des 19. Jahrhunderts ausdrücklich zum Gegenstand staatlicher Regulierung wurde.<sup>10</sup>

2. Alternativ zur traditionellen Auffassung der Armut als Sündenfolge konnten die sozialmoralischen Krisensymptome in den zeitgenössischen evangelischen Ethiken mehr und mehr auch umgekehrt gedeutet werden, nämlich als Konsequenz des materiellen Elends. Dies erforderte notwendigerweise staatliche Hilfe. Nach der Reichsgründung formierten sich – gewissermaßen als *zweite Generation von Sozialprotestanten* – Eliten aus Wissenschaft, Kirchen und Staatsverwaltung als Teil einer vorwiegend staatszentrierten bürgerlichen Sozialreform. »Staatssozialisten« wie die Theologen Rudolf Todt und Adolf Stoecker oder »Kathedersozialisten« wie die Ökonomen Gustav Schmoller und Adolph Wagner betrachteten die Förderung der materiellen Wohlfahrt der Arbeiter und ihrer Familien als Voraussetzung für die Regeneration – oder wie man damals sagte: »Hebung« – ihres religiös-sittlichen Lebens.

Schmoller nannte 1872 bei der Eröffnung des »Vereins für Socialpolitik« den Staat das »großartigste sittliche Institut zur Erziehung des Menschengeschlechts«. Er propagierte »eine starke Staatsgewalt, welche über den egoistischen Klasseninteressen stehend, die Gesetze gebe, mit gerechter Hand die Verwaltung leite, die Schwachen schütze, die unteren Klassen hebe«.<sup>11</sup> Adolph Wagner entwickelte von seinem »Gesetz der wachsenden Ausdehnung der [...] »Staatsthätigkeiten« ausgehend 1871 in seiner großen »Rede über die sociale Frage« eine umfangreiche staatsinterventionistische Agenda zur Hebung der materiellen Lage der unteren Klasse, die neben Arbeitergewinnbeteiligung, Arbeitszeitbegrenzung,

<sup>10</sup> Vgl. Jochen-Christoph Kaiser, *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, 64.

<sup>11</sup> Vgl. Günter Brakelmann/Traugott Jähnichen (Hrsg.), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband*, Gütersloh 1994, 120.

Wohnungsbau und Bildung die Forderungen nach Progressivbesteuerung und Einführung einer Sozialversicherungspflicht einschloss.<sup>12</sup>

Tatsächlich machten die Bismarck'schen Sozialgesetze der 1880er Jahre Deutschland weltweit zum Pionierland einer staatlich initiierten und garantierten Sozialversicherung.<sup>13</sup> Gesetzliche Versicherungen gegen Krankheit, Berufsunfall sowie Invalidität und Alter traten – zunächst beschränkt auf die Arbeiter und mit spärlichen Leistungen – an die Stelle älterer genossenschaftlicher und betrieblicher Sicherungssysteme. Diese Vorreiterrolle auf dem Feld der sozialen Sicherung lässt sich durch sozioökonomische Wandlungsprozesse allein nicht hinreichend erklären, zumal in Deutschland die Industrialisierung wesentlich später einsetzte als in England oder Frankreich. Zum komplexen Bedingungsgefüge des deutschen Sozialstaats trug die dem Luthertum entstammende ideenpolitische Tradition bei, die dem Staat eine zentrale Rolle bei der Lösung der sozialen Frage zusprach. Da der Protestantismus in der wohlfahrtsstaatlichen Gründungsphase zur Konfession der Verantwortungseliten in Staatsbürokratie und Wissenschaft aufgestiegen war, verfügte er auch ohne konfessionelle Parteibildung über sehr weitgehende politische Wirkungsmöglichkeiten – der Versuch Stoeckers, den konservativen Sozialprotestantismus parteipolitisch zu organisieren, war ja erfolglos geblieben. Die Protestanten waren sich einig in ihrer anti-marxistischen, konservativ-monarchischen Grundorientierung und teilten einen gegen den entfesselten Wirtschaftsliberalismus gerichteten Etatismus, jedoch mit unterschiedlichen Akzenten: Die Sozialkonservativen knüpften an den altlutherischen Topos der ›fürsorglichen Obrigkeit‹ und das antirevolutionär-autoritäre Leitbild des christlichen Staates an, wie es etwa der Rechtsphilosoph und Kirchenrechtler Friedrich Julius Stahl vertrat. Die Sozialliberalen dagegen orientierten sich an Lorenz von Steins Konzeption des ›Königtums der sozialen Reform‹, das auf den Schutz individueller Selbstbestimmung durch Befreiung von materieller Abhängigkeit und die Unterstützung von organisierter Selbsthilfe zielte. Die Reichweite der Staatshilfe blieb darum zwischen beiden Richtungen umstritten.<sup>14</sup>

Für Bismarck selbst empfahl sich die konservative Spielart der ›staatssozialistischen‹ Option bekanntlich auch machtstrategisch: Sie sollte einerseits dazu dienen, der Sozialdemokratie das Wasser abzugraben, aber die Arbeiterschaft politisch zu integrieren, andererseits ging es ihm darum, den in der

<sup>12</sup> Brakelmann/Jähnichen, Soziale Marktwirtschaft, 59 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat mit konfessioneller Prägung, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter u. a., Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, 93-140.

<sup>14</sup> Vgl. Dieter Lindenlaub u. a. (Hrsg.), Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik Teil I, Wiesbaden 1967, 84 ff.

Zentrumspartei organisierten politischen Katholizismus auf seine Seite zu ziehen. Wenn der Reichskanzler die Sozialgesetzgebung anlässlich der Unfallversicherungsvorlage als »eine Weiterentwicklung der aus der christlichen Gesittung erwachsenen modernen Staatsidee« oder als »praktisches Christenthum in gesetzlicher Betätigung« deutete<sup>15</sup>, so suchte er damit seine Präferenz für einen obrigkeitlichen Fürsorgestaat zu legitimieren.

3. Das protestantische Proprium auf das eudämonistische Ideal eines Wohlfahrtspaternalismus zu reduzieren, wäre indessen verfehlt. Der an den ersten Gesetzentwürfen Bismarcks führend mitwirkende Ministerialbeamte Theodor Lohmann (1831–1905), ein aus der lutherischen Erweckungsbewegung hervorgegangener ehemaliger Hannoveraner Kirchenjurist aus der sozialliberalen Schule Lorenz von Steins, war zugleich einer der wichtigsten Gegenspieler des Reichskanzlers.<sup>16</sup> Lohmann befürwortete zwar einen Versicherungszwang, jedoch im Rahmen einer versöhnenden Arbeiterpolitik auf privatrechtlicher Grundlage, deren Ziel nicht primär in Fürsorge und Umverteilung, sondern in sozialer Integration bestand. Lohmann setzte auf korporative, genossenschaftlich organisierte Selbsthilfe und sah zur Stärkung von Selbstverantwortung und Mitbestimmung eine Beitragsbeteiligung der Arbeiter an den neuen Versicherungen vor. Bei der Krankenversicherung kamen Lohmanns partizipatorische Vorstellungen weitgehend zum Zuge; seine Ablehnung der von Bismarck gewünschten Reichszuschüsse führte aber bei der Unfallversicherung zum Bruch mit dem Reichskanzler, wobei dieser sein Anliegen einer Finanzierung durch Staatszuschüsse letztlich noch nicht hier, sondern erst bei der Rentenversicherung durchsetzen konnte. Aufs Ganze gesehen kollidierte ein präventives Konzept der Sozialpolitik, wie es Lohmann vertrat, mit dem von Bismarck favorisierten, primär kompensatorisch angelegten Versicherungsprojekt.

Deutlich erkennbar ist diese Umgewichtung in der maßgeblich von Theodor Lohmann verfassten Denkschrift des Centralausschusses der Inneren Mission mit dem Titel »Die Aufgabe der Kirche und ihrer Inneren Mission gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart« (1884).<sup>17</sup> Wie Renate Zitt herausgearbeitet hat, wurde darin ein sozialetisches Gesamtkonzept »Zwischen innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik« umrissen. Es schrieb dem Staat die Aufgabe zu, im Fall ökonomischer Abhängigkeitsverhältnisse, die

<sup>15</sup> Vgl. Peter Erli, »Nachtwächterstaat« oder »Praktisches Christenthum«? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, Gütersloh 2008, 256, 258.

<sup>16</sup> Vgl. Renate Zitt, Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik. Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831–1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert, Heidelberg 1997, 149 ff.

<sup>17</sup> Brakelmann/Jähnichen, Soziale Marktwirtschaft, 124–139.

»die Freiheit des sittlichen Handelns« beeinträchtigen, die Vertragsfreiheit »zugunsten des Arbeiters, als des schwächeren Theiles« zu beschränken.<sup>18</sup> Hierzu zählte Lohmann an erster Stelle Maßnahmen des Arbeiterschutzes, nämlich Beschränkung der Fabrikarbeit von Frauen und Jugendlichen, Schutznormen gegen beschäftigungsbedingte Gefahren für Leben und Gesundheit, Verbot der Sonntagsarbeit sowie Bestimmungen zur Arbeitszeitbegrenzung, dann aber auch die Gesetze zur Arbeiterversicherung, wobei die vorgesehene Selbstbeteiligung aus einem festen Lohnbestandteil finanziert werden sollte, der vom Unternehmen zu zahlen war. Die gesamte Agenda der in der Denkschrift priorisierten, von Bismarck freilich konsequent blockierten Arbeiterschutzgesetze wurde erst nach dessen Abgang wieder aufgenommen – vor allem mit der Gewerbeordnungsnovelle von 1891.

## 2 TRADITIONEN

Treten wir nun ein paar Schritte zurück und fragen: Welche Traditionen mit Langzeitwirkung spiegeln sich in den protestantischen Positionen der sozialstaatlichen Formierungsphase in Deutschland wider? Meines Erachtens müssen hier im Wesentlichen zwei bedeutende Einflusstrome genannt werden:

1. Als erstes ist der ideenpolitische Hintergrund einer staatszentrierten Lösung der sozialen Frage zu beleuchten. Zu erinnern ist daran, dass sich das vom lutherischen Obrigkeitsgedanken getragene vorliberale deutsche Staatsverständnis über Aufklärung und französische Revolution hinweg politisch bis zum Ende der Monarchie – und mental weit darüber hinaus – erhalten hat.<sup>19</sup> Bereits Luther hatte in Folge seiner spirituellen Aufwertung des gewöhnlichen Lebens und der Arbeit im Dienst am Nächsten sowie als Konsequenz seiner Destruktion der herkömmlichen Armenfrömmigkeit der weltlichen »Obrigkeit« in Gestalt des Landesherrn ein Aufgabenmaximum zugewiesen, das über die Sicherung von Recht und Frieden hinaus die allgemeine Wohlfahrt einschloss, auch wenn der Reformator die Armenpflege anfangs vorrangig als gemeinsame Aufgabe von kirchlicher und kommunaler Gemeinde begriffen hatte. Damit fügten sich die reformatorischen Impulse in die im Spätmittelalter beginnenden Prozesse der Kommunalisierung und Rationalisierung, Bürokratisierung und Pädagogisierung des Fürsorgewesens ein.

Zentrale Bedeutung gewann *das lutherische Motiv der »fürsorglichen christlichen Obrigkeit«*, jedoch im frühabsolutistischen Staatsverständnis. Die durch die

<sup>18</sup> Brakelmann/Jähnichen, Soziale Marktwirtschaft, 137 f.

<sup>19</sup> Michael Stolleis, Geschichte des Sozialrechts in Deutschland. Ein Grundriß, Stuttgart 2003, 61 ff.

Reformation erstarkten und sie zugleich stützenden Territorialfürsten orientierten sich am Leitbild der ›guten Policey‹. Der Begriff der guten Policey bezeichnete in der frühen Neuzeit erstens die ideale Gesamtordnung des Gemeinwesens, zweitens deren Herstellung durch die Tätigkeit des Landesherrn und drittens die dazu erforderlichen Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen. In der Tradition des aristotelischen Politikverständnisses, d. h. in enger Verbindung von Ethik, Recht und politischer Verwaltung, sollten die Aufgaben der ›gemeinen Wohlfahrt‹ realisiert werden. Die lutherischen Staatstheoretiker des 17. Jahrhunderts fügten deshalb den überlieferten mittelalterlichen Staatszwecken ›Gerechtigkeit und Frieden‹ (*iustitia et pax*) ausdrücklich den ›gemeinen Nutzen‹ hinzu.<sup>20</sup>

So hatte nach Johann Gerhard (1582–1673), einem führenden Theologen der lutherischen Orthodoxie, die Obrigkeit die Pflicht, außer für Religion und Recht auch für das leibliche Wohl und das tugendhafte Leben der Untertanen zu sorgen. Der schwarzburgische Kanzleidirektor Ahasverus Fritsch (1629–1701) machte seinem Fürsten die besondere Fürsorge für Witwen, Waisen und Notleidende zur Pflicht. Und der bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts einflussreiche Jurist Veit Ludwig von Seckendorff (1626–1692) entwickelte in seinem ›Teutschen Fürstenstaat‹ das Programm eines gemäßigten Absolutismus, das neben der Rechtspflege und der Aufsicht über die kirchliche Güter- und Finanzverwaltung auch die Förderung des Bildungswesens und der Wirtschaft sowie landesherrliche Regelungen für das Gesundheitswesen vorsah. In seinem zweiten Hauptwerk, dem ›Christenstaat‹ (1686), betonte Seckendorff, dass

»in dem Herten eines Christlichen Regenten nimmermehr die Meynung haften kann, daß er der Unterthanen Haab, Ehre und Leib nach eigenem Willen und Gewalt zu seinem Nutzen und Gefallen zu brauchen befugt sey, sondern daß er ihnen, als die ja nicht nur seine Mit-Menschen, sondern auch seine Mit-Christen sind, nach [...] der Christ- und Brüderlichen Liebe schuldig sey, ihr Bestes nach Möglichkeit zu bedencken.«<sup>21</sup>

Nach dem Urteil Hans Maiers hat der »lutherische Fürstenstaat [...] den außerordentlichen Machtzuwachs, den er durch die Säkularisierung des Kirchenguts und die Lostrennung der Kirche von der römischen Jurisdiktion erfuhr, bewußt durch eine ethische Politik zu vergelten gesucht«. Den christlichen Erziehungs- und Wohlfahrtsgedanken nennt Maier »ein politisches Legat, das die verstaatlichte lutherische Kirche dem ›Teutschen Fürstenstaat‹ des 16. bis 18. Jahrhun-

<sup>20</sup> Brita Eckert, *Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1976.

<sup>21</sup> Werner Elert, *Morphologie des Luthertums II, Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, München 1958, 417, 419.

derts vererbt hat«. <sup>22</sup> Die spezifisch lutherische Gemeinwohl-idee lässt sich durch Abgrenzung nach zwei Seiten hin charakterisieren: Zum einen beruhte sie auf einem Gemeinschaftsethos der Solidarität und des wechselseitigen Dienstes in den vorgegebenen sozialen Strukturen. Von daher blieb das Luthertum (anders als der Calvinismus) distanziert gegenüber den vertragstheoretischen Ideen einer Legitimation des Staates aus vopolitischen Individualrechten, die später zum Durchbruch gelangten und das Gemeinwohl als Summe der Einzelwohle auffassten. Zum andern setzten die lutherischen Staatslehrer den »Begriff der allgemeinen Untertanenschaft durch, dem Bauer und Bürger, Standesherr und Tagelöhner untergeordnet sind«. <sup>23</sup> Und während die machiavellistische Doktrin der Staatsräson das Staatswohl tendenziell mit dem Wohl des Fürsten identifizierte, war im Luthertum mit dem »gemeinen Nutzen« klarerweise der »unterdanen gemeyn nutz« gemeint. <sup>24</sup>

Dass diese obrigkeitliche Wohlfahrtspolitik mit zunehmender Reglementierung und administrativer Fremdbestimmung der Untertanen einherging, war allerdings die andere Seite der Medaille. <sup>25</sup> Im Interesse einer merkantilistischen Wirtschaftsförderung sollte die Bevölkerung bei möglichst niedrigen Löhnen arbeitsam (»industriös«) gemacht werden. Nur Kindheit, Schwangerschaft, Alter oder Krankheit entlasteten von der Arbeitspflicht. Bei der Unterstützungsberechtigung versuchte man immer genauer zu differenzieren zwischen »würdigen« und »unwürdigen« Armen, Einheimischen und Fremden. Die erforderliche Untersuchung der Lebensverhältnisse diente weniger der bedarfsgerechten Versorgung als vielmehr der Kontrolle und Repression. Markanten Ausdruck fanden die Sozialdisziplinierungsmaßnahmen des absolutistischen Staates in den Zucht- und Arbeitshäusern. Nach den Niederlanden verbreiteten sich diese neuen Einrichtungen ab dem 17. Jahrhundert auch in Deutschland, wobei hier Traditionen der stationären Armenpflege mit Maßnahmen der Arbeitserziehung und des Strafvollzugs zusammenflossen.

Das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 fasste die Grundsätze der absolutistischen Armenpflege mit ihrer Fokussierung auf die tugendethisch konnotierte »Würdigkeit« der Hilfsbedürftigen zusammen. Dort wurde im 19. Titel des II. Teils in § 1 festgehalten, dass es dem Staat zukomme, »für die Ernährung und Verpflegung der Arbeitsunfähigen zu sorgen«; im § 2, dass den prinzipiell Arbeitswilligen ihren Fähigkeiten gemäße Arbeiten anzuweisen seien;

<sup>22</sup> Hans Maier, Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland, in: Stimmen der Zeit 10 (1964), 18–35, 26.

<sup>23</sup> Elert, Morphologie II, 420.

<sup>24</sup> Eckert, Nutzen, 77.

<sup>25</sup> Christoph Sachße/Florian Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart 1980, 107 ff.

und im § 3, dass Arbeitsscheue und Müßiggänger »durch Zwang und Strafen zu nützlichen Arbeiten unter gehöriger Aufsicht angehalten werden« sollen.<sup>26</sup>

2. Wir hatten schon erwähnt, dass wichtige Akteure im Umkreis der Bismarck'schen Sozialgesetzgebung aus Kreisen der pietistisch-lutherischen Erweckung hervorgegangen sind. Das ist alles andere als Zufall. Denn neben dem Leitbild der »fürsorglichen Obrigkeit« ist als zweite Traditionslinie, die den Sozialprotestantismus des 19. Jahrhunderts geprägt hat, die wohlfahrtsgesellschaftliche Programmatik der *pietistischen Frömmigkeitsbewegung* zu nennen. Sie löste sich aus dem absolutistischen Staatskirchentum und zielte auf die Aktivierung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. So begann z. B. August Hermann Francke (1663–1727) um 1700 in Halle mit der Entwicklung eines universalen kirchlichen und gesellschaftlichen Reformprojekts mit internationaler Ausstrahlung. Er verfolgte nicht weniger als die eschatologisch dimensionierte Vision einer »Generalreformation der Welt aus den Kräften eines erweckten Christentums«.<sup>27</sup> Aus der Gründung eines Waisenhauses und einer Armenschule entwickelten sich die Francke'schen Stiftungen – ein umfassendes Ensemble von Schul-, Bildungs- und beruflichen Ausbildungseinrichtungen, die das Bildungsprivileg der (männlichen) höheren Stände durchbrachen und trotz gegensätzlichem ideologischen Hintergrund zu einem praktischen Bündnis von Pietismus und Aufklärung führten. Außer durch Spenden und Zuwendungen finanzierten sich die Einrichtungen aus den angeschlossenen Wirtschaftsbetrieben, die sich vor allem dem Buch- und Medikamentenhandel widmeten. Deren hohe Erträge dienten ausschließlich der Erhaltung der Stiftungszwecke und sozialen Maßnahmen wie Freitischen für Schüler und Studierende, kostenloser Verteilung von Medikamenten und Vergabe zinsloser Darlehen an Bedürftige. Nicht zuletzt dank seiner guten Beziehungen zum preußischen Königshof übte Halle nachhaltige Wirkung auf die deutsche Geistes- und Politikgeschichte aus. Im mehrheitlich lutherischen Preußen war den reformierten, auf effektive Verwaltungsstrukturen bedachten Hohenzollern schon konfessionspolitisch daran gelegen, die bildungs- und sozialpolitischen Energien der pietistischen Reformbewegung zu Zwecken der Herrschaftsstabilisierung zu nutzen.

M. Rainer Lepsius hat dem Hallenser lutherischen Pietismus die Herausbildung konstitutiver Komponenten des »Geistes des modernen Wohlfahrtsstaates« bescheinigt und darin eine sozialetische Alternative zu der von Max Weber diagnostizierten Wahlverwandtschaft von Calvinismus und »Geist des Kapitalismus« gesehen.<sup>28</sup> Anders als die mystisch-spiritualistischen Strömungen

<sup>26</sup> Sachße/Tennstedt, Geschichte, 275.

<sup>27</sup> Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 166.

<sup>28</sup> M. Rainer Lepsius, Die pietistische Ethik und der Geist des Wohlfahrtsstaats, in: Lars Clausen (Hrsg.), Gesellschaften im Umbruch, Frankfurt a. M. 1996, 110–124, 118.

im sogenannten ›radikalen‹ Pietismus war der lutherische Pietist weltzugewandt. Wie der ebenfalls nach aktiver Weltgestaltung strebende calvinistisch geprägte Puritaner stand er in der Tradition innerweltlicher Askese und der reformatorischen Profilierung des Berufsgedankens, doch suchte er Heilsgewissung nicht im individuellen ökonomischen Erfolg, sondern im Dienst an der Gemeinschaft und in der Sorge für die Wohlfahrt der anderen.<sup>29</sup> Die Francke'schen Anstalten praktizierten keine traditionelle Armenpflege, sondern »gesamtgesellschaftliche Wohlfahrtspolitik«. Hier wurde das Kulturprogramm zur umfassenden Gesellschaftsreform vorweggenommen, für das sich später Wichern auf das neue Strukturprinzip der freiwilligen Assoziation und die intermediäre Sozialsphäre des bürgerlichen Vereinswesens stützen sollte – man könnte sagen: ›Subsidiarität‹ *avant la lettre*, aber ohne sozialontologisch begründetes ›Prinzip‹. »Mit der Pflicht zur Wohlfahrtspflege war [hier] mehr gemeint als paternalistische Fürsorge, sie ruhte auf dem volkkirchlichen Anspruch auf gleiche Teilhabe an den Heilsversprechen der Bibel.«<sup>30</sup>

### 3 LEGITIMATIONEN

Fragen wir abschließend noch kurz nach den dominanten Wert- und Leitbegriffen, die im Sozialprotestantismus eingesetzt wurden, um die Anfänge staatlicher Sozialpolitik zu legitimieren.

Hier ist zunächst anzumerken, dass die Debatten der sozialpolitischen Gründerzeit ganz überwiegend im noch sehr allgemeinen Rahmen des ›Hilfe‹-Diskurses geführt wurden.<sup>31</sup> Eines der einschlägigen zeitgenössischen Periodika, die von Friedrich Naumann herausgegebene Zeitschrift ›Die Hilfe‹ (1896 ff.), intonierte dies bereits im Titel. Und ihr Untertitel ›Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe‹ bringt die gesamte Bandbreite potentieller Akteure ins Spiel, nämlich Kirche, Individuum bzw. Familie, Staat und Verein bzw. Genossenschaft. In diesem Sinn betont auch Adolf Stöcker: »Eine vierfache Hülfe ist es, die wir brauchen: Selbsthülfe, Genossenschaftshülfe, Staatshülfe, Gotteshülfe!«<sup>32</sup> – wobei darin auch das Ringen um die Zuständigkeit und den Umfang der jeweiligen Wirkungssphäre impliziert war.

<sup>29</sup> Vgl. Philip Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*, Philadelphia 2003, 61.

<sup>30</sup> Lepsius, *Pietistische Ethik*, 118.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu genauer: Hans-Richard Reuter, ›Verantwortung‹ im konfessionellen Sozialstaatsdiskurs, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse*, Tübingen 2017, 397–424.

<sup>32</sup> Adolf Stöcker, *Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze*, Berlin 1890, 121.

Sieht man genauer hin, so zeigt sich, dass es vor allem einzelne kathedersozialistische Ökonomen gewesen sind, die darauf Wert legten, als Maßstab aller Sozialreform die soziale bzw. verteilende Gerechtigkeit herauszustellen.<sup>33</sup> So war Gustav Schmoller in programmatischen Schriften daran gelegen, den emanzipatorischen Gehalt des bürgerlichen Kriteriums der Leistungsgerechtigkeit auf die Arbeiterklasse (bzw. genauer: die gelernten Arbeiter) auszuweiten. Von daher stellte er zwar nicht die herrschende Klassenstruktur, wohl aber die bestehende Eigentumsverteilung mit Gerechtigkeitsargumenten in Frage. Adolph Wagner konkretisierte die auch von ihm erhobene Redistributionsforderung vor allem für eine soziale Finanzpolitik auf der Basis gerechter Besteuerung, d.h. nach den Grundsätzen der Allgemeinheit, Gleichmäßigkeit und Leistungsfähigkeit. Sogar ein sozialkonservativer Autor wie der Theologe Martin von Nathusius konnte betonen, dass es sich bei grundlegenden Postulaten christlicher Gesellschaftslehre wie Arbeitsgelegenheit für alle, angemessene Entlohnung und humanen Arbeitsbedingungen »keineswegs um Forderungen der Armenpflege oder der christlichen Barmherzigkeit handelt, sondern um einfache Gerechtigkeit«.<sup>34</sup> Gleichwohl verstanden die bürgerlich-protestantischen Sozialreformer »Gerechtigkeit« stets im Sinn gerechtfertigter Ungleichheit, die durch göttliche Ordnung oder gesellschaftliche Konvention vorgegeben ist – wenn sie denn überhaupt auf die Idee sozialer Gerechtigkeit zurückgriffen.

Der protestantische Mainstream zog es nämlich vor, die sozialpolitische (Selbst-)Legitimation über die Liebessemantik zu kommunizieren. Dabei mag ausschlaggebend gewesen sein, dass auf diese Weise das christlich-evangelische Proprium sowohl in Abgrenzung zum Sozialismus, aber auch zum katholischen Naturrecht deutlicher gewahrt werden konnte. Die genannte Denkschrift der Inneren Mission etwa appelliert an die »immer allgemeinere Anerkennung und Befolgung des Sittengesetzes auch im wirtschaftlichen Leben« – dies aber nicht als Konsequenz der Gerechtigkeit, sondern »durch die Bethätigung der Bruderliebe«. Durch die »Bruderliebe« sollen »die wirtschaftlichen Gemeinschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse [...] auf ihrer natürlichen und rechtlichen Grundlage [...] zu sittlichen Verhältnissen gestaltet werden«. Während das (individual-ethisch gefasste) »Sittengesetz« die oberen Schichten dazu verpflichtet, die Gleichheit jeder Person hinsichtlich ihrer Würde zu achten, gebietet es den niederen Klassen, »die verschiedene Vertheilung der irdischen Gaben und Güter«

<sup>33</sup> Vgl. zum Folgenden im Detail: Hans-Richard Reuter, »Eine katechismusartige Lehre von den irdischen Gütern haben wir noch nicht«. Zum Wandel der Idee sozialer Gerechtigkeit im neueren Protestantismus, in: Karl Gabriel/ Hans-Richard Reuter (Hrsg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland, 269–304, 271 ff.

<sup>34</sup> Martin von Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der sozialen Frage – auf Grund einer kurzgefaßten Volkswirtschaftslehre und eines Systems der christlichen Gesellschaftslehre (Sozialethik), Band 2. Die Aufgabe der Kirche, Leipzig 1894, 229.

als »Ordnung Gottes« zu respektieren, die der wesentlichen Gleichheit vor Gott nicht widerstreite.<sup>35</sup> Eine strukturverändernde staatliche Sozialpolitik wird hier nicht als Gerechtigkeitsgebot eingefordert, vielmehr soll Staatshilfe die Rahmenbedingungen schaffen, die die individuelle Sittlichkeit nicht behindern, sondern ermöglichen. Dieser Topos, nämlich dass die Wirtschafts- und Sozialordnung so gestaltet sein soll, dass sie den Vollzug christlicher Lebensführung nicht beeinträchtigt, bleibt ein zentrales Motiv lutherischer Sozialethik bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Während die Gerechtigkeitssemantik auf die staatlich erzwingbare Erfüllung von Ansprüchen und Rechten zielt, klingt im Motiv der »Liebe« die private, im Kern freiwillig-spontane Zuwendung im Nahbereich an. Die Nahbeziehung der Familie wird damit zum Leitbild für die propagierte Arbeiterschutzgesetzgebung und eine patriarchal ausgerichtete Unternehmensführung.<sup>36</sup> Auch der sozialliberale Friedrich Naumann, der die paternalistischen Züge der Lohmann-Denkschrift durchaus kritisch kommentierte, blieb der vieldeutigen Liebessemantik verpflichtet, wenn er für die Ausweitung der »individuellen« zur »sozialen Liebe« eintrat und gleichzeitig feststellte: »Eine katechismusartige Lehre von den irdischen Gütern haben wir noch nicht, wir wollen aber sinnend und predigend daran arbeiten, sie zu gewinnen«.<sup>37</sup>

Die Grenzen und die Problematik der unterschiedlichen, seinerzeit noch wenig elaborierten Legitimationskonzepte spiegelten sich auch in den kontroversen Reichstagsdebatten zur Bismarck'schen Sozialversicherung wider: Bei der Krankenversicherung argumentierten sozialdemokratische und linksliberale Abgeordnete mit dem Kriterium der Gerechtigkeit – und zwar *gegen* die Gesetzesvorlage, weil über die Reichszuschüsse alle Steuerzahler für eine Leistung herangezogen werden sollten, die nur den Arbeitern zugedacht war und somit gegen die »Gleichberechtigung der Klassen« und das »Prinzip des allgemeinen Staatsbürgerthums« verstieß.<sup>38</sup> Bei der Invaliditäts- und Altersversicherung wurde darum gestritten, ob die christliche Nächstenliebe eine geeignete Begründung für dieses Projekt abgeben könne. Dabei ging es erstens um die Frage, welchen Allgemeingültigkeitsanspruch die damit aufgebotene christlich-religiöse Semantik erheben kann; zweitens drehte sich die Kontroverse um die Kompatibilität von freiwilliger Liebestätigkeit und gesetzlichem Versicherungszwang; drittens war umstritten, ob denn die individuell adressierte Nächstenliebe auf eine institutionelle Instanz wie den Staat übertragbar sei, und welche Konsequenzen eine solche Übertragung nach sich zöge. Während die Sozialdemokratie darin eine Verschleierung der Klassengegensätze sah, lehnten

<sup>35</sup> Vgl. Brakelmann/Jähnichen, *Soziale Marktwirtschaft*, 127, 129.

<sup>36</sup> A. a. O., 130 f.

<sup>37</sup> Friedrich Naumann, *Das soziale Programm der evangelischen Kirche* (1891), in: Ders. (Hrsg.), *Werke* 1, Köln/Opladen 1964, 259, 235.

<sup>38</sup> Erli, »Nachtwächterstaat«, 330–333, 332.

Zentrum, Liberale und manche Konservative die staatlich beanspruchte »Liebestätigkeit« als Schwächung familialer und privater Selbsthilfe ab.<sup>39</sup> Die Rentenversicherung wurde ohne Begründung durch die Nächstenliebe beschlossen; bei ihrer Ausgestaltung setzte sich das Kriterium der Leistungsgerechtigkeit durch.

Noch in der Weimarer Republik notierte der liberale Erich Foerster: »Die evangelische Ethik ist fast durchweg eine Lehre von *der* Nächstenliebe, die durch das Dienen erfüllt wird, statt von *der* Nächstenliebe, die durch Herrschen und Ordnen erfüllt wird.«<sup>40</sup> Erst der jetzt aufkommende religiöse Sozialismus unterstützte die Umcodierung der Sozialpolitik von obrigkeitlicher Fürsorge auf Wirtschaftsdemokratie und kollektives Arbeitsrecht und vollzog den Perspektivwechsel von der Wahrnehmung der Nichtbesitzenden als Objekt staatlicher Hilfe zu ihrer Anerkennung als Subjekten des gesellschaftlichen und politischen Prozesses. Insofern kann man sagen, dass hier in der Sache die Gerechtigkeitsfrage an die Stelle des Liebespatriarchalismus zu treten begann – wenn auch noch nicht in der Semantik. Die Gründe dafür haben vielleicht damit zu tun, dass es auch im Marxismus gar kein normatives Gerechtigkeitskonzept gab, weil sich in der erstrebten kommunistischen Gesellschaft jede Verteilungsgerechtigkeit erübrigen sollte. Wie dem auch sei: Für den deutschen Mainstream-Protestantismus jedenfalls war mit dem Ende von Monarchie und Staatskirchentum das obrigkeitliche Subjekt der Sozialreform untergegangen – und es sollte bis in die 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts dauern, bis er ein konstruktives Verhältnis zu den Aufgaben staatlicher Sozialpolitik in der Demokratie gewann.

## LITERATURVERZEICHNIS

Beyreuther, Erich, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978.

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

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

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

Elert, Werner, Morphologie des Luthertums II, Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1958.

<sup>39</sup> A. a. O., 269–282.

<sup>40</sup> Erich Foerster, Sozialer Kapitalismus, Tübingen 1924, 40.

- Erl, Peter, »Nachtwächterstaat« oder »Praktisches Christentum«? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im Deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, Gütersloh 2008.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard, Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat mit konfessioneller Prägung, in: Karl Gabriel u. a., Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, 93–140.
- Gabriel, Karl/Hans-Richard Reuter u. a., Konfigurationen, Cluster und religionspolitische Typen der Wohlfahrtsstaatsentwicklung in Europa, in: Dies. (Hrsg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte, Tübingen 2013, 467–500.
- Gorski, Philip, *The Protestant Ethic Revisited*, Philadelphia 2003.
- Kaiser, Jochen-Christoph, *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2008.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Sozialpolitisches Denken*, Frankfurt a. M. 2003.
- Lepsius, Rainer M., Die pietistische Ethik und der Geist des Wohlfahrtsstaats, in: Lars Clausen (Hrsg.), *Gesellschaften im Umbruch*, Frankfurt a. M. 1996, 110–124.
- Lindenlaub, Dieter, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik Teil I*, Wiesbaden 1967.
- Maier, Hans, Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland, in: *Stimmen der Zeit* 10, 1964, 18–35.
- Meinhold, Peter, *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke, Band 4/1*, Berlin 1968.
- von Nathusius, Martin, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage – auf Grund einer kurzgefaßten Volkswirtschaftslehre und eines Systems der christlichen Gesellschaftslehre (Sozialethik), Band 2: Die Aufgabe der Kirche*, Leipzig 1894, 229.
- Naumann, Friedrich, *Das soziale Programm der evangelischen Kirche (1891)*, in: Ders. (Hrsg.), *Werke I*, Köln/Opladen 1964.
- Reuter, Hans-Richard, *Sozialstaat, Reformation heute. Die sozialetische Schriftenreihe zum 500. Jubiläum der Reformation*, Hannover 2016.
- Reuter, Hans-Richard, »Verantwortung« im konfessionellen Sozialstaatsdiskurs, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse*, Tübingen 2017, 397–424.
- Reuter, Hans-Richard »Eine katechismusartige Lehre von den irdischen Gütern haben wir noch nicht«. Zum Wandel der Idee sozialer Gerechtigkeit im neueren Protestantismus, in: Karl Gabriel/Hans-Richard Reuter (Hrsg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland, Konfessionen – Semantiken – Diskurse*, Tübingen 2017, 269–304.
- Rieger, Elmar/Leibfried, Stephan, *Kultur versus Globalisierung*, Frankfurt a. M. 2004.
- Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg*, Stuttgart 1980.
- Stoecker, Adolf, *Adolf Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze*, Berlin 1890.
- Stolleis, Michael, *Geschichte des Sozialrechts in Deutschland. Ein Grundriß*, Stuttgart 2003.
- Sturm, Stephan, *Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann-Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive*, Stuttgart 2007.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988.

Zitt, Renate, *Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik. Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831–1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert*, Heidelberg 1997.