

Theologische Einflüsse auf die deutsche Nationalökonomie im 19. und 20. Jahrhundert – drei Fallbeispiele

Universität Hamburg

Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Dissertation

Zur Erlangung der Würde des Doktors der
Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

(gemäß der PromO vom 17. Juni 1998)

Vorgelegt von

Tim Petersen

aus Lübeck

Hamburg, 2015

Vorsitzender: Prof. Dr. Thomas Straubhaar

Erstgutachter: Prof. Dr. Heinz Rieter

Zweitgutachter: Prof. Dr. Joachim Zweynert

Drittgutachterin: Prof. Dr. Elisabeth Allgoewer

Datum der Disputation: 10. Dezember 2015

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	V
I. Einleitung und Überblick.....	1
A. Motivation: Der Pluralismus dogmenhistorischer Ansätze und die Bedeutung der Religion	1
B. Überblick: 3 Fallbeispiele.....	5
C. Forschungsstand.....	13
II. Wilhelm Roscher und der Pietismus.....	22
A. Einführung	22
1. Der fromme Ökonom Wilhelm Roscher	22
2. Pietismus und Historismus	26
B. Pietismus und Erweckungsbewegung	29
1. Pietismus.....	29
a) Äußerer historischer Rahmen.....	29
b) Innere geschichtliche Entwicklung	31
c) Charakteristika	33
2. Erweckungsbewegung.....	35
a) Äußerer historischer Rahmen.....	35
b) Innere geschichtliche Entwicklung	36
c) Charakteristika	39
C. Der Pietismus bei Roscher.....	40
1. Roscher und Petri	40
a) Ludwig Adolf Petri.....	41
b) Petri und andere Geistliche in den „Geistliche(n) Gedanken“.....	46
c) Inhaltliche Verbindung	48
2. Theologie und Glaubenspraxis bei Roscher	53
3. Das Geschichtsbild Wilhelm Roschers	60
a) Martin Luther	60
b) Lutherische Orthodoxie	62
c) Der Hallesche Pietismus und sein Umfeld	65
D. Ökonomische Auswirkungen.....	73
1. Roschers Anthropologie	73
2. Die Ethik in Roschers Ökonomik	76
3. Roschers sozialpolitische Ansichten und der Hallesche Pietismus	79
a) Das diakonische Werk August Hermann Franckes.....	80
b) Roschers sozialpolitische Position	83
c) Explizite Verweise auf August Hermann Francke	86
E. Fazit.....	93
III. Walter Eucken und die Dialektische Theologie.....	96
A. Einführung	96
B. Historisch-biographische Ausgangsposition	99
1. Der Historismus in Ökonomie und Theologie.....	99
2. Der biographische Hintergrund.....	104
a) Walter Eucken.....	104
b) Karl Barth.....	106
C. Euckens und Barths Historismuskritik.....	107
1. Historismuskritik als Kritik der Praxis.....	107
a) Kritik an der Vermengung von Wirtschaft und Politik	107
b) Kritik an der Vermengung von Christ und Welt	108
2. Die geistesgeschichtliche Analyse	110

a)	Historismus als Folge des Wahrheitsverlusts	110
b)	Schleichermacher als Ursprung des Historismus	111
3.	Historismuskritik als Relativismuskritik	112
a)	Walter Eucken	112
b)	Karl Barth	113
4.	Fortschrittskritik	114
a)	Walter Eucken	114
b)	Karl Barth	115
5.	Empirismuskritik	116
a)	Kritik an ökonomischer Detailforschung	116
b)	Kritik an philologischer Exegese	117
D.	Walter Euckens Barth-Rezeption	118
1.	Die Dialektische Theologie in der Tatwelt	119
a)	Rudolf Euckens Religionsphilosophie	119
b)	Edith Eucken-Erdsieks „Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung“ 122	
c)	Walter Euckens „Religion-Wirtschaft-Staat“	125
2.	Eucken, Barth und der Kirchenkampf	129
a)	Eucken und Barths „Theologische Existenz heute“	130
b)	Eucken und der Höhepunkt des Kirchenkampfes	136
c)	Eucken und die Spaltung der Bekennenden Kirche	142
3.	Die Dialektische Theologie in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“	148
4.	Ausblick: Anknüpfungspunkte Karl Barths an Walter Eucken	153
E.	Fazit	160
IV.	Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre	162
A.	Einführung	162
B.	Neoliberalismus und Katholische Soziallehre	164
1.	Historische Hintergründe	164
2.	Neoliberalismus	166
3.	Katholische Soziallehre	168
a)	Die Katholische Soziallehre als Wissenschaft	168
b)	Die päpstlichen Sozialenzykliken	169
4.	Die Beziehung von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre	172
C.	Die Rolle Wilhelm Röpkes	176
1.	Wilhelm Röpke und Johannes Messner	176
2.	Wilhelm Röpke und die Enzyklika „Quadragesimo anno“	179
3.	Wilhelm Röpke und Daniel Villey	182
4.	Wilhelm Röpke und Egon Edgar Nawroth	184
5.	Wilhelm Röpke und „Mater et magistra“	189
D.	Wirtschaftspolitische Folgen in Vergangenheit und Gegenwart	191
1.	Die Rentenreform des Jahres 1957	191
2.	Biedenkopf vs. Blüm	194
E.	Fazit	197
V.	Schluss	199
Anhang	IV	
Abbildungen	IV	
Quellenverzeichnis	VI	
Lebenslauf	XLII	
Eigene Veröffentlichungen	XLIV	
Erklärung	XLVI	
Eidesstattliche Versicherung	XLVII	

Danksagung

An erster Stelle gilt mein Dank meinem verehrten akademischen Lehrer, Professor Dr. Heinz Rieter. Er hat trotz Emeritierung nicht nur die Arbeit fachlich begleitet, sondern mich auch mit großer Warmherzigkeit und unendlicher Geduld persönlich-menschlich über mehr als ein Jahrzehnt gestützt.

Professor Dr. Joachim Zweynert sei neben der Übernahme des Zweitgutachtens für das schöne Jahr gedankt, das ich bei ihm am HWWI Thüringen verbringen durfte. Die Diskussionen in dieser Zeit mit ihm und Professor Dr. Stefan Kolev haben diese und andere wissenschaftliche Arbeiten inhaltlich und formal sehr vorangebracht.

Frau Professor Dr. Elisabeth Allgoewer gebührt Dank für das Drittgutachten und die dogmenhistorischen Oberseminare, die fachlich bereichernd und menschlich sehr angenehm waren.

Professor Dr. Straubhaar hat den Dank nicht nur für die Übernahme des Kommissionsvorsitzes verdient, sondern auch dafür, dass er das Wagnis eingegangen ist, eine auch theoriegeschichtlich orientierte Filiale seines damaligen Instituts in Erfurt zu begründen.

Die Konrad-Adenauer-Stiftung hat mir für die Erfurter Zeit ein Promotionsstipendium gewährt. Namentlich der Leiterin der Promotionsförderung, Frau Dr. Daniela Tandeki, sei aber ebenso für die wundervollen Seminare gedankt.

Auf Tagungen, Seminaren, bei Gesprächen etc. haben etliche weitere Personen in- und außerhalb der Ökonomie diese interdisziplinär orientierte Arbeit begleitet. Stellvertretend seien Dr. Uwe Dathe, PD Dr. Joachim von Soosten und mein geistlicher Lehrer, Pastor Reinhard Schön (1937-2012), genannt. Alle, die nicht hier oder in den Fußnoten Erwähnung finden, mögen sich in den Dank eingeschlossen fühlen.

Meiner Familie, Renate, Britta und Klaus Petersen (1940-2014), sei dafür gedankt, dass sie die Unbill, die ein Dissertationsprojekt mit sich bringt, sehr geduldig ertragen und mir den Rücken freigehalten hat. Meinem Vater, der den schlussendlichen Erfolg der Mühen nicht mehr miterleben durfte, sei diese Arbeit gewidmet.

I. Einleitung und Überblick

A. Motivation: Der Pluralismus dogmenhistorischer Ansätze und die Bedeutung der Religion

Blickt man in die verschiedenen Lehrbücher zur wirtschaftswissenschaftlichen Theoriegeschichte, so ist man überrascht, wie unterschiedlich die Zugänge zur Historie der Wirtschaftstheorie sind.¹ Der Dogmenhistoriker Birger Priddat (geb. 1950) kennzeichnet die Situation der ökonomischen Theoriegeschichtsschreibung mit dem Begriff des „methodologischen Pluralismus“². Grundsätzlich kann man Priddats Befund eines Pluralismus zustimmen. Hier unterscheide ich endogene Konzepte, die eine immanente Entwicklung annehmen, von exogenen Überlegungen, die außerökonomische Faktoren wie die Philosophie oder die Politik hervorheben.

Prominentester Exponent der endogenen Richtung ist der Brite Mark Blaug (1927-2011). Der Titel seines Lehrbuches „Economic Theory in Retrospect“ beschreibt Blaug's theoriegeschichtliches Programm. Er will vergangene Theorien kritisch betrachten. Als Bewertungsmaßstab dient ihm die moderne Wirtschaftswissenschaft. Hieraus folgt, dass für ihn die Geschichte der Volkswirtschaftslehre eigentlich erst mit dem Klassiker Adam Smith (1723-1790) beginnt. Der Blick auf die vorklassische Ökonomie beschränkt sich unter der Überschrift „Pre-Adamite Economics“ auf die Merkantilisten und die Physiokratie.³

Verneint werden exogene Einflüsse auf die ökonomische Analyse von dem berühmten österreichischen Ökonomen Joseph Schumpeter (1883-1956). In seiner posthum veröffentlichten „History of Economic Analysis“ bestreitet er, dass Philosophie oder auch persönliche Frömmigkeit einen Einfluss auf ökonomische Theorie haben.⁴ Für seine These nutzt er einen methodischen Kniff. Er unterscheidet das ökonomische Denken von der ökonomischen Analyse.

¹ Mark Blaug (Economic Theory in Retrospect, Fifth edition, Reprint Cambridge 2006, S. 2-5.) gewährt einen, wenn auch veralteten, Überblick über verschiedene Ansätze.

² Priddat, Birger: Theoriegeschichte oder Theoriegeschichten? Über den Status der ökonomischen Dogmengeschichte, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 217. Band (1998), S. 483-498, hier: S. 490.

³ Vgl. Blaug, Mark: Economic Theory in Retrospect, a.a.O., S. 10-32.

⁴ Vgl. Schumpeter, Joseph: History of Economic Analysis, Digital Reprint Abingdon 2009, S. 30/31.

Das ökonomische Denken sei “the sum total of all the opinions and desires concerning economic subjects“⁵. Hingegen definiert er ökonomische Analyse als “the intellectual efforts that men have made in order to understand economic phenomena (...)“⁶ Diese ökonomische Analyse sei unabhängig von den ideologischen Haltungen der Theoretiker. Schumpeter setzt seine Konzeption jedoch nicht so konsequent um wie Mark Blaug. Die ökonomische Theoriegeschichte beginnt für ihn mit der philosophisch begründeten Wirtschaftsethik der Antike.⁷

Hebt Schumpeter exogene Faktoren eher implizit und unfreiwillig hervor, so gibt es daneben Dogmenhistoriker, die die Theoriebildung grundsätzlich kontextuell behandeln. Diese Gruppe differenziert sich in Untergruppen aus, die man nach ihren geschichtsphilosophischen Grundhaltungen unterscheiden kann. So gibt es Autoren, die im materialistischen Sinne realhistorische Faktoren unterstreichen. Ein Beispiel hierfür ist das Buch “A History of Economic Thought“ des Briten Eric Roll (1907-2005). Als Haupteinflussgröße der Theoriebildung bezeichnet er “the economic structures of any given epoch“⁸. Marxistische Autoren spitzen diese materialistische Deutung der Geschichte ökonomischer Theorie natürlich noch weitaus stärker zu. Ein Beispiel hierfür ist die von Herbert Meißner (geb. 1927) herausgegebene SED-parteiamtliche „Geschichte der politischen Ökonomie“. Sie orientiert sich streng am marxistischen Schema von Basis und Überbau. In diesem Sinne versteht sie ökonomische Theorien lediglich als „Ausdruck von Klasseninteressen“⁹.

Wie in der Geschichtsphilosophie gibt es in der Theoriegeschichte neben ökonomisch-materialistischen Richtungen Vertreter einer philosophisch-idealistischen Interpretation. Zu diesen zählt der einstige George-Jünger¹⁰ Edgar Salin (1892-1974). Wirtschaftstheorie hängt seiner Meinung nach von „der Einstellung des Menschen zur Wirtschaft und zur Wissenschaft“¹¹ ab. Zwar stammt Karl Pribram (1877-1973) aus der von Salin kritisierten österreichischen Schule¹², jedoch treffen sich beide in ihrem idealistischen Zugang zur Theoriegeschichte. In seinen “Prolegomena to a History of Economic Reasoning“ un-

⁵ Ebd., S. 38.

⁶ Ebd., S. 3.

⁷ Vgl. Ebd., S. 63.

⁸ Roll, Eric: A History of Economic Thought, 5. Auflage London 1992, S. 4.

⁹ Meißner, Herbert: Geschichte der politische Ökonomie, Grundriß, 2. Auflage Berlin 1985, S. 12.

¹⁰ Vgl. Schönhärl, Korinna: Wissen und Visionen, Theorie und Politik der Ökonomen im Stefan-George-Kreis, Berlin 2009, S. 71-83.

¹¹ Salin, Edgar: Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 4. Auflage Bern / Tübingen 1951, S. 11.

¹² Vgl. Pribram, Karl: A History of Economic Reasoning, 2. Druck Baltimore und London 1986, S. xvii.

terstreicht Pribram, dass die Geschichte ökonomischen Denkens in die allgemeine westliche Geistesgeschichte mit ihrem erkenntnistheoretischen Dualismus eingebettet sei.¹³

Neben realgeschichtlichen und philosophischen Zugängen existieren noch andere Herangehensweisen, die Geschichte des ökonomischen Denkens zu erklären. So versucht Walter Weisskopf, die Genese ökonomischer Theorie auf psychoanalytische Besonderheiten der Biographie ihrer Denker zurückzuführen.¹⁴ Er glaubt, „that thought in general and socioeconomic thought in particular deal with conflicts of a psychological nature, created by cultural conditions“¹⁵. Weiterhin gibt es Anstrengungen, die Geschichte der Wirtschaftswissenschaften von der Kunst und der Literatur her zu deuten.¹⁶ Angesichts dieser Vielzahl von Ansätzen stellt sich für die wirtschaftswissenschaftliche Theoriegeschichte die Gretchenfrage: „Nun sag', wie hast du's mit der Religion?“¹⁷

Eine zusätzliche Legitimation erhält diese Frage dadurch, dass in der Gegenwart das Thema der Religion in der Wissenschaft wieder verstärkt auf der Agenda steht. Für einen prominenten protestantischen Theologen wie Friedrich Wilhelm Graf (geb. 1948) ist die Religion derzeit gar „ein akademisches Modethema par excellence“¹⁸. Daher nimmt sich auch die Wirtschaftswissenschaft auf verschiedene Weise dem Thema an.¹⁹ Teile der Institutionenökonomik fragen daher: „Does religion matter?“²⁰

Auf dem Feld der Theoriegeschichte wird mutatis mutandis diese Frage schon gestellt. Mark Perlman (1923-2006) beantwortet die Frage, warum Ökonomen zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen, mit der Existenz verschiede-

¹³ Vgl. Pribram, Karl: Prolegomena to a History of Economic Reasoning, in: Quarterly Journal of Economics, 45. Jhg. (1951), S. 1-37, hier: S. 1.

¹⁴ Mark Blaug (Economic Theory in Retrospects, a.a.O., S. 5.) spricht davon, dass Weisskopf die Ökonomen auf die Couch lege.

¹⁵ Weisskopf, Walter: The Psychology of Economics, Chicago 1955, S. 8.

¹⁶ Vgl. exemplarisch: Rieter, Heinz: Alfred Marshall und die viktorianische Kunst, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI: Die Darstellung der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften in der Belletristik, Berlin 1992, S. 191-238 oder eben auch: Schönhärl, Korinna, a.a.O.

¹⁷ Goethe, Johann Wolfgang von: Faust, Eine Tragödie, in: ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Band 7/1: Faust, Texte, Frankfurt am Main 1994, S. 11-464, hier: S. 148 (Vers 3415).

¹⁸ Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung, Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, 2. Auflage München 2011, S. 41.

¹⁹ Einen allgemeinen Überblick liefert der Becker-Schüler und Kopf der Religionsökonomie: Iannaccone, Laurence: Introduction to the Economics of Religion, in: Journal of Economic Literature, 36. Jhg. (1998), S. 1465-1496.

²⁰ Z. B. Daniels, Joseph / Ruhr, Marc von der: Trust in Others: Does religion matter? in: Review of Social Economy, 68. Band (2010), S. 163-186.

ner "patristic traditions"²¹. Als Quelle dieser Traditionen macht er u.a. die Religion aus.²² Folglich sieht er als große Quelle abendländischen ökonomischen Denkens neben der Philosophie die christliche-jüdische Überlieferung an. Vom Alten Testament mit seiner Lehre vom Sündenfall führe eine Linie zu dem Knappheits- und Unsicherheitsproblem in der heutigen Ökonomie. Daneben erwähnen Perlman und sein Ko-Autor Charles McCann (geb. 1956) die patristischen und scholastischen Diskussionen über Individualeigentum, gerechte Preise und die Zulässigkeit des Zinses als Ursprung ökonomischen Denkens.²³ Auch Joseph Schumpeter, der, wie bereits erwähnt, die Geschichte der Wirtschaftstheorie isoliert von exogenen Einflüssen wie Philosophie und Theologie betrachten will, kommt nicht umhin, dass dies nicht bedeute,

"that human action itself and the psychic processes with it – motives or methods of reasoning, whether political or economic or any other type are uninfluenced by or uncorrelated with, philosophical or religious or ethical convictions."²⁴

Seine eigene Konzeption einschränkend, meint er sogar, dass "analytic effort is of necessity preceded by a preanalytic cognitive act that supplies the raw material for the analytic effort." Er fasst dies unter dem Begriff der "Vision"²⁵ zusammen. Diese religiös anmutende Begrifflichkeit bestätigt wiederum, dass es nicht abwegig ist, nach den theologischen Hintergründen ökonomischer Theorie zu fragen. Hier existieren bereits Forschungen. Prominentestes Untersuchungsobjekt ist dabei Adam Smith. Die Frage, ob die zeitgenössische deistisch-aufklärerische Theologie seinen Gedanken von der „unsichtbaren Hand“ geprägt hat, spricht Schumpeter selbst in seinem dogmenhistorischen Beitrag für den „Grundriß der Sozialökonomik“ an, wenngleich sich seiner Meinung nach die Ökonomie von der Theologie emanzipiert habe.²⁶ Mit Alexander Rüstow (1885-1963) vertritt ein renommierter deutscher Ökonom und Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts die These von der klassischen Ökonomie als

²¹ Morgan, Marietta / Perlman, Mark: The Uses of Authority in Economics, Shared Intellectual Frameworks as the Foundation of Personal Persuasion, in: American Journal of Economics and Sociology, Band 59 (1990), S. 151-189, hier: S. 151.

²² Vgl. Perlman, Mark / McCann, Charles: The Pillars of Economic Understanding, Ideas and Traditions, Ann Arbor 1998, S. 4.

²³ Vgl. Ebd., S. 16-27.

²⁴ Schumpeter, Joseph: History of Economic Analysis, a.a.O., S. 31.

²⁵ Ebd., S. 41.

²⁶ Vgl. Schumpeter, Joseph: Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte, in: Weber, Max (Hrsg.): Grundriss der Sozialökonomik, I. Abteilung Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft, Tübingen 1914, S. 19-124, hier: S. 26.

Resultat deistischer Theologie mit großer Verve.²⁷ Bis in die Gegenwart hinein diskutieren Theoriediskussionen kontrovers darüber, ob sich die Lehren des schottischen Klassikers aus einem deistischen Ursprung heraus erklären lassen.²⁸

Die in dieser Diskussion auftauchende Grundsatzfrage, ob und inwiefern die Theologie einer Periode in Relation zur zeitgenössischen Wirtschaftstheorie steht, möchte ich auf den deutschen Sprachraum übertragen. Dabei wird deutlich, dass dieser Text keine Pionierarbeit darstellt. Allerdings zeigt ein Überblick über die Literatur, dass die Autoren m.E. theologie- und kirchengeschichtlich nicht tief genug geschürft haben. Eine detailliertere Betrachtung führt zu befriedigenden Ergebnissen. Dies hoffe ich, an drei Fallbeispielen zeigen zu können.

B. Überblick: 3 Fallbeispiele

Wie bei vielen andern dogmenhistorischen Themen gibt es für eine Untersuchung „Theologische Einflüsse auf die deutsche Nationalökonomie im 19. und 20. Jahrhunderts“ zwei idealtypische Herangehensweisen: Man widmet sich dem Thema in einer systematischen Gesamtuntersuchung oder mit Hilfe eines Fallbeispiels. Der hier gewählte Weg ist ein Mittelweg. Für eine systematische Untersuchung fehlen Zeit und Raum. Zudem scheinen die Fälle so individuell zu liegen, dass eine Gesamtdarstellung diese Individualität nicht erfassen kann. Aus zweitem Grunde ist meines Erachtens aber eine Einzeldarstellung ebenso verfehlt. Sie beleuchtet je eine Person, die wegen der Pluralität der theologischen Einstellungen eben nicht pars pro toto für die gesamte deutsche Ökonomie stehen kann. Von daher habe ich drei Ökonomen ausgewählt, deren theologischen Hintergrund ich im Folgenden kurz ansprechen möchte. Es sind dies: Wilhelm Roscher (1817-1894), Walter Eucken (1891-1950) und Wilhelm Röpke (1899-1966). Sie stehen repräsentativ für die deutsche Ökonomie. Roscher begründet den in der Wilhelminischen Ära herrschenden ökonomischen Historismus und ist wegen seines sehr exponierten religiösen Bekenntnisses für eine solche Untersuchung prädestiniert. Die anderen beiden Protagonisten Walter Eucken und Wilhelm Röpke, die, wenngleich nicht so fromm wie Roscher, sich

²⁷ Vgl. Rüstow, Alexander: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, 2. Auflage Stuttgart 1950, S. 29.

²⁸ Im deutschen Sprachraum dazu: Ötsch, Walter: Gottes-Bilder und ökonomische Theorie: Naturtheologie und Moralität bei Adam Smith, in: Held, Martin / Kubon-Gilke, Gisela / Sturn, Richard (Hrsg.): Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Band 6: Ökonomie und Religion, Marburg 2007, S. 161-179; Nutzinger, Hans: Gerechtigkeit und das Gebot der Armutsvermeidung – Solidarität der Gesellschaft als Ausdruck von Israels Bund mit Gott, in: Ebd., S. 139-159, hier: S. 152/153.

doch dezidiert zu ihrem Christentum bekennen, repräsentieren die Abkehr vom Historismus. Sie sind als neoliberale Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft noch für die Gegenwart von Bedeutung. Gewiss hätte ich andere Namen wählen können. So behandelt Werner Engelhardt (geb. 1926) im Abschlusskapitel seines Buches über Johann Heinrich von Thünen (1783-1850) dessen religiösen Hintergrund.²⁹ Fruchtbar für eine Untersuchung zu dem Thema ist auch die Zeit des späten 19. Jahrhunderts. Die biographischen und inhaltlichen Analogien zwischen den Führungsfiguren in Theologie und Ökonomie sind frappant. Das gilt für die großen Wissenschaftspolitiker Gustav Schmoller (1838-1917) und Adolf Harnack (1851-1930)³⁰, aber auch für die beiden miteinander befreundeten Übergangsfiguren Max Weber (1864-1920) und Ernst Troeltsch (1865-1923)³¹. Diese Parallele fließt mit in den Text ein. Ebenso interessante Persönlichkeiten könnten die Gestalten am Rande der Historischen Schule sein. Hat der Staatssozialist Adolf Wagner (1835-1917) einen lutherisch-konservativen Hintergrund, so entstammt der korporatistisch orientierte Sozialreformer Lujo Brentano (1844-1931) einem streng katholischen Elternhaus. Beides könnte einen Erklärungsgrund für deren Sonderstellung innerhalb der deutschen Ökonomie sein.³² Aus der Zeit des 20. Jahrhunderts ist Eduard Heilmann (1899-1967) zu nennen, der intensiv dem Einfluss der religiös-sozialistischen Theologie von Paul Tillich (1886-1965) unterliegt.³³ Der Rahmen dieser Arbeit ermöglicht jedoch nur drei Fallbeispiele, bei denen man ohnehin nicht jedem Detail nachgehen kann. Falls die drei Protagonisten jedoch zu wei-

²⁹ Vgl. Engelhardt, Werner: Johann Heinrich von Thünen als Vordenker einer Sozialen Marktwirtschaft, Marburg 2008, S. 287-310. Er (Ebd., S. 309.) spricht von einem „kirchentreuem, wenn auch zugleich immer aufklärerisch eigenwilligen protestantischen Thünen“. Zuvor hatte Rüstow (Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, a.a.O., S. 30/31.) Thünen in seine Linie deistischer Ökonomen eingeordnet, während Werner Elert (Morphologie des Luthertums, Zweiter Band: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1932, S. 502.) Thünens konfessionell-lutherische Herkunft unterstreicht.

³⁰ Vgl. zu den biographischen Parallellität der beiden Vorleute des Historismus in Ökonomie und Theologie, Anhang Abbildung 2.

³¹ Zur Beziehung Weber - Troeltsch: Graf, Friedrich-Wilhelm / Schluchter, Wolfgang: Einführung, in: dies. (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus, Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 1-7.

³² Zu Wagner: Schick, Manfred: Kulturprotestantismus und soziale Frage, Tübingen 1970; Heilmann, Martin: Adolph Wagner – Ein deutscher Nationalökonom im Urteil der Zeit, Probleme seiner biographischen und theoriegeschichtlichen Würdigung im Lichte neuer Quellen, Frankfurt a. M. 1980, S. 30-32. Richard Bräu und Hans Nutzinger (Einleitung, in: Brentano, Lujo: Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (1931), Marburg 2004, S. 7-34, hier: S. 10.) beschreiben Brentanos Sonderstellung. Als zentrales Charakteristikum nennen sie dabei die Verbindung von „süddeutsch-katholischer Herkunft und aktiver Mitarbeit im preußisch-protestantisch geprägten ‚Verein für Socialpolitik‘“.

³³ Vgl. Rieter, Heinz: Heilmann, Eduard, in: Hagemann, Harald / Krohn, Claus-Dieter (Hrsg.): Biographisches Handbuch der deutschsprachigen wirtschaftswissenschaftlichen Emigration nach 1933, Band 1: Adler-Lehmann, München 1999, S. 242-251.

teren Untersuchungen auf dem Feld von Wirtschaftstheorie und Theologie anregen, so hat die Arbeit schon einen ihrer Zwecke erfüllt.

1. Fallbeispiel: Wilhelm Roscher und der Pietismus

„Lieber himmlischer Vater, ich weiß noch nicht, ob es viel oder wenig ist, was Du mir diesmal bescheeren willst. Aber ich bitte Dich, sind's wenig Zuhörer, die ich heute vorfinden werde, so hilf mir, daß mich das nicht entmuthige, und daß ich für das Wenige ebenso dankbar sei, wie für das Viele. Sind's viele Zuhörer, so laß mich nicht zu Eitelkeit und Sicherheit verführen. Und was den Eindruck meiner Vorträge auf die Zuhörer betrifft, so laß Du, was Sie etwa Richtiges und Gutes enthalten, Wurzel schlagen und Früchte bringen. Was Sie Unwahres enthalten, das möge einen kräftigen Widerspruch anreizen: so daß unter allen Umständen Dein Reich des Wahren und Guten bei mir selbst, wie bei meinen Schülern gefördert werde. Amen.“³⁴

Diese und ähnlich fromme Worte entstammen den posthum erscheinenden „Geistliche(n) Gedanken eines National-Oekonomen“ von Wilhelm Roscher. Fragt man nach den Ursprüngen dieser Religiosität, so kann man auf ihn selbst zurückgreifen. Er hebt den Einfluss seines Religionslehrers Ludwig Adolf Petri (1803-1873) hervor.³⁵ Dieser für die hannoversche Landeskirche bedeutende Theologe ist am Ende seines Lebens dezidierter Konfessionalist. Von daher scheint es legitim zu sein, wenn man Roscher als Exponenten eines konfessionellen Luthertums bezeichnet.³⁶ Dieses Urteil hält jedoch einer näheren Untersuchung nicht stand. Seine Frömmigkeit trägt eher Elemente, die sich als pietistisch charakterisieren lassen. Neben dem pietistischen Christen tritt der Nationalökonom Roscher.³⁷ Er ist der wichtigste Vertreter der „Älteren Historischen Schule“. Er wendet die historische Methode auf die Wirtschaftswissenschaften an. Es entsteht 1843 der „Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft. Nach geschichtlicher Methode“. In den Jahren 1854-1894 erscheint auf Basis der historistischen Methode das fünfbändige Lehrbuch „System der Volkswirtschaft“, welches in dieser Zeit ein Standardwerk ist.

Diese zunächst disparat erscheinenden Lebensbereiche Roschers verknüpfen sich vielfältig. Eine Verbindung zwischen Pietismus und Historismus ergibt sich auf zunächst abstrakt-geistesgeschichtlicher Ebene. So macht u. a. der Doyen der deutschen Ideengeschichtsschreibung, Friedrich Meinecke

³⁴ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, 2. Auflage Dresden 1896, S. 45/46.

³⁵ Vgl. Ebd., S. 81.

³⁶ Vgl. Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, Stuttgart 1956, S. 120-124.

³⁷ Überblick zu Roschers Leben in: Bauer, Leonhard / Rauschenwandter, Hermann / Zehnter, Cornelius: Roschers Vita, in: dies. (Hrsg.): Roscher, Wilhelm: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten (1838), Marburg 2002, S. 183-191.

(1862-1954), den Pietismus als geistige Grundlage des Historismus aus. Er erzeuge eine Subjektivierung des Glaubens, die den historistischen Relativismus ermögliche.³⁸ Diese Verbindung zeigt sich bei Roscher ganz persönlich. So hat seine ökonomische Anthropologie einen deutlich pietistischen Akzent.³⁹ Eine pietistische Grundhaltung kommt ebenfalls in Roschers „Geschichte der Nationalökonomie“ zum Vorschein. Sie ist u.a. daran zu erkennen, dass Roscher die mit dem Pietismus konkurrierende lutherische Orthodoxie harsch kritisiert.⁴⁰ Im Bereich der Sozialpolitik knüpft er sehr deutlich an den Pietismus an. Er fordert eine stark erzieherische Sozialpolitik. Er erwähnt in diesem Zusammenhang die Halleschen Stiftungen des pietistischen Theologen August Hermann Francke (1663-1727) explizit als Vorbild.⁴¹ Der Ökonom Roscher lässt sich also nicht ohne seinen theologischen Hintergrund denken.

2. Fallbeispiel: Walter Eucken und die Dialektische Theologie

Ein Kennzeichen des 19. Jahrhunderts ist „die restlose Historisierung des modernen Denkens (...).“⁴² Ausgehend von der Romantik entwickelt sich eine historische Schule, die Einfluss auf Jurisprudenz, Sprachwissenschaft und natürlich die Geschichtsschreibung nimmt.⁴³ Der Standpunkt, alle Dinge als historisch-relativ zu betrachten, gewinnt auch Einfluss auf Wirtschaftstheorie und Theologie. In der Ökonomik radikalisiert die „Jüngere Historische Schule“ um Gustav (von) Schmoller die Ansätze der älteren Historisten. Schmoller verkündet einen historistischen Relativismus, wenn er bestimmte Theorien und die daraus gemachten wirtschaftspolitischen Ableitungen nur für bestimmte Zeiten gelten lässt.⁴⁴ Analoge Entwicklungen gibt es in der protestantischen Theologie.

³⁸ Vgl. Meinecke, Friedrich: Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens, in: ders.: Werke Band IV, Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1959, S. 341-357.

³⁹ Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage Stuttgart und Berlin 1922, S. 25.

⁴⁰ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, München 1874, S. 124.

⁴¹ Vgl. u. a. Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Handbuch für Geschäftsmänner und Studierende, Fünfter Band: System der Armenpflege und Armenpolitik, 3. Auflage Stuttgart und Berlin 1906, S. 68, Textstelle auch in: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 150.

⁴² Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, in zwei Bänden, Band 2, Köln 2004, S. 241.

⁴³ Vgl. Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band IV: Die Formung der politischen Ideen im 19. Jahrhundert, Mainz 1979, S. 41-60.

⁴⁴ Vgl. Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Erster größerer Teil, Leipzig: 1900, S. 75-99.

Hier herrscht ein „Geschichtspantheismus“⁴⁵ vor, der in der historischen Gesamtentwicklung die göttliche Offenbarung erblickt. Der mit Schmoller befreundete Vordenker des historistisch-liberalen Kulturprotestantismus, Adolf (von) Harnack, relativiert die Dogmenbildung der alten Kirche. Sie sei vor allen Dingen auf historische Umstände („Hellenisierung“) zurückzuführen.⁴⁶

Spätestens mit dem Ersten Weltkrieg ist die unumschränkte Herrschaft des Historismus in Reichsdeutschland vorbei. Dass sich die deutsche Nationalökonomie in einer Krise befinde, „galt Anfang der dreißiger Jahre bereits als eine ‚Trivialität‘.“⁴⁷ Schon in den 1920er Jahren bildet sich im Verein für Socialpolitik eine Gruppe mit dem Namen „Ricardianer“ heraus, die gegen die Historisten opponiert.⁴⁸ Zu ihr zählt auch Walter Eucken. In dem 1932 erscheinenden Aufsatz „Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus“ beschreibt Eucken erstarrte Wirtschaftsstrukturen als die Folge der interventionistischen Wirtschaftspolitik der Kaiserzeit.⁴⁹ Während der nationalsozialistischen Diktatur greift er die historistische Ökonomie in zwei Aufsätzen explizit an. Er kritisiert den Relativismus, den Fortschrittsglauben und den Empirismus der Historisten.⁵⁰ Auf Basis dieser methodologischen Auseinandersetzungen entwirft der Volkswirt ein eigenes Programm, welches den Dualismus von historischer und theoretischer Ökonomie überwinden soll. In Anschluss an die Philosophie des Freiburgers Edmund Husserl (1859-1938) will er auf den Kern der Wirtschaftstheorie zurückkommen. Er entwickelt daher eine Morphologie der Wirtschaftsordnungen. Er glaubt, dass damit die „Überwindung der großen Antinomie gelingt“⁵¹. Politisch leitet er aus dieser Ordnungsmorphologie die Forderung nach einer Wettbewerbsordnung ab.⁵² Er wird damit zu einem Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft.

⁴⁵ Bultmann, Rudolf: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ders.: Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Erster Band, 4. Auflage Tübingen 1961, S. 1-25 (Original in: Theologische Blätter, III, 1924, S. 73-86.), hier: S. 5.

⁴⁶ Vgl. Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Freiburg i. Br. 1886.

⁴⁷ Janssen, Hauke: Nationalökonomie und Nationalsozialismus, Die deutsche Wirtschaftslehre in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, 4. Auflage Marburg 2012, S. 33.

⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 31-50.

⁴⁹ Vgl. Eucken, Walter: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 36. Band (1932), S. 297-321.

⁵⁰ Vgl. Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, 62. Jhg. (1938), S.191-214; Eucken, Walter: Wissenschaft im Stile Schmollers, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 52. Band (1940), S. 468-506.

⁵¹ Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 9. Auflage Berlin u. a. 1989, S. 177/178.

⁵² Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 7. Auflage Tübingen 2004, S. 246.

Noch schärfer als die Ökonomie bricht nach dem Ersten Weltkrieg die protestantische Theologie mit dem Historismus. Es ereignet sich hier eine „antihistorische Revolution“⁵³. So begründet der Schweizer Theologe Karl Barth (1886-1968) mit seinem Römerbrief die neue Richtung der Dialektischen Theologie. Er wirft den liberalen, auch als Kulturprotestanten bezeichneten Historisten vor, Theologie auf Anthropologie reduziert zu haben. Er fordert die Umkehr zu dem eigentlichen Thema der Theologie, der Rede von Gott. Die Dialektik besteht nach Barth nun darin, dass gerade dies dem Menschen schwer falle.⁵⁴ Der Gegensatz von Gott und Mensch ist der Dreh- und Angelpunkt seiner Theologie⁵⁵, die in der folgenden Zeit den Protestantismus stark prägen und auch einen Ökonomen wie Walter Eucken beschäftigen sollte.

Trotz dieser parallelen methodologischen Auffassungen ist Eucken ein theologischer Gegner Karl Barths. Der theologische Hintergrund des Ökonomen ist die Religionsphilosophie seines Vaters Rudolf Eucken (1846-1926). Die Religion soll nach dessen Worten dazu dienen, „einem dem unmittelbaren Dasein überlegeneren Standort zu gewinnen, den Menschen größeren Zusammenhängen einzufügen und ursprüngliche Kräfte höherer Art in ihm zu beleben.“⁵⁶ Ähnlich wie Eucken senior sieht es Eucken junior als Aufgabe der Religion an, die verschiedenen Lebenssphären zu integrieren, da sonst Politik und Wirtschaft als Ersatzreligion aufträten. Wie andere Autoren der in der väterlichen Tradition stehenden Zeitschrift „Tatwelt“ glaubt Eucken nicht, dass die Dialektische Theologie hierzu hilfreich ist. Mit ihrer Dichotomie von Gott und Mensch verschärfe sie das Problem unvermittelter separater Lebensbereiche noch weiter.⁵⁷ Euckens Meinung über Barth bessert sich während des Nationalsozialismus. Der regimekritische Ökonom, der in Freiburg zur Bekennenden Kirche zählt, begrüßt Barths eindeutige kirchenpolitische Position. Er kann sich aber weiterhin

⁵³ Nowak, Kurt: Die „antihistorische Revolution“, Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Renz, Horst / Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Troeltsch-Studien Band 4: Umstrittene Moderne, Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987, S. 133-171.

⁵⁴ Vgl. Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 197-218 (Original in: Christliche Welt, 36. Jhg. (1922), S. 858-873.).

⁵⁵ Vgl. Barth, Karl: Der Römerbrief, 4. Auflage München 1924, S. XIII.

⁵⁶ Eucken, Rudolf: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 4. Auflage Berlin und Leipzig 1920, S. 442.

⁵⁷ Vgl. Eucken, Walter: Religion – Wirtschaft – Staat, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 82-89, hier: S. 88/89.

nicht mit dessen theologischen Auffassungen identifizieren.⁵⁸ Dass Euckens grundsätzliche Skepsis gegenüber der Dialektischen Theologie bestehen bleibt, zeigen seine posthum erscheinenden „Grundsätze der Wirtschaftspolitik“. Hier kritisiert er die Dialektische Theologie dafür, dass sie die Welt sich selbst überlassen habe.⁵⁹

3. Fallbeispiel: Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre

Neoliberalismus und Katholische Soziallehre haben gemeinsame Wurzeln. Sozialgeschichtlich sind sie als Antwort auf die Schattenseiten der Industrialisierung zu sehen. Ideengeschichtlich werden sie durch das Aufleben alter (Neothomismus) und die Konzeption neuer Philosophien (Phänomenologie) um die Wende zum 20. Jahrhundert gespeist. Dennoch haben sie ein ambivalentes Verhältnis zueinander. In den 1950er und frühen 1960er Jahren entsteht eine sehr intensive und zum Teil sehr kontroverse Debatte über die Frage nach der Kompatibilität beider Ansätze. Sind die Liberalen in der Tendenz der Meinung, dass eine Synthese beider Lehren prinzipiell möglich sei, so fährt die katholische Seite mehrheitlich einen Abgrenzungskurs. In beiden Richtungen gibt es aber auch jeweils gegenteilige Auffassungen.

Wilhelm Röpke zählt zu jenen Neoliberalen, die um einen Ausgleich bemüht sind. Das zeigt sich bereits in den 1930er Jahren. Trotz mancher inhaltlicher Differenzen bespricht er das Buch „Berufständische Ordnung“ des österreichischen Sozialethikers Johannes Messner (1891-1984) recht positiv.⁶⁰ Mit der Lektüre der Sozialzyklika „Quadragesimo anno“ nähert sich Röpke der Katholischen Soziallehre noch weiter an. Er glaubt, dass man „dort eine Gesellschafts- und Wirtschaftsphilosophie finden wird, die im Grunde zum selben Ergebnis kommt.“⁶¹ Es entsteht in der Folge dennoch ein Disput zwischen Röpke und katholischen Sozialethikern, da beide Seiten das Schreiben insbesondere in Hinblick auf die berufsständische Ordnung verschieden interpretieren.⁶² An-

⁵⁸ Vgl. Oswalt, Walter: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, Zur Entwicklung von Walter Euckens Sozialtheorie, in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 315-353, hier: S. 343/344.

⁵⁹ Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 348.

⁶⁰ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Betrachtungen zu Meßners „Die berufständische Ordnung“, in: Monatsschrift für Kultur und Politik, 2. Jhg. (1937), S. 325-332.

⁶¹ Röpke, Wilhelm: Civitas humana, Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform, 2. Auflage Erlenbach-Zürich 1946, S. 18.

⁶² Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, in: Schweizer Rundschau, Monatsschrift für Geistesleben und Kultur, 44. Jhg. (1944), S. 88-97, hier: S. 90.

gesichts der sich in den 1950er Jahren verschärfenden Lage bittet Röpke den französischen Ökonomen Daniel Villey (1910-1968) als Katholik um eine Stellungnahme. Dieser verfasst einen Ordo-Artikel, der die Vereinbarkeit zwischen Katholizismus und ökonomischen Liberalismus unterstreicht.⁶³ Den Höhepunkt erreicht die katholisch-neoliberale Auseinandersetzung mit dem Buch „Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus“ des Wallberberger Dominikanerpaters Egon Edgar Nawroth (1912-2010). Er attackiert insbesondere Röpke sehr scharf.⁶⁴ Der Streit kommt ein wenig im Jahre 1962 nach einem in Augsburg statt findenden Gespräch zur Ruhe. Das geänderte Klima spiegelt sich in Röpkes Analyse der Enzyklika „Mater et Magistra“ wider.⁶⁵ Röpke begrüßt den seiner Ansicht nach stärker zurückhaltenden Ton des neuen Papstes Johannes XXIII. (1881-1963). Der in diesen Jahren stark antikommunistisch orientierte Röpke warnt zugleich den Reformpapst vor einer Öffnung gegenüber sozialistischen Gedanken.

Der langwierige Streit bleibt nicht auf die akademische Ebene beschränkt. Katholischer Korporatismus und liberaler Individualismus stoßen bei der Reform der Rente in den 1950er Jahren aufeinander.⁶⁶ Spuren der Auseinandersetzung finden sich noch heute in den Schriften von politisch aktiv gewordenen Schülern beider Richtungen. Das ist zu erkennen, wenn man die Publikationen des von der Katholischen Soziallehre geprägten Norbert Blüm (geb. 1935) und Kurt Biedenkopfs (geb. 1930), einem Schüler des ordoliberalen Juristen Franz Böhm (1895-1977), vergleicht. Ihre Vorstellungen, wie der Sozi-

⁶³ Vgl. Villey, Daniel: Die Marktwirtschaft im katholischen Denken, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 7. Band (1955), S. 23-69.

⁶⁴ Nawroth (Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, 2. Auflage Heidelberg 1962, S. 12.) versucht Röpke als „beschwörenden Propheten, der sozusagen mit dem Mut der Verzweiflung seine Zeitgenossen auf das neoliberale Programm als die einzig mögliche Rettung vor dem Untergang des Abendlandes zu verpflichten sich bemüht“, lächerlich zu machen.

⁶⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et magistra, in: Die politische Meinung, 7. Jhg., Heft 73 (Juni 1962), S. 21-32. Die hier dargelegten Äußerungen Röpkes entsprechen weitgehend einem Vortrag, den er am 27.03.1962 vor der Wiener Volkswirtschaftlichen Gesellschaft hält. Er ist abgedruckt in: Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Mater et Magistra“ in marktwirtschaftlicher Sicht, in: ders.: Wort und Wirkung, 16 Reden aus den Jahren 1947 bis 1964, mit einem Lebensbild von Albert Hunold, Ludwigsburg 1964, S. 310-328.

⁶⁶ Vgl. Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1958, S. 233-246; Schreiber, Wilfrid: Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, unveränderter Nachdruck des „Schreiber-Planes“ zur dynamischen Rente aus dem Jahr 1955, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 28-72.

alstaat zukünftig ausgestaltet sein soll, sind in vielen Punkten diametral gegensätzlich.⁶⁷

C. Forschungsstand

Wilhelm Roscher ist in der Sekundärliteratur durchaus kein Unbekannter. Es fällt allerdings sowohl bei jüngeren als auch älteren Veröffentlichungen auf, dass das Thema Religion keine Rolle spielt oder aber Roscher das Etikett eines konfessionalistischen Lutheraners aufgeklebt bekommt. So behandeln Ökonomen der nachfolgenden Generation wie Schmoller⁶⁸, Carl Menger (1840-1921)⁶⁹, Belá Földes⁷⁰ (1848-1945) und zunächst auch Karl Bücher⁷¹ (1847-1930) ihn in ihren biographischen Beiträgen vor allen Dingen als Exponenten der historischen Methode. Sie blenden die religiöse Seite Roschers aus. Die posthume Herausgabe der „Geistliche(n) Gedanken“ bietet neben den weiter publizierten Forschungen zur Methodologie⁷² jedoch Raum für theologische Untersuchungen. Interessant ist dabei, dass nicht nur Ökonomen wie Ulrich Werner⁷³ Roscher als lutherischen Konfessionalisten deuten. Dies machen auch so unterschiedliche Theologen wie der Jesuitenpater Ludwig von Hammerstein⁷⁴ (1832-1905) und der „Lutheranissimus“⁷⁵ der deutschen Theologie des 20. Jahrhunderts, Werner Elert⁷⁶ (1885-1954). Der Nestor der Religionsso-

⁶⁷ Vgl. Biedenkopf, Kurt: Die Ausbeutung der Enkel, Plädoyer für die Rückkehr zur Vernunft, Berlin 2007; Blüm, Norbert: Gerechtigkeit, Eine Kritik des Homo oeconomicus, Freiburg im Breisgau 2006.

⁶⁸ Vgl. Schmoller, Gustav: Wilhelm Roscher (1888), in: ders.: Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, Leipzig 1888, S. 157-171.

⁶⁹ Vgl. Menger, Carl: Wilhelm Roscher, in: ders.: Gesammelte Werke, Band III: Kleinere Schriften zur Methode und Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 2. Auflage Tübingen 1970, S. 273-291 (Original in: Neue Freie Presse vom 16.06.1894).

⁷⁰ Vgl. Földes, Belá: Eine Erinnerung an Wilhelm Roscher, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 81. Band (1903), S. 237-239.

⁷¹ Vgl. Bücher, Karl: Wilhelm Roscher, in: Preußische Jahrbücher, 77. Band (1894), S. 104-123; dagegen behandelt er in Anschluss an die Untersuchung Max Webers in einem späteren biographischen Beitrag (Roscher, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Allgemeine Deutsche Biographie, 53. Band: Nachträge bis 1899: Paulitschke - Schets, Nachdruck der 1. Auflage von 1907 Berlin 1971, S. 486-492, hier: 489/490.) auch das religiöse Element bei Roscher.

⁷² Hier ist zu nennen: Jaffé, Chaim: Roscher, Hildebrand und Knies als Begründer der Älteren Historischen Schule Deutscher Volkswirte, ein Beitrag zur Geschichte und Theorie der Historischen Schule der Nationalökonomie in Deutschland, Wetzikon 1916, S. 39-54.

⁷³ Vgl. Werner, Ulrich: Der Einfluß der lutherischen Ethik auf die Sozial- und Wirtschaftsauffassung von Roscher und Knies, Berlin 1938; diese Arbeit ist allerdings dadurch originär, dass sie im Gegensatz zu Weber und Hüter einen biographischen und wirtschaftsethischen Ansatz wählt.

⁷⁴ Vgl. Hammerstein, Ludwig von: Professor Dr. Wilhelm Roscher als Nationalökonom und als Christ, in: Stimmen aus Maria-Laach, Katholische Blätter, 48. Band (1895), S. 515-525.

⁷⁵ Hauber, Reinhard: Werner Elert, Einführung in Leben und Werk eines „Lutheranissimus“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 29. Jhg. (1987), S. 113-146.

⁷⁶ Vgl. Elert, Werner: Morphologie des Luthertums, Zweiter Band, a.a.O., S. 467.

ziologie, Max Weber, für den historische Methode und Religiosität Roschers zusammenhängen, urteilt über Roscher zwar abfällig. Er ist in kirchenhistorischer Hinsicht aber zugleich vorsichtig. Er nennt die Frömmigkeit des Leipziger Ökonomen lediglich eine „ziemlich primitive Form schlichter religiöser Gläubigkeit“⁷⁷. Einzig die an Webers Forschungen anknüpfende Margret Hüter spricht, wenn auch in Anführungsstrichen und somit sehr zurückhaltend, davon, dass Roschers Religiosität „zweifellos ‚pietistische‘ Züge“⁷⁸ trage.

Einen großen Einfluss auf die neuere Forschung haben die Arbeiten von Gottfried Eisermann (geb. 1918). Er interpretiert Roschers theologische Position ebenfalls als lutherisch. Er erwähnt zwar anknüpfend an seinen Lehrer Alexander Rüstow⁷⁹ den Pietismus als eine Frömmigkeitsform, die das Luthertum an Innerlichkeit übertreffe⁸⁰. Er verbindet dies jedoch nicht weiter mit der Person Roschers. Es sei vielmehr die „spezifisch protestantisch-lutherische Religiosität“⁸¹ des Ökonomen gewesen, die sein Welt- und Wissenschaftsbild bestimme. Diesen Glauben hätten Roschers Mutter und der Religionslehrer Petri geprägt. Für seine These hebt Eisermann vor allen Dingen auf die persönliche Frömmigkeit (Gottesdienst, Bibellese) Roschers und dessen Aktivitäten für den Baseler Missionsverein und die Innere Mission ab.⁸² Es ist noch zu zeigen, dass diese beiden Organisationen gerade nicht für eine genuin lutherische Haltung sprechen. Dennoch nennt Eisermann mit den gleichen Argumenten in einer jüngeren Veröffentlichung Roschers Glaubensposition eine „spezifisch-evangelische Religiosität“⁸³.

Sehr intensiv äußert sich zu den geistlichen Aspekten im Werke Roschers in jüngerer Zeit der Brite Harold Richard Charles Wright. Er sieht Übereinstim-

⁷⁷ Weber, Max: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Auflage Tübingen 1951, S. 1-145 (Original in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 27. (1903), 29. (1905) und 30. Band (1906), S. 1181-1221, 1323-1384, 81-120.), hier: S. 41.

⁷⁸ Hüter, Margret: Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaft bei Roscher und Knies, Jena 1928, S. 54.

⁷⁹ Vgl. zur Pietismusdeutung Alexander Rüstows: Ortsbestimmung der Gegenwart, Eine universalgeschichtliche Kulturkritik der Gegenwart, Zweiter Band: Weg der Freiheit, Erlenbach-Zürich 1952, S. 319-323.

⁸⁰ Vgl. Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 120-121.

⁸¹ Ebd., S. 122.

⁸² Vgl. Ebd., S. 121.

⁸³ Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen von Wilhelm Roschers wissenschaftlichen Werk, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 27-78, hier: S. 28.

mungen zwischen Roscher und der christlichen Sozialethik in England. Er analysiert dabei Roschers theologischen Hintergrund. Er gehört ebenfalls zu den Vertretern, die das Luthertum unterstreichen. Als Indizien für seine These nennt er eine Konvergenz mit dem Denken englischer Freikirchen⁸⁴ und den Glauben an eine sich fortschreitende Offenbarung⁸⁵. Als letzter mir bekannter Autor beschäftigt sich der württembergische Pietist Joachim Fischer theologisch mit Roscher. Der Betriebswirt und Theologe bewertet Eisermanns Ergebnisse sehr kritisch⁸⁶, kommt jedoch, wenn auch beiläufiger, ebenfalls zu dem Ergebnis, dass Roscher (und Schmoller) „betont lutherische Nationalökonom“⁸⁷ seien.

Am Rande spielt Roschers Glaube in anderen Kontexten eine Rolle. In seinem Überblick über „Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert“ sieht Harald Winkel (1931-2005) Roscher durch die Ethik des romantischen Theologen Friedrich Schleiermacher (1768-1834) beeinflusst.⁸⁸ In den wirtschaftspolitisch orientierten Aufsätzen von Erich Streissler (geb. 1933) und Karl-Heinz Schmidt (geb. 1936) ist Roscher am Rande der „bibelfreudige lutherische Christ“⁸⁹ bzw. theologisch etwas vorsichtiger „ein religiös-konservativer (...) Ökonom“⁹⁰. Heinz Kurz (geb. 1946) spricht in seinem Beitrag zur „Neuen Deutschen Biographie“ mit Blick auf ehrenamtliche Tätigkeiten Roschers in Mission und Diakonie von einer „tiefe(n) Verwurzelung im protestantischen Glaube(n)“⁹¹. Auch im biographisch-bibliographischen Kirchelexikon ist Roscher vertreten.

⁸⁴ Vgl. Wright, Harold Richard Charles: Wilhelm Roscher and English Christian social Thought, From Frederick Maurice to Margaret Thatcher, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 149-158, hier: S. 153.

⁸⁵ Vgl. Ebd.

⁸⁶ Er (Luther in der Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Auswirkungen auf moderne Wirtschaftsethik, Berlin 2010, S. 158-160.) kritisiert u.a., dass Eisermann eine Beziehung zwischen Roscher und Schleiermacher konstruiere. Wenn hier Fischer m. E. auch zustimmen ist, so ist doch darauf zu verweisen, dass der von ihm (Ebd., S. 158.) angegriffene Eisermann an der von Fischer genannten Stelle nur sehr, sehr indirekt auf Roschers Schleiermacher-Rezeption (vgl. Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen von Wilhelm Roschers wissenschaftlichen Werk, a.a.O., S. 30.) und damit noch weniger als Harald Winkel (Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert, Darmstadt 1977, S. 93.) eingeht.

⁸⁷ Fischer, Joachim, a.a.O., S. 124.

⁸⁸ Vgl. Winkel, Harald, a.a.O., S. 93.

⁸⁹ Streissler, Erich: Nationalökonomie als Naturlehre, Roscher als Wirtschaftspolitiker, verglichen mit dem „liberalen“ Rau, in: Scheer, Christian (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XX: Die Ältere Historische Schule: Wirtschaftstheoretische Beiträge und wirtschaftspolitische Vorstellungen, Berlin 2005, S. 13-39, hier: S. 25.

⁹⁰ Schmidt, Karl-Heinz: Wilhelm Roscher und das Distributionsproblem der Volkswirtschaftslehre, in: Scheer, Christian (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XX: Die Ältere Historische Schule: Wirtschaftstheoretische Beiträge und wirtschaftspolitische Vorstellungen, Berlin 2005, S. 41-72, hier: S. 72.

⁹¹ Kurz, Heinz: Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, in: Historische Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Neue Deutsche Biographie, 22. Band: Rohmer-Schinkel, Berlin 2005, S. 39-41, hier: S. 40.

Der dortige Autor Klaus-Gunter Wesseling (geb. 1961) geht aber ironischerweise nicht auf Roschers Religiosität ein. Er nennt Roscher lediglich einen „protestantische(n) deutsche(n) Nationalökonom(en)“ und erwähnt dessen positives Urteil über die wirtschaftliche Rolle der Juden im Mittelalter.⁹²

Den für diesen Text sehr wichtigen Zugang über die Theoriegeschichte Roschers nutzt Francesca Schinzinger (1931-1995). Sie verwendet die Untersuchungen Werners⁹³ und deutet daher Roschers Dogmengeschichte als lutherisch-konfessionalistisch.⁹⁴ Dabei übersieht sie Gesichtspunkte, die für den Pietismus sprechen. So erwähnt sie Roschers scharfe Polemik gegen die Orthodoxie nicht. Bertram Schefold (geb. 1943) geht nur auf Roschers Rezeption von Luther und Erasmus von Rotterdam (1466-1536) ein.⁹⁵ Thanasis Giouras (geb. 1966) erwähnt die religiöse Fundierung der historischen Methode, untersucht dies aber nicht weiter unter kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Aspekten.⁹⁶ David Lindenfeld (geb. 1944) bringt in Anschluss an Eisermann Methodologie und lutherische Frömmigkeit zusammen, liefert aber keinen eigenen Beitrag.⁹⁷ Henry William Spiegel (1911-1995) geht in seinem Lehrbuch auf die Religiosität Roschers ein. Da er sich auf Weber und Eisermann bezieht, spricht er von einem „strong religious commitment to Lutheranism, which instilled in him obedience to government authorities.“⁹⁸ Eine leichte Unterstützung vertritt die hier vertretene These neuerdings von ganz anderer Seite. Im Rahmen einer Studie über die pietistische Vergangenheit seiner Familie beschäftigt sich der frühere Fernsehjournalist Rainer Bunz (geb. 1944) mit Wilhelm Roscher, da

⁹² Vgl. Wesseling, Klaus-Gunter: Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, VIII. Band: Rembrandt-Schenute, Hertzberg 1994, Sp. 651-654.

⁹³ Vgl. Schinzinger, Francesca: Roscher und die Entstehungsgeschichte der deutschen Nationalökonomie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 79-108, hier: S. 82.

⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 83/84.

⁹⁵ Vgl. Schefold, Bertram: Wilhelm Roschers „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, in: ders.: Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte, Düsseldorf 2004 (Original in: ders. (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 5-13.), S. 421-426, hier: S. 422.

⁹⁶ Vgl. Giouras, Thanasis: Wilhelm Roscher: the „historical method“ in the social science, Critical observations for a contemporary evaluation, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 106-125, hier: S. 109.

⁹⁷ Vgl. Lindenfeld, David: The Myth of the Older Historical School of Economics, in: Central European History, 26. Jhg. (1993), S. 405-416, hier: S. 407/408.

⁹⁸ Spiegel, William Henry: The Growth of Economic Thought, 3. Auflage Durham und London 1991, S. 420. Bezug auf Weber und Eisermann: Vgl. Ebd., S. 762; gegen die These vom obrigkeitshörigen Roscher zu Recht: Fischer, Joachim, a.a.O., S. 209; Roscher (Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, a.a.O., S. 66/67.) selbst hat die Obrigkeitshörigkeit Luthers kritisiert.

dessen Sohn Carl Roscher (1846-1920) drei Bunz-Töchter adoptiert. Er spricht davon, dass Wilhelm Roscher genau wie der Filius „stark im Pietismus verwurzelt“⁹⁹ sei. Bunz beruft sich dabei auf Heinz Kurz, den er damit überinterpretiert. Weiteres bringt er hierzu nicht vor. Aufgrund der Kenntnisse über den Sohn Carl Roscher ist jedoch diese Quelle dennoch von Wert. Zusammengefasst gesagt, ist Roschers geistliche Position beileibe nicht unerforscht. Im Gegensatz zu der großen Mehrzahl der bisherigen Forschungen lege ich den Focus allerdings nicht auf Roschers vermeintlichen Konfessionalismus, sondern auf die pietistischen Elemente seiner Frömmigkeit.

Die Frage nach den christlichen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft steht schon länger auf der Agenda. Die bisherige Forschung versucht sie sowohl auf systematisch-ethischen, als auch auf theoriegeschichtlichen Wegen zu beantworten. Einen mehr systematisch orientierten Ansatz wählt der pietistisch geprägte Ökonom Werner Lachmann (geb. 1941) mit seinem Beitrag „Ethik und Soziale Marktwirtschaft“. Die Bibel bildet seinen Maßstab für die ethische Bewertung der Wirtschaftsordnung. Er kommt entgegen linksprotestantischer Kritiker zu dem Ergebnis, dass Schrift und Soziale Marktwirtschaft vereinbar seien.¹⁰⁰ Lachmanns Schülerin Silke Bremer (geb. 1965) geht diesen wirtschaftsethischen Weg weiter, indem sie die Wirtschaftsethik des Hamburger Theologieprofessors Helmut Thielicke (1908-1986) mit der Konzeption von Alfred Müller-Armack (1901-1978) vergleicht.¹⁰¹ Der Theologe Eckart Müller (geb. 1965) wählt eine ähnliche Methode. In seiner Dissertation beschreibt er die wirtschaftstheoretischen Ansätze Müller-Armacks, Euckens und Rüstows umfänglich. Er formuliert Grundsätze einer Evangelischen Wirtschaftsethik, die er für

⁹⁹ Bunz, Rainer: Bürgertum und Frömmigkeit: Eine Familiengeschichte, Hamburg 2011, S. 103/104.

¹⁰⁰ Vgl. Lachmann, Werner: Ethik und Soziale Marktwirtschaft, Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblisch-theologische Überlegungen, in: Hesse, Helmut (Hrsg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1988, S. 277-304. An anderer Stelle (Das christliche Menschenbild und die Frage nach der Wirtschaftsordnung, in: Schick, Gerhard (Hrsg.): Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus, Berlin 2003, S. 101-116, hier: S. 112.) heißt es noch stärker: „Die Soziale Marktwirtschaft berücksichtigt damit im Vergleich zu anderen Wirtschaftsordnungen am stärksten wichtige Aspekte des biblischen Menschenbildes.“ Theoriegeschichtliche und ethische Ansätze verbindet er in seinem Beitrag „Protestantische Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft und ihre biblische Bedeutung“ (in: Resch, Ingo (Hrsg.): Mehr als man glaubt, Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Gräfelfing 2000, S. 187-217.).

¹⁰¹ Vgl. Bremer, Silke: Der wirtschaftsethische Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke, Darstellung der Grundpositionen und vergleichende Gegenüberstellung ökonomischer Grundpositionen unter besonderer Berücksichtigung von A. Müller-Armack und A. F.[!] v. Hayek, Münster 1996.

sehr kompatibel mit dem theoretischen Konzept der Sozialen Marktwirtschaft hält.¹⁰²

Im Rahmen ihrer dogmenhistorischen Arbeit zum Ordoliberalismus gehen Heinz Rieter (geb. 1937) und Matthias Schmolz (geb. 1963) der Frage der christlichen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft auf die Spur. Sie führen den für die Soziale Marktwirtschaft maßgebenden Freiburger Imperativ („effiziente und menschenwürdige Ordnung“) auf die christlich-kirchlichen Wurzeln der Freiburger zurück.¹⁰³ Demgegenüber enttäuscht die Untersuchung von Richard E. Wagner (geb. 1941). In einem der Thematik „Economics and Religion“ gewidmeten Band geht er nur kurz auf die bekennniskirchlichen Wurzeln der Ordoliberalen ein. Er kommt daher zu dem Ergebnis, dass das Ordnungsmodell der Freiburger einen rein weltlichen Charakter habe.¹⁰⁴ Dagegen betont Nils Goldschmidt (geb. 1970) die persönliche Frömmigkeit Euckens, die er mit Hilfe des Briefwechsels zwischen Walter und seiner Mutter Irene Eucken (1863-1941) beleuchtet, und dessen Verankerung im kirchlichen Widerstand. In seiner Dissertation spricht er von einem „entscheidende(n) Einfluß des christlichen Glaubens auf das ordolibérale Programm Euckens.“¹⁰⁵ In einem von ihm herausgegebenen Tagungsband bestätigt er diese These durch einen umfassenden Literaturüberblick¹⁰⁶ zum Thema „Christentum und Soziale Marktwirtschaft“. In weiteren Artikeln des Buches geht es um den Zusammenhang von Freiburger Kreisen und Freiburger Kirchenkampf¹⁰⁷ und die Rolle des Agrarökonomen und späteren Synodalpräsidenten Constantin von Dietze (1891-1973) im Frei-

¹⁰² Vgl. Müller, Eckart: Evangelische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft, Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 354.

¹⁰³ Vgl. Rieter, Heinz / Schmolz, Matthias: The ideas of German Ordoliberalism: pointing the way to a new economic order, in: The European Journal of the History of Economic Thought, 1. Jhg. (1993), S. 87-114, hier: S. 103-108. Zu den christlichen Wurzeln der Ordoliberalen im Widerstand äußert sich u. a. auch Karen Horn (Moral und Wirtschaft, Zur Synthese von Ethik und Ökonomik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 1996, S. 102-110.).

¹⁰⁴ Wagner, Richard E.: ORDO Liberalism and the Social Market Economy, in: Brennan, Geoffrey / Waterman, Anthony (Hrsg.): Economics and Religion: Are They Distinct? Boston u. a. 1994, S. 121-138.

¹⁰⁵ Goldschmidt, Nils: Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens, Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik, Münster u. a. 2002, S. 121.

¹⁰⁶ Vgl. Goldschmidt, Nils: Walter Euckens Rolle im Widerstand: Freiheit, Ordnung und Wahrhaftigkeit als Handlungsmaximen, in: ders. (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 289-314, hier: S. 289-295.

¹⁰⁷ Vgl. Martin, Bernd: Professoren und Bekennende Kirche, Zur Formierung Freiburger Widerstandskreise über den evangelischen Kirchenkampf, in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 27-55.

burger Widerstand¹⁰⁸. Walter Oswalt (geb. 1959) weicht von der These eines christlichen Hintergrundes des Ordoliberalismus ab. Er sieht im „ethische(n) Monotheismus“¹⁰⁹ die religiöse Grundlage seines Großvaters Walter Eucken.

Theoriegeschichtliche Arbeiten zum Thema Christentum und Soziale Marktwirtschaft gibt es ebenfalls auf theologischer Seite. So leiten Günter Brakelmann (geb. 1931) und Traugott Jähnichen (geb. 1959) ihren Quellenband „Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft“ ein, indem sie eine m.E. nicht ganz zutreffende Entwicklungsgeschichte der Sozialen Marktwirtschaft entwerfen. Anfangspunkt ist für sie dabei die „Jüngere Historische Schule“ mit ihrer Abgrenzung zum wirtschaftspolitischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts.¹¹⁰ Erstere sehen sie in enger Verbindung zu deutschen Sozialprotestantismus.¹¹¹ Eckart Müller und Hans Nutzinger (geb. 1945) schließen sich der These von den historistisch-sozialprotestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft an.¹¹² Im Weiteren betrachten sie dann aber die christlichen Wurzeln in den Biographien von Walter Eucken, Alexander Rüstow und Alfred Müller-Armack.¹¹³ Bestimmte Aspekte wie Euckens Rezeption der Dialektischen Theologie und Müller-Armacks Wurzeln in der irenischen Theologie des 17. Jahrhunderts¹¹⁴ bleiben jedoch unerwähnt. Daneben gehen sie von gedankli-

¹⁰⁸ Vgl. Blesgen, Detlef: „Widerstehet dem Teufel“ – Ökonomie, Protestantismus und politischer Widerstand bei Constantin von Dietze (1891-1973), in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S.67-90. Entgegen des Titels spielt dabei die Frömmigkeit Dietzes eine nachrangige Rolle. Hervorzuheben sind hingegen die Ausführungen zur Frage nach antisemitischen Elementen im Denken Dietzes und im Goerdeler-Kreis (Ebd., S. 81-87.).

¹⁰⁹ Oswalt, Walter: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, a.a.O., S. 350.

¹¹⁰ Brakelmann, Günter / Jähnichen, Traugott: Einleitung, Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, in: dies. (Hrsg.): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, Ein Quellenband, Gütersloh 1994, S. 13-37, hier: S. 14-17.

¹¹¹ Vgl. Ebd., S. 20/21.

¹¹² Vgl. Nutzinger, Hans / Müller, Eckart: Die protestantischen Wurzeln des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft, in: Behrends, Sylke (Hrsg.): Ordnungskonforme Wirtschaftspolitik in der Marktwirtschaft, Festschrift für Prof. Dr. Hans-Rudolf Peters zum 65. Geburtstag, Berlin 1997, S. 27-64, hier: S. 30-34. Mit der modifizierten Smith-Rezeption durch den deutschen Klassiker Karl Heinrich Rau (1792-1870) benennen sie aber eine zweite Wurzel (Ebd., S. 28-30.).

¹¹³ Vgl. Ebd., S. 34-37.

¹¹⁴ Vor dem Hintergrund der konfessionellen Auseinandersetzungen nach der Reformation wollte die irenische Theologie, begründet von dem Helmstädter Theologen Georg Calixt (1586-1656), zwischen den Lagern vermitteln (vgl. Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band II: Das Zeitalter des Barock, Zwischen Reformation und Aufklärung, Mainz 1978, S. 60-62.). Müller-Armack (Soziale Irenik, Über die Möglichkeit einer die Weltanschauung verbindenden Sozialidee, in: ders.: Religion und Wirtschaft, Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, S. 559-578 (Original in: Weltwirtschaftliches Archiv, 64. Band. (1950), S. 181-203.), hier: S. 562.) greift ihr Anliegen auf und überträgt es mutatis mutandis auf seine Zeit.

chen Elementen des Protestantismus in der ordoliberalen Ordnungsökonomik aus.¹¹⁵

Die Schülerschaft des Münchener Theologen Trutz Rentdorff (geb. 1931) hat zum Thema „Christentum und Soziale Marktwirtschaft“ weitere Beiträge geliefert. Daniel Dietzfelbinger (geb. 1968) legt Alfred Müller-Armacks Religionssoziologie dar.¹¹⁶ Sie verbindet er mit der Wirtschaftsstiltheorie des Kölner Ökonomen, die er mit Recht von der Wirtschaftsordnungstheorie Walter Euckens abgrenzt.¹¹⁷ Aufgrund der Verbindung von Wirtschaftsstil und Religionssoziologie meint Dietzfelbinger, von protestantischen Wurzeln der Marktwirtschaft sprechen zu können. Historische und systematische Zugänge zum Thema Christentum und Soziale Marktwirtschaft verbindet Traugott Roser (geb. 1964) am Beispiel von Franz Böhm. Er zeigt die liberal-kulturprotestantischen Elemente in Böhms Biographie auf.¹¹⁸ Neben dessen biographischen Wurzeln geht Roser auf katholisch-naturrechtliche Elemente im wirtschaftsjuristischen Denken Böhms ein.¹¹⁹ Mit diesen christlichen Bezügen sieht Roser in Böhm „eine exemplarische Gestalt des Laienprotestantismus“¹²⁰.

Wenn von Christentum und Sozialer Marktwirtschaft die Rede ist, darf man über das Verhältnis von Neo(Ordo-)liberalismus und Katholischer Soziallehre nicht schweigen. Dieses Thema will ich in dem gesonderten Kapitel „Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre“ näher beleuchten. Zusätzlich zu den systematischen Untersuchungen über die Kompatibilität beider Sozialphilosophien¹²¹ existieren hier bereits Beiträge zur historischen Auseinandersetzung. Albrecht Langner (geb. 1928) schildert das neoliberale Werben um eine Eini-

¹¹⁵ Vgl. Nutzinger, Hans / Müller, Eckart, a.a.O., S. 58.

¹¹⁶ Vgl. Dietzfelbinger, Daniel: Stiltheorie und Soziale Marktwirtschaft, Die religions- und wirtschaftssoziologischen Studien Alfred Müller-Armacks, München 1997, S. 122-164.

¹¹⁷ Vgl. Ebd., S. 84-88. Dietzfelbinger berichtet auch über eine Auseinandersetzung zwischen Müller-Armack und Eucken zum Thema Wirtschaftsstile im Rahmen der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Volkswirtschaftslehre der Akademie für deutsches Recht am 23./24.5.1941 in Wiesbaden (Ebd., S. 87/88.). Das dürfte von hohem dogmenhistorischen Interesse sein.

¹¹⁸ Über seine Schwiegermutter, die Schriftstellerin Ricarda Huch (1864-1947), ist Böhm z. B. mit dem liberal-protestantisch geprägten Schloß Elmau verbunden. Vgl. Roser, Traugott: Protestantismus und Soziale Marktwirtschaft: Eine Studie am Beispiel Franz Böhms, Münster 1998, S. 26/27.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., S. 260-266.

¹²⁰ Ebd., S. 344.

¹²¹ Vgl. Spieker, Manfred: Der Einfluß der christlichen Gesellschaftslehre auf die Marktwirtschaft, in: Resch, Ingo (Hrsg.): Mehr als man glaubt, Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Gräfelting 2000, S. 219-255; Hecker, Christian: Lohn- und Preisgerechtigkeit, Historische Rückblicke und aktuelle Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung christlicher Soziallehren, Marburg 2008, S. 241-254. Letzterer geht auf vergangene Debatten kurz (Ebd., S. 249.) ein.

gung und die Skepsis der katholischen Seite.¹²² Weiter in die Geschichte geht der Jesuitenpater Anton Rauscher (geb. 1928) zurück, wenn er die Auseinandersetzungen der beiden Lager auf den Gegensatz von Wirtschaftsliberalismus und Katholizismus im 19. Jahrhundert zurückführt.¹²³ Clemens Dölken (geb. 1956) ordnet die historische Kritik der Katholischen Soziallehre am Neoliberalismus nach systematischen Gesichtspunkten.¹²⁴ Traugott Roser beleuchtet in einem ausführlichen Exkurs die Debatte, soweit sie Beiträge im Ordo-Jahrbuch betrifft.¹²⁵

Wie man sehen kann, gibt es zum Thema Christentum und Soziale Marktwirtschaft eine breite Diskussion. Allerdings sind noch längst nicht alle Details beleuchtet. Von daher versuche ich, mit meinen Kapiteln über Wilhelm Röpke und Walter Eucken einen weiteren kleinen Beitrag hierzu zu leisten.

¹²² Vgl. Langner, Albrecht: Wirtschaftsethik im Kontext der Nachkriegszeit: Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945-1963, in: ders.: Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert, Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn u. a. 1998, S. 467-548, hier: S. 518-536.

¹²³ Vgl. Rauscher, Anton: Ein schwieriges Verhältnis: Katholische Soziallehre und Wirtschaftsliberalismus, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 173, 45. Jhg. (September 2006), S. 119-132.

¹²⁴ Vgl. Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik, Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik, Tübingen 1992, S. 22-65.

¹²⁵ Vgl. Roser, Traugott, a.a.O., S. 234-243.

II. Wilhelm Roscher und der Pietismus

A. Einführung¹²⁶

Will man die geistlichen Wurzeln des Ökonomen Wilhelm Roscher (1817-1894) untersuchen, so muss man sich zunächst natürlich mit seiner Biographie beschäftigen. Die hier vertretene These des pietistischen Einflusses auf Roscher knüpft an allgemeine ideenhistorische Forschungen an. Roschers geistlicher Hintergrund bestätigt den geistesgeschichtlichen Ansatz, dass Pietismus und Historismus zusammenhängen. Von daher ist die Einführung zweigeteilt: Im ersten Unterabschnitt stelle ich Wilhelm Roscher (1817-1894) und seine Biographie vor. Im zweiten Teil behandle ich das Thema von Pietismus und Historismus im 19. Jahrhundert.

1. Der fromme Ökonom Wilhelm Roscher

Zur Frage, was ihn von dem Frontmann der „Jüngeren Historischen Schule“ der Nationalökonomie, Gustav Schmoller unterscheidet, weist Wilhelm Roscher u. a. auf den Glauben hin. Im Gegensatz zu Schmoller sei für ihn die Religion „das höchste Ziel und zugleich der tiefste Grund allen geistigen Lebens überhaupt“¹²⁷. Auch der späte Wilhelm Röpke¹²⁸ weiß um den christlichen Hintergrund Roschers, wenn er schreibt:

„Dabei fällt mir übrigens das tief rührende Buch unseres heute so zu Unrecht tief-geschätzten Meisters *Wilhelm Roscher ‚Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen‘* [Dresden] (1895) ein, das Sie vielleicht kennen. Ich lese immer wieder gerne darin. Man stelle sich nur vor, einer unserer Mathemastistici würde ein solches Buch schreiben!“¹²⁹

¹²⁶ Für kritische Anmerkungen zu diesem Kapitel, dessen Entwurf als Vortagsmanuskript anlässlich einer Tagung im Internet 2006 publiziert wurde, danke ich Dr. Joachim Fischer, der sich in seiner Dissertation (Luther in der Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts, a.a.O.) u. a. mit der Luther-Rezeption Roschers und Schmollers auseinandersetzt.

¹²⁷ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O., S. 45 (auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Ökonomen, a.a.O., S. 158/159.). Wenn auch leider nicht als Zitat kenntlich gemacht bei: Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus, a.a.O., S. 122.

¹²⁸ Der frühe Wilhelm Röpke denkt weitaus kritischer über Roscher. In einer Rezension zu Roschers Dogmengeschichte (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 125. Band (1926), S. 73.) schreibt er: „Bei allem Respekt vor diesem Dokument eines erstaunlichen Gelehrtenfleißes wird man heute noch weniger als damals den ketzerischen Gedanken unterdrücken können, ob ein solcher Fleiß und eine solche Begabung nicht einer besseren Sache würdig gewesen wäre als dieser so ungeheuer breitgetretenen, so wenig die wirklich bedeutenden Schriftsteller von den zahllos unbedeutenden scheidenden Wissenschaftsgeschichte.“

¹²⁹ Röpke, Wilhelm: Der innere Kompass, Briefe 1934-1966, Erlenbach-Zürich 1976, S. 196 (Brief an Fritz Marbach vom 27.09.1965.) (Schriftsetzung wie im Original.).

Wie die Worte Röpkes bereits verdeutlichen, vertritt Roscher eine ökonomische Tradition, die weniger mathematisch, sondern stärker geisteswissenschaftlich und bei Roscher persönlich zudem religiös geprägt ist. Dies zeigt sich auch in der Biographie des Hauptes der „Älteren Historischen Schule“. ¹³⁰ Geboren am 25.10.1817 in Hannover erhält Roscher am Lyceum eine humanistische Bildung. Neben dem Humanismus bildet der christliche Glaube, den vor allen Dingen die Mutter und der Religionslehrer Ludwig Adolf Petri (1803-1873) vermitteln, die Basis für sein weiteres Leben. Nach dem Abitur studiert Roscher von 1835-1840 historische und politische Wissenschaften in Göttingen bei den renommierten liberalen und vom Analogiedenken geprägten Historikern Georg Gottfried Gervinus (1805-1871) und Friedrich Christoph Dahlmann (1780-1860). In Berlin hört er bei dem zu seiner Zeit als Meister der Historiographie und kritischen Quellenforschung geltenden Konservativen Ludwig von Ranke (1795-1886). ¹³¹ Seine 1838 erscheinende Dissertation „Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten“ enthält den Kern seiner späteren Methodologie, da er den Relativismus der Sophisten vor der sokratischen Kritik in Schutz nimmt. ¹³² Ab 1842 ist er habilitierter Dozent in Göttingen. Seine Schwerpunkte liegen hier zum einen noch in den Bereichen der Geschichte und der Altphilologie. Hiervon zeugt das 1842 erscheinende Buch „Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides“. ¹³³

¹³⁰ Vgl. zu Daten und Titeln: Bauer, Leonhard / Rauschenwandter, Hermann / Zehnter, Cornelius: Roschers Vita, a.a.O. An biographischen Artikeln sind vor allen Dingen die beiden Aufsätze von Karl Bücher (Wilhelm Roscher †, a.a.O.; Roscher, a.a.O.) und Gustav Schmollers Aufsatz anlässlich des 50jährigen Promotionsjubiläums (Wilhelm Roscher (1888), a.a.O.) zu nennen. Dieser liest sich mit besonderem Interesse, wenn man ihn mit dem Roscher-Nachruf des Schmoller Rivalen Carl Menger (Wilhelm Roscher, a.a.O.) vergleicht. Einen Überblick über die religiöse Welt Roschers gibt: Roscher, Carl: Vorwort, in: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, 2. Auflage Dresden 1896, S. I-XXIV.

¹³¹ Mit der Frage, welche der historiographischen Schulen intensiver auf Roscher gewirkt hat, beschäftigt sich u.a.: Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus, a.a.O., S. 124-139.

¹³² Vgl. Bauer, Leonhard / Rauschenwandter, Hermann / Zehnter, Cornelius: Wilhelm Roschers Dispositiv der Geschichte in der Spannung von Statistik, Romantik und Empirie, in: dies. (Hrsg.): Wilhelm Roscher: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten (1838), Marburg 2002, S. 133-182, hier: S. 146-154.

¹³³ Roscher weiß freilich die Dinge zu verbinden. So bekennt er (Ueber das Verhältniß der Nationalökonomik zum klassischen Alterthume, 1849, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S. 1-50, hier: S. 7.) „mit ehrfurchtvoller Dankbarkeit, daß ich auch in volkswirtschaftlicher Beziehung von keinem Neuern mehr als von ihm [Thukydides (454-396 v. Chr.)], gelernt habe.“ In der Vorrede zu seinem Opus magnum (Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S.VI.), die mit einem Thukydides-Zitat endet, ist der antike Historiker „jener alte Geschichtsschreiber, den ich als meinen Lehrer verehere“. Im Kapital spottet Karl Marx (in: ders. / Engels, Friedrich: Werke, Band 23, Berlin 1962, S. 231.) daher über „Wilhelm Thukydides Roscher“. Ich danke Prof. Harald Hagemann (Stuttgart-Hohenheim) für den Hinweis.

Zum anderen wendet sich Roscher zunehmend der Wirtschaftstheorie zu. Er bleibt aber insoweit der Geschichtswissenschaft treu, als dass er nach dem Vorbild der historischen Rechtschule¹³⁴ geschichtswissenschaftliche Methoden auf die Ökonomik anwenden will. Hier entspricht Roscher dem Trend der Zeit. Der spätromantische Glauben an einen „Volkgeist“ beeinflusst die Wissenschaft und begründet den Historismus. Die Historisten in Jurisprudenz, Sprach- und Geschichtswissenschaft lehnen das rationalistische Ideal einer natürlichen Ordnung ab. Vielmehr betonen sie, dass Sprache, Recht und Staatsordnung historisch-organisch wüchsen.¹³⁵ Ein normatives Urteil über sie sei daher nur im Kontext von Raum und Zeit möglich. In diesem Sinne verfasst Roscher 1843 den „Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft. Nach geschichtlicher Methode.“ Hier legt er die Grundlagen seiner späteren ökonomischen Lehren. Als Staatswirtschaft versteht er „die Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Volkswirtschaft.“¹³⁶ Als zentrales Entwicklungsgesetz postuliert er ein Drei-Phasen-Modell. Jede Volkswirtschaft durchlaufe drei Perioden, die durch das unterschiedliche Gewicht der Produktionsfaktoren charakterisiert seien. Präge die Natur die erste Phase, so trete an ihre Stelle in der zweiten Phase die Arbeit, die ihrerseits vom Kapital abgelöst werde.¹³⁷ Mit dieser historisierenden Methode grenzt sich Roscher sowohl gegenüber der konservativen Romantik als auch der liberalen Klassik ab und nimmt eine Mittelposition zwischen beiden ein.

Im Jahre 1843 ernennt die Universität Göttingen Roscher zum Professor. Von 1848 bis zu seinem Lebensende ist die Universität Leipzig mit einem Lehrstuhl für Staats- und Kameralwissenschaften seine akademische Heimat. Rufe nach Wien, München und Berlin lehnt er ab. Ein publizistisches Ergebnis der Vorlesungstätigkeit ist vor allen Dingen das fünf Bände umfassende System der Volkswirtschaft (1854-1894), dem Versuch einer Darstellung der Ökonomie „für Geschäftsmänner und Studierende“. Er wird damit zum führenden Lehrbuchau-

Die Stelle ist auch zitiert bei: Wilbrandt, Robert: Das Ende der historisch-ethischen Schule, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Bd. 24 (1926), S. 73-108, 228-274, hier: S. 98.

¹³⁴ Mit Blick auf die historische Rechtschule schreibt er (Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft. Nach geschichtlicher Methode, Göttingen 1843, S. V.): „Man sieht, diese [historische] Methode will etwas Ähnliches erreichen, was die Savigy-Eichhornsche Methode für die Jurisprudenz erreicht hat.“ Zu der Frage, ob er dies tatsächlich umgesetzt hat, äußert sich u.a. kritisch: Schneider, Erich: Einführung in die Wirtschaftstheorie: IV. Teil: Ausgewählte Kapitel der Geschichte der Wirtschaftstheorie, 1. Band, 2. Auflage, Tübingen 1965, S. 286-288.

¹³⁵ Vgl. Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band IV, a.a.O., S. 41-60.

¹³⁶ Roscher, Wilhelm: Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft, a.a.O., S. 4.

¹³⁷ Vgl. Ebd., S. 7.

tor seiner Zeit. Der Grundlagenband gilt wegen seiner 26 Auflagen noch heute als "the most successful economics textbook ever written"¹³⁸. Die Bücher sind innerhalb Deutschlands weit verbreitet und stoßen durch Übersetzungen auch im Ausland auf Widerhall.¹³⁹ Im Einzelnen behandeln sie die „Grundlagen der Nationalökonomie“ (erstmalig 1854), die „Nationalökonomik des Ackerbaues“ (1859), die „Nationalökonomik des Handels- und Gewerbefleiß“ (1881), das „System der Finanzwissenschaft“ (1886) und das „System der Armenpflege und Armenpolitik“ (posthum 1894). Wie schon der „Grundriß“ stellt Roschers Opus magnum eine Mischung aus klassischer Wirtschaftstheorie und historistischen Entwicklungslehren dar, wobei die Gewichtung in den Bänden unterschiedlich ausfällt.¹⁴⁰ 1874 publiziert Roscher ein weiteres wichtiges Buch. Im Rahmen der Reihe „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland“, welche die „Histor. Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften“ Bayerns herausgibt, verfasst er eine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“. Sie gilt bei Vertretern der ökonomischen Ideengeschichte immer noch als ein „unverzichtbares Referenzwerk“¹⁴¹. Die erstmalig 1861 erscheinenden „Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte“ vereinen verschiedene Einzelarbeiten Roschers und werden später um weitere Aufsätze ergänzt.

Mit diesen Schriften wird Roscher zum „geistige(n) Initiator“¹⁴² des ökonomischen Historismus und „unangefochtene[n] Leitfigur“¹⁴³ der „Älteren Historischen Schule“. Zu der Gruppe zählen daneben Bruno Hildebrand (1812-1878), der sich als gelernter Historiker auf eine Wirtschaftstufenlehre fokussiert und der die Methodenkritik systematisierende Karl Knies (1821-1878). Die Literatur hebt die Differenzen zwischen den drei Vertretern unterschiedlich heraus.¹⁴⁴ Es

¹³⁸ Streissler, Erich: Rau, Hermann and Roscher: contributions of German economics around the middle of the nineteenth century, in: *European Journal of the History of Economic Thought*, 8. Jhg. (2001), S. 311-331, hier: S. 316.

¹³⁹ Vgl. Schmoller, Gustav: Wilhelm Roscher (1888), a.a.O., S. 151.

¹⁴⁰ Dementsprechend kritisiert Schmoller (Ebd., S. 156-158.) den ersten und vierten Band als zu theoretisch, während er den zweiten und dritten Band wegen des reichen historischen Materials rühmt.

¹⁴¹ Kurz, Heinz: Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, a.a.O., S. 40.

¹⁴² Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des deutschen Historismus in der Nationalökonomie, a.a.O., S. 119.

¹⁴³ Rieter, Heinz: Historische Schulen, in: Issing, Otmar (Hrsg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, 4. Auflage München 2002, S. 131-168, hier: S. 142.

¹⁴⁴ Dass die Unterschiede sehr stark sind, ist eine zentrale These David Lindenfelds (a.a.O., S. 408-410.). In den Lehrbüchern findet sich diese Ansicht bei Gerhard Kolb (*Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Dogmenhistorische Position des ökonomischen Denkens*, München 2004, S. 111/112.), Henry William Spiegel (a.a.O., S. 419-424.), Günter Schmolders (*Historische Schule*, in: Issing, Otmar (Hrsg.): *Geschichte der Nationalökonomie*, 2. Auflage München 1988, S. 109-121, hier: S. 113/114.) dem überraschend positiv urteilenden Joseph Schumpeter (*History of Economic Analysis*, a.a.O., S. 808/809.), Alf-

ist aber wohl so, dass man von einer ökonomische Schule im engeren Sinn nicht sprechen kann.¹⁴⁵ Aus dieser „Älteren Historischen Schule“ entsteht die „Jüngere Historische Schule“ um Gustav (von) Schmoller (1838-1917). Mit ihren Stufentheorien und wirtschaftshistorischen Detailuntersuchungen dominiert sie die reichsdeutsche Wirtschaftstheorie bis in das 20. Jahrhundert hinein.¹⁴⁶

Für das theologische Verständnis Roschers sind die Publikationen von Bedeutung, die nach seinem Tode 1894 erscheinen. Der Sohn Carl Roscher bringt in diesem Jahr den sozialpolitischen Band des Systems heraus, der etliche theologische Anknüpfungspunkte enthält. Vor allen Dingen aber veröffentlicht Carl Roscher die „Geistliche(n) Gedanken eines National-Oekonomen“, die im ersten Teil zuvor unveröffentlichte Aufzeichnungen Roschers wie z. B. persönliche Gebete enthalten. Den zweiten Teil bildet eine Sammlung religiöser Zitate aus dem publizierten Werk Roschers.

2. Pietismus und Historismus

In seiner Religionssoziologie verkündet Troeltsch die These, dass das historistische Christentum seiner Zeit einen individualistisch-spiritualistischen Charakter habe. Diese Entwicklung beginne mit der Romantik, wie sie u. a. Novalis (1772-1801) und Schleiermacher verträten. Die geistlichen Wurzeln der Romantik führt Troeltsch auf den Pietismus in der Tradition der Herrnhuter Brüdergemeine zurück.¹⁴⁷ Diese hätten mit ihrem „Geist zur freien christlichen Geselligkeit“¹⁴⁸ die dem Historismus eigentümliche Mischung aus Individualismus und Gemeinschaftsgedanken vorweg genommen. Troeltschs theologischer Wider-

red Kruse (Geschichte der volkswirtschaftlichen Theorien, 4. Auflage Berlin 1959, S. 161.) und Gerhard Stavenhagen (Geschichte der Wirtschaftstheorie, 2. Auflage Göttingen 1967, S. 181-183.). Schmoller (Karl Knies (1883), in: ders.: Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, Leipzig 1888, S. 204-210, hier: S. 206.) unterscheidet zwischen den Historikern Roscher und Hildebrand und dem Theoretiker Knies. Nach Gottfried Eisermann (Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 236.) hingegen habe das Trio Roscher, Hildebrand, Knies das Merkmal einer „wissensoziologischen Strukturgemeinschaft“, hinter der „die individuellen Ausgestaltungen ihrer Auffassungen“ zurücktreten würden. In Richtung Gemeinsamkeit tendieren ebenfalls, wenn auch nicht so stark: Heinz Rieter (Historische Schulen, a.a.O., S. 142-144.), Karl Pribram (A History of Economic Reasoning, a.a.O., S. 214/215.) und der wider Erwarten sehr kritische Edgar Salin (a.a.O., S. 138-143.).

¹⁴⁵ Vgl. Lindenfeld, David, a.a.O., S. 406; Rieter, Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S. 143; Schumpeter, Joseph: History of Economic Analysis, a.a.O., S. 808.

¹⁴⁶ Vgl. Rieter Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S. 145-154.

¹⁴⁷ Vgl. Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Auflage Tübingen 1923, S. 922-939.

¹⁴⁸ Ebd., S. 923.

part Karl Barth (1886-1968) zeichnet ex negativo eine ähnliche Linie. Der Pietismus begründe eine subjektivistische Theologie, die sich in Aufklärung und Romantik fortsetze.¹⁴⁹

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts finden parallel zu diesen makrohistorischen Überlegungen mikrohistorische Debatten statt. Samuel Eck (1856-1919) beschäftigt sich mit den geistigen Wurzeln Schleiermachers. Der Romantiker prägt die Theologie des 19. Jahrhunderts. Er interpretiert Religion als „Anschauung und Gefühl des Universums, als solche neben Metaphysik und Moral ein wesentliches und notwendig Drittes des menschlichen Geistes“¹⁵⁰. Mit diesem Religionsbegriff will Schleiermacher der Religion gegenüber der rationalistischen Philosophie zu einem eigenen Wirkungsbereich verhelfen. Nach Eck ist diese Definition, nicht allein als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie zu verstehen. Schleiermacher, der sich selbst als „Herrnhuter höherer Ordnung“¹⁵¹ bezeichnet, sei durch seine Kindheit bei den auf religiöse Erfahrung hin orientierten Herrnhuter Pietisten geprägt worden. So lasse sich die eigentümliche Mischung von Individualität und Gemeinschaftsgedanken erklären.¹⁵² Friedrich Meinecke geht einen Mittelweg und verbindet die mikrohistorischen Untersuchungen zu Schleiermacher mit den makrohistorischen Entwicklungslinien. Er macht die Verbindung von historischer Individualität und gleichzeitigem Gemeinschaftsgedanken als Eigenart des Historismus aus. Idealtypischer Repräsentant hierfür sei Schleiermacher, dessen Ideen sich in einer dialektischen Beziehung zum Pietismus Herrnhuter Prägung entwickelt hätten.¹⁵³ Dorette Seibert hat für die Theologiegeschichte diese Thesen in jüngerer Zeit revitalisiert.¹⁵⁴

Der Germanist Gerhard Kaiser (geb. 1927) betont ebenfalls den Zusammenhang zwischen Pietismus und deutscher Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.¹⁵⁵ Dabei unterscheidet ihn von den zuvor genannten Autoren, dass er

¹⁴⁹ Vgl. Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Geschichte und ihre Vorgeschichte, 3. Auflage Zürich 1960, S. 19.

¹⁵⁰ Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in der Ausgabe von Rudolf Otto, 8. Auflage Göttingen 2002, S. 48.

¹⁵¹ Zitiert nach: Eck, Samuel: Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, Gießen 1908, S. 32.

¹⁵² Vgl. Ebd., S. 51-57.

¹⁵³ Vgl. Meinecke, Friedrich, a.a.O.

¹⁵⁴ Vgl. den Forschungsüberblick in: Seibert, Dorette: Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft, Der junge Schleiermacher und Herrnhut, Göttingen 2003, S. 18-24.

¹⁵⁵ Ein Überblick über die Thesen Kaisers findet sich bei: Scholder, Klaus: Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, Aspekte und Fragen, in: ders.: Die Kirchen zwischen Republik und Ge-

einen stärkeren politischen Akzent setzt und den Gegensatz von Pietismus und Aufklärung stark unterstreicht. Der deutsche Nationalismus der romantischen Periode mit seinem organizistischen Staatsbegriff (im Gegensatz zum aufgeklärten Individualismus) erscheint ihm als Säkularisierungsprodukt des Pietismus. Er glaubt daher, „einen Zusammenhang zwischen Ausläufern des Pietismus und Frühformen des Patriotismus im deutschen Sprach- und Literaturraum gewiß gemacht“¹⁵⁶ zu haben.

Der Religionshistoriker Ernst Benz (1907-1978) hat in großen Linien aufzuzeigen versucht, in welcher Form die Geschichtstheologie der schwäbischen Pietisten die Geschichtsphilosophie der deutschen Idealisten beeinflusst habe. Im Idealismus hätten der Endzeitgedanke des pietistischen Johann Albrecht Bengel (1687-1752)¹⁵⁷ und die christlichen Utopien seines Schülers Christoph Friedrich Oettinger (1702-1782)¹⁵⁸ Eingang gefunden.¹⁵⁹ Günter Rohrmoser (1927-2008) konkretisiert die These Benz', wenn er die Wurzeln des Geschichtsphilosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831) bei Oettinger und Bengel untersucht.¹⁶⁰

Mit Alexander Rüstow weiß ein liberaler Ordnungsökonom um die „geistesgeschichtliche Bedeutung des Pietismus“¹⁶¹. Er listet eine Reihe von pietistisch beeinflussten Persönlichkeiten des Geisteslebens des 18. und 19. Jahrhunderts auf. Neben Schleiermacher erwähnt er die Philosophen Johann Georg Hamann (1730-1788)¹⁶², dessen Schüler Johann Gottfried Herder (1744-1803) und Jacob Friedrich Fries (1773-1843), die Dichter Christoph Martin Wie-

waltherrschaft, Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Karl Otmar von Aretin und Gerhard Besier, ungekürzte Ausgabe Frankfurt a.M. / Berlin 1991, S. 75-97 (Original in: *Evangelische Theologie*, 23 (1963), S. 510-536.), hier: S. 89.

¹⁵⁶ Kaiser, Gerhard: *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*, Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, Wiesbaden 1961, S. 224.

¹⁵⁷ Volkstümliche, wenn auch im wahrsten Sinne des Wortes hagiographisch angehauchte Kurzdarstellungen von derartigen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte finden sich bei: Erb, Jörg: *Die Wolke der Zeugen*, Lizenzausgabe 2. Auflage Berlin (Ost) 1955 (im Folgenden zitiert als Erster Band); ders. *Die Wolke der Zeugen*, Lesebuch zum Evangelischen Namenskalender, Zweiter Band, 3. Auflage Kassel 1964. Zu Bengel: Erster Band, S. 235-240.

¹⁵⁸ Vgl. zur Person: Erb, Jörg; Erster Band, a.a.O., S. 254-260.

¹⁵⁹ Vgl. Benz, Ernst: J. A. Bengel und die Philosophie des dt. Idealismus, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 27. Jhg. (1953), S. 528-554.

¹⁶⁰ Vgl. Rohrmoser, Günter: *Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 14 (1960), S. 182-208.

¹⁶¹ Rüstow, Alexander: *Ortsbestimmung der Gegenwart*, a.a.O., S. 321.

¹⁶² Dessen philosophischen Hauptgegner Immanuel Kant nennt er hingegen nicht, zu dessen pietistischen Wurzeln: Vorländer, Karl: *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, Sonderausgabe 3. Auflage Hamburg 1992, Band 1, S. 20, 32-34.

land (1733-1813) und Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832).¹⁶³ Realhistorisch beurteilt er den Pietismus negativ und macht ihn für den Rückzug des Bürgertums in die Innerlichkeit verantwortlich.¹⁶⁴ Ähnlich, wenn auch nur beiläufig, urteilt ebenfalls Rüstows alter ego, Wilhelm Röpke, über den Pietismus in seiner Analyse des Nationalsozialismus.¹⁶⁵ Dass der Historismus pietistische Wurzeln hat, bestätigt sich auf dem Feld der Wirtschaftswissenschaften am Beispiel Roschers.

B. Pietismus und Erweckungsbewegung

Der Pietismus ist eine sehr vielschichtige Bewegung. Von daher ist es nicht unumstritten, wie der Pietismus historisch abzugrenzen ist. In diesem Zusammenhang begreife ich den Pietismus als Frömmigkeitsbewegung, die an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert aus Protest gegen die konfessionalistische Orthodoxie entsteht. Einen unmittelbaren Einfluss auf Roscher übt der Pietismus in Form der Erweckungsbewegung aus. Die Erweckungsbewegung, die ich separat darstelle, ist als Reaktion auf die Aufklärung zu sehen. Die Orthodoxie ist dann nicht mehr Gegner, sondern Bündnispartner des Pietismus.

1. Pietismus¹⁶⁶

a) Äußerer historischer Rahmen

Karl Barth sieht den Hauptcharakterzug des 17. Jahrhunderts darin, dass der Mensch sich in den Mittelpunkt stelle, was er über den politischen Bereich hinaus als „Absolutismus“¹⁶⁷ bezeichnet. Diese Tendenz spiegelt sich in den philosophischen Lehrmeinungen der Zeit wider. Hier ist vor allen Dingen der cartesianische Rationalismus zu nennen. Dessen Namensgeber Rene Descartes (1596-1650) spricht dem menschlichen Verstand die Möglichkeit zu, ausgehend vom Ding an sich die Welt zu erkennen. Dabei bezieht er aber weiterhin den

¹⁶³ Vgl. Rüstow, Alexander: Ortsbestimmung der Gegenwart, a.a.O., S. 321.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 321/322.

¹⁶⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die deutsche Frage, 3. Auflage Erlenbach-Zürich 1948, S. 179, 181.

¹⁶⁶ Einen guten Überblick zu dem Thema Pietismus gewährt: Jung, Martin: Pietismus, Frankfurt am Main 2005.

¹⁶⁷ Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., S.19.

Gottesbegriff mit ein.¹⁶⁸ Die zeitgenössische deutsche Philosophie der Aufklärung vertritt ähnliche Ansichten. Ihr „eigentliche(r) Begründer“¹⁶⁹ Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) führt alle Erscheinungen der Welt auf die Existenz von Monaden zurück. Der religiöse Bezug bleibt hier sogar noch stärker als bei Descartes bestehen, da Leibnitz für die Schöpfung und das Zusammenspiel der Monaden Gott verantwortlich sieht.¹⁷⁰

Auf politischem Gebiet erklärt sich die spezifisch deutsche Erscheinung des Pietismus durch die besondere Situation des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation in Europa. Die föderalistische Struktur Deutschlands führt während und nach der Reformation zu einer konfessionellen Spaltung des Landes. Die Auseinandersetzungen münden im Dreißigjährigen Krieg. Dieser Krieg beginnt als Konfessionskrieg auf regionaler Ebene und zieht am Ende als europäischer Machtkrieg schlimme Folgen nach sich.¹⁷¹ Die Expansion des Osmanischen Reiches stellt das christliche Europa vor große Herausforderungen.¹⁷² So entsteht eine apokalyptische Grundstimmung, wie sie für den radikalen Pietismus typisch ist. Neben diesen Zeichen des Niederganges sind aber auch umgekehrte Signale erkennbar. Vor allen Dingen bisher relativ unbedeutende Territorien erleben nach Kriegsende einen Aufstieg. An der Spitze dieser Staaten, deren Aufschwung allerdings wiederum zum Zerfall des Reiches beiträgt, steht Preußen.

Mit den Begriffen Niedergang und Aufstieg lässt sich ebenfalls die ökonomische Lage Deutschlands beschreiben. Der Dreißigjährige Krieg zieht sehr negative wirtschaftliche Folgen nach sich. „Kipper“ und „Wipper“ sorgen für einen Verfall des Geldes, indem sie den Gehalt des Edelmetalls reduzieren.¹⁷³ Hingegen entwickeln sich vor allen Dingen Preußen und Österreich im 18. Jahrhundert positiv. Der Merkantilismus bestimmt die Wirtschaftspolitik der Zeit. Die zentrale These dieser Theorie ist die Notwendigkeit des Handelsbilanzüberschusses. Sie erhält als Kameralismus Einzug in die deutsche ökonomi-

¹⁶⁸ Vgl. Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 13. Auflage Frankfurt a. M. 1987, S. 313-318.

¹⁶⁹ Ebd., S. 332.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 335-340.

¹⁷¹ Vgl. Kunze, Karl: Der große Krieg von 1618-1648, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 13-71.

¹⁷² Vgl. Vocelka, Karl: Österreich und die Türken, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 254-266.

¹⁷³ Vgl. Stadtmüller, Winfried: Münzwesen und Preispolitik im 17. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 140-152.

sche Theorie. Die Politik setzt diese Theorie um, indem sie u. a. eine restriktive Zollpolitik fährt und Manufakturen gründet.¹⁷⁴

b) Innere geschichtliche Entwicklung

Die ersten Wurzeln hat der Pietismus in der Reformation selbst. Sowohl Martin Luther (1483-1546), als auch der schwärmerische linke Flügel der Reformation, zu dem ein Sozialrevolutionär wie Thomas Müntzer (1489-1525) zählt, gelten als Vorläufer des Pietismus.¹⁷⁵ Das zeigt die große Spannbreite dieser Frömmigkeitsbewegung. Daneben übt der Puritanismus, eine dem Calvinismus verwandte Reformbewegung in der anglikanischen Kirche, Einfluss auf den deutschen Pietismus aus.¹⁷⁶ Im engeren Sinne lässt sich der Pietismus jedoch als Gegenbewegung zu den konfessionellen Orthodoxien, vor allen Dingen des Luthertums, begreifen. Die lutherische Orthodoxie will ihre Position von anderen Konfessionen abgrenzen, indem sie auf Basis von Bibel und Bekenntnisschriften die lutherische Theologie systematisiert. In diesem Zusammenhang spricht man auch von einer lutherischen Scholastik. Nach pietistischer Sicht verstocke der Glaube dadurch, da durch den einseitigen intellektuellen Schwerpunkt der Theologie die persönliche Frömmigkeit vernachlässigt werde. Dies spiegle sich in einem ethischen Niedergang wider. Bereits zuvor drängt eine als Reformorthodoxie bezeichnete Richtung darauf, die individuelle Frömmigkeit stärker zu betonen.¹⁷⁷ Schließlich fasst der Theologe Phillipp Jakob Spener (1635-1705)¹⁷⁸ das Unbehagen an der herrschenden Orthodoxie 1675 in dem Buch „Pia Discedia“ zusammen und wird damit zum eigentlichen Begründer des Pietismus. Es handelt sich dabei weniger um eine theologisch-systematische Schrift als um eine Zeitanalyse. Spener kritisiert die moralischen Zustände in allen Ständen. Um die Situation zu ändern, schlägt er eine intensivere Bibellek-

¹⁷⁴ Vgl. Dettelbacher, Werner: Handel und Gewerbe im 18. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 182-194.

¹⁷⁵ Vgl. Brecht, Martin: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: ders. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 113-194, hier: S. 116-130.

¹⁷⁶ Vgl. Deppermann, Klaus: Der Englische Puritanismus, in: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 11-55.

¹⁷⁷ Vgl. Brecht, Martin: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, a.a.O., S. 166-194.

¹⁷⁸ Vgl. Erb, Jörg: Zweiter Band, a.a.O., S. 367-373.

türe, eine stärkere Beteiligung der Laien (Luthers „Priestertum aller Gläubigen“), praktizierte Nächstenliebe, den Verzicht auf konfessionelle Polemik, und eine fromme, rhetorisch schnörkellose Predigt vor.¹⁷⁹

Auf Basis dieses Programms tritt der Pietismus, wenn auch durchaus heterogen geprägt, seinen Siegeszug an. Als weitere wichtige Vertreter in den nächsten Jahrzehnten sind August Hermann Francke (1663-1727)¹⁸⁰ und Nikolaus Graf Zinzendorf (1700-1760)¹⁸¹ zu nennen. Ein dramatisches Erweckungserlebnis prägt den Ersteren. Diese zeitpunktfixierte Bekehrung ist Dreh- und Angelpunkt seiner theologischen Lehre.¹⁸² Sie setzt er u. a. in dem von ihm initiierten Halleschen Stiftungen (Waisenhaus und Schule) um. Zinzendorf begründet die Brüdergemeine (sic!) in Herrnhut. Sie ist wegen ihrer zeitweiligen exzessiven Blut- und Wundenmystik auch in pietistischen Kreisen nicht unumstritten. Dennoch ist sie für die Geschichte des Pietismus wegen ihrer bis heute anhaltenden missionarischen Tätigkeit von großer Bedeutung.¹⁸³ Begreifen sich Spener, Francke und Zinzendorf als Lutheraner mit interkonfessioneller Ausrichtung, so entstammen einige Vertreter des Pietismus anderen Konfessionen. Im Westen Deutschlands weist der Pietismus starke reformierte Wurzeln auf. Vertreter dieser Richtung des Pietismus ist u.a. der auch als Liederdichter bekannt gewordene Gerhard Teersteege (1697-1769).¹⁸⁴ Volkskirchlichen Charakter gewinnt der Pietismus in Württemberg, obwohl oder gerade weil er dort mit Theologen wie Johann Albrecht Bengel apokalyptische Züge besitzt.¹⁸⁵ Auch die Exponenten des radikalen Pietismus, die sich jenseits der institutionalisierten Kirche sammeln, glauben an ein nahes Ende dieser Welt. Eine besonders kuriose Figur ist dabei die wegen ihres sexuellen Libertinismus gescholtene Eva von Butlar (1670-1721).¹⁸⁶

¹⁷⁹ Vgl. Brecht, Martin: Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: ders. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 279-390, hier: S. 302-311.

¹⁸⁰ Vgl. Erb, Jörg, Erster Band, a.a.O., S. 222-229.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 241-246.

¹⁸² Vgl. Müller, Heinz-Peter: Der Protestantismus im 18. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 167-181, hier: S. 169-171.

¹⁸³ Vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 21-26, S. 56-63. Hier (S. 26.) findet sich auch eine der berühmtesten Wundendichtungen.

¹⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 30-32, 78-80. Zur Person: Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 246-253.

¹⁸⁵ Vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 26-30.

¹⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 80-83; Schneider, Hans: Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, S. 107-197, hier: S. 133-135.

c) Charakteristika

Der Pietismus lässt sich durch folgende sieben Punkte charakterisieren:

1) *Wiedergeburt*

Die lutherische Orthodoxie betont die Rechtfertigung des Menschen durch göttliche Gnade. Der Pietismus akzentuiert sie anders und verändert damit den Charakter der Rechtfertigung. Auch die Pietisten bejahen die Rechtfertigung durch Gnade. Sie sind aber der Meinung, dass sich diese Rechtfertigung im Individuum durch eine Wiedergeburt zeige. Dabei werde der Mensch sich seiner Sündhaftigkeit bewusst und bekehre sich zum Glauben. Diese individuelle Erweckung, die sich in einem veränderten äußeren Verhalten zeigen soll, rückt in den Mittelpunkt des Interesses. Sie verdrängt die Taufe als zentrales Kriterium des Christseins. Spener begreift diese Wiedergeburt prozessual. Für Francke ist sie aufgrund seiner Biographie ein einmaliger Akt.¹⁸⁷

2) *Subjektivierung des Glaubens*

Da die pietistische Theologie auf die Wiedergeburt des Einzelnen abstellt, betrachtet sie Glauben stärker subjektivistisch als die objektivistisch geprägte Orthodoxie. „Die Blickrichtung auf den Wiedergeborenen hatte zur Folge, daß der fromme Mensch in einzigartiger Weise auf sich selbst gestellt wurde.“¹⁸⁸

3) *Ethisierung des Glaubens*

Legt die Orthodoxie einen großen Wert auf die richtige Glaubenslehre („pura doctrina“), also die Dogmatik, so hält der Pietismus im Gegensatz dazu die gelebte Frömmigkeit („praxis pietatis“) für wichtiger. Der ethisch einwandfreie Lebenswandel soll als Glaubensfrucht die Bekehrung des Gläubigen deutlich machen. In gewisser Weise bedeutet dies eine Wiederkehr des mittelalterlichen Gedankens der Werkgerechtigkeit.¹⁸⁹

4) *Errichtung Reich Gottes*

¹⁸⁷ Vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 88-92.

¹⁸⁸ Schmidt, Martin: Pietismus, in: Gallig, Kurt (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 5. Band: P-Se, 3. Auflage Tübingen 1961, Sp. 370-381, hier: Sp. 370.

¹⁸⁹ Vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 92.

Der Wandel des Einzelnen bewirkt nach pietistischer Sicht idealtypischer Weise auch eine Änderung der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse. Die Erde soll durch das Wirken der bekehrten Christen zur „Stätte der Herrschaft Gottes gemacht werden („Reich Gottes‘ ist ein Lieblingsbegriff).“¹⁹⁰

5) *Beseitigung der konfessionellen Schranken*

Wird in der lutherischen Orthodoxie stark gegen andere Konfessionen (auch und vor allen Dingen gegen andere protestantische Konfessionen) polemisiert, betont der Pietismus stärker die Gemeinsamkeiten der Konfessionen. So gibt es vor allen Dingen im Halleschen Pietismus das Ideal, eine allgemeine Kirche aller Bekehrten zu errichten.¹⁹¹

6) *Biblizismus*

Der Pietismus kritisiert an der orthodoxen Theologie, dass sie sich auf eine philosophisch geprägte Dogmatik fokussiert habe. Er fordert stattdessen, in der Theologie verstärkt die Bibel auszulegen. Der Lektüre der Schrift, die im weiteren Verlauf der pietistischen Geschichte teilweise fundamentalistisch interpretiert werden sollte, kommt daher eine besondere Bedeutung zu.

7) *Institutionalisierung in Hauskreisen*

Seinen institutionellen Kern findet die neue persönlich gefärbte Frömmigkeit in Hauskreisen, den „collegia pietatis“. Findet in der Orthodoxie das kirchliche Leben vor allen Dingen im sonntäglichen Hauptgottesdienst seinen Ausdruck, so entsteht hier bei der Lektüre von Bibel und Erbauungsliteratur eine neue Frömmigkeitsform.¹⁹² Für Max Weber, der den Pietismus hinsichtlich seiner ökonomischen Kraft ambivalent bewertet, will die Glaubensbewegung mit diesen Konventikel

„die unsichtbare Kirche der Heiligen sichtbar auf die Erde herabziehen und, ohne die Konsequenz der Sektenbildung zu ziehen, in dieser Gemeinschaft geborgen ein den Einflüssen der Welt abgestorbenes, in allen Einzelheiten an Gottes Willen orientiertes Leben führen und dadurch der eigenen Wiedergeburt auch in täglichen äußeren Merkmalen sicher bleiben.“¹⁹³

¹⁹⁰ Schmidt, Martin: Pietismus, a.a.O., Sp. 371.

¹⁹¹ Vgl. Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: ders. (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 439-539, hier: S. 516.

¹⁹² Müller, Heinz-Peter, a.a.O., S. 169.

¹⁹³ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Religion und Gesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Lizenzausgabe Frankfurt am Main 2006, S. 23-183 (Original in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20. (1905) und 21. Band (1905), S. 1-54 und S. 1-110.), hier: S. 121.

2. Erweckungsbewegung

Im frühen 19. Jahrhundert erlebt der Pietismus im Rahmen der Erweckungsbewegung eine Renaissance. Ähnlich wie beim originären Pietismus wirken bei der Genesis der Erweckungsbewegung äußere Faktoren (Befreiungskriege und Romantik), aber auch innerkirchliche Bedingungen (Protest gegen den Rationalismus) mit.

a) Äußerer historischer Rahmen

Die Abkehr von der Aufklärung bereitet philosophisch den Boden für eine Wiederkehr der pietistischen Frömmigkeit. Höhepunkt und Überwindung der Aufklärung personifizieren sich in Immanuel Kant (1724-1804). In seiner kritischen Philosophie versucht er eine Synthese der beiden Zweige aufgeklärter Philosophie, des Rationalismus und des Empirismus.¹⁹⁴ Damit begründet Kant die Philosophie des Deutschen Idealismus. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) radikalisiert diesen Idealismus in eine subjektive Richtung. Er geht davon aus, dass das Ich in der Lage sei, sich seine eigene dingliche Welt (Nicht-Ich) zu erschaffen. Sozialphilosophisch ist er paradoxerweise ein Vertreter sozialistischer Ideen.¹⁹⁵ Dritter Vertreter des Deutschen Idealismus ist Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854). Er tritt jedoch dem radikalen Subjektivismus Fichtes entgegen, indem er die Natur als eigenen objektiven Faktor gegenüber dem Fichteschen geistigen Ich hervorhebt.¹⁹⁶ Auf ihre jeweilige Art und Weise beeinflussen Fichte und Schelling die aufkommende Bewegung der Romantik stark, wenn sie Subjekt und Natur stark betonen. Hegel schließt den Deutschen Idealismus mit seiner Geschichtsphilosophie ab. Er deutet die Geschichte als einen sich durch Prozesse von These, Antithese und Synthese entfaltenden Entwicklungsgang¹⁹⁷ und gibt somit dem historischen Denken Auftrieb.

Die durch den Idealismus beeinflusste Richtung der Romantik hat ihrerseits Konsequenzen. Sie bestimmt die politische Entwicklung Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts maßgeblich. Napoleon I. (1769-1821)

¹⁹⁴ Vgl. Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, a.a.O., S. 398/399.

¹⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 441-447. Aster (Geschichte der Philosophie, 6. Auflage Stuttgart 1949, S. 306.) hingegen sieht darin keine Paradoxie, da das Fichtesche Ich nicht individualistisch, sondern vielmehr als übergeordnete Größe zu begreifen sei.

¹⁹⁶ Vgl. Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, a.a.O., S. 447-453.

¹⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 461-463.

zerschlägt 1806 das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Deutschland gerät damit weitgehend unter die Einflussosphäre Frankreichs. Dagegen agieren insbesondere in Preußen von der Romantik beeinflusste Politiker. Sie führen Reformen im Bereich der Gewerbefreiheit, der kommunalen Selbstverwaltung und des Militärwesens (Freiwilligenheer) durch.¹⁹⁸ Sie schaffen die politische Grundlage dafür, dass in einer nationalen Euphorie 1813/1814 die napoleonische Vorherrschaft über Europa endet.¹⁹⁹ Die konservative Dimension der Romantik kommt in der Zeit danach zum Tragen. Der Wiener Kongress 1814-1815 entwickelt eine Nachkriegsordnung, die, überspitzt formuliert, eine Restauration der vorrevolutionären Zustände herbeiführen will. Diese Politik enttäuscht die Hoffnungen der national-liberalen Bewegung auf politische Mitbestimmung und eine Einheit Deutschlands.²⁰⁰ Das politische Bürgertum zieht sich daraufhin bis in die Zeit um 1830 resigniert ins Private zurück.²⁰¹

Auf dem Gebiet der Wirtschaft, in dem England mit seiner Industrialisierung die große Vorreiterrolle spielt, hat Deutschland, welches in jener Zeit nur in der lockeren Form des deutschen Bundes besteht, einiges aufzuholen. Die Wirtschaftsreformen in Preußen entfalten zunächst in den weiterhin agrarischen Strukturen noch keine Wirkung. Die deutsche Industrie entwickelt sich erst, als sich Deutschland über den Zollverein wirtschaftlich zu integrieren beginnt.²⁰²

b) Innere geschichtliche Entwicklung²⁰³

Wie bereits der große Einfluss des Pietismus auf den Deutschen Idealismus deutlich macht, hat die Aufklärung den Pietismus nie vollständig abgelöst. Reste pietistischer Frömmigkeit bilden daher die Wurzel der sich neu entfalteten

¹⁹⁸ Vgl. Dietger, Reinhold: Untergang und Neugestaltung: Deutschland im Spannungsfeld von Revolution und Napoleon, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 288-361, hier: S. 333-341.

¹⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 353-361.

²⁰⁰ Vgl. Firnkes, Manfred: „Restauration“ und „Vormärz“ Reaktionäre Fürstenmacht und liberale Bürgeropposition 1815-1848, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 17-77, hier: S. 20-31.

²⁰¹ Vgl. Dettelbacher, Werner: Die Zeit des Biedermeier, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 78-91.

²⁰² Vgl. Weismantel, Wolfgang: Anfänge der Industrialisierung und der sozialen Frage, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 172-200, hier: S. 172-177, 185/186.

²⁰³ Einen Überblick gewährt: Schmidt, Kurt Dietrich: Grundriß der Kirchengeschichte, 3. Auflage Göttingen 1960, S. 453-463.

Erweckungsbewegung. Neben der missionarischen Arbeit der weiter existierenden Herrnhuter Brüdergemeine²⁰⁴ ist hier die Deutsche Christentumsgesellschaft zu nennen. 1780 gründen Baseler Pietisten eine missionarische Vereinigung.²⁰⁵ Aus ihr entsteht 1804 die Deutsche Christentumsgesellschaft. Von Basel aus knüpft man Verbindungen zu neuen erwecklichen Kreisen in Deutschland. Die daraus resultierende Arbeit mündet 1815 in der Gründung der Baseler Mission, die die ursprüngliche Christentumsgesellschaft überleben sollte.²⁰⁶

Die deutsche Erweckungsbewegung ist ein sehr heterogenes Phänomen. Ihre inhaltliche Ausrichtung unterscheidet sich nach Zeit und Raum. In der Zeit nach den Befreiungskriegen versteht sich die Erweckungsbewegung ähnlich wie der Pietismus als eine überkonfessionelle Bewegung.²⁰⁷ Sie geht dabei sogar über die Grenzen des Protestantismus hinaus. Zentrales Beispiel hierfür ist der spätere Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751-1832), der aus der katholischen Allgäuer Erweckung stammt.²⁰⁸ Weiteres Kennzeichen, das die Kontinuität zum Pietismus deutlich macht, ist das emotionale Erlebnis der Bekehrung zum Glauben. Dieses Erlebnis teilen die frühen Vertreter der Erweckungsbewegung, z.B. der Königsberger Philosoph Hamann, miteinander.²⁰⁹ In der württembergischen Erweckung zeigt sich die Verbindung zum Altpietismus, wenn man in Anlehnung an den Pietisten Johann Albrecht Bengel die Apokalypse für das Jahr 1836 erwartet.²¹⁰

In der Zeit ab 1830 nimmt die Erweckungsbewegung stärkere Elemente aus der lutherischen Orthodoxie an, mit der sie die Gegnerschaft zur Aufklärung teilt. Vorreiter für diese Verbindung ist der Schleswig-Holsteiner Claus Harms

²⁰⁴ Vgl. Weigelt, Horst: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 112-149, hier: S. 112-125.

²⁰⁵ Vgl. Jung, Martin: Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, Leipzig 2000, S. 67/68.

²⁰⁶ Vgl. Weigelt, Horst: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, a.a.O., S. 125-140.

²⁰⁷ Vgl. Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, Ein Überblick, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 150-271, hier: S. 151.

²⁰⁸ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Erweckungsbewegung, Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957, S. 27-32. Für die Geschichte des ökonomischen Denkens ist Sailer insoweit interessant, als dass der Vater Lujo Brentanos in seiner Landshuter Erweckungsperiode auf ihn trifft (vgl. Brentano, Lujo: Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (1931), Marburg 2004, S. 50/51.).

²⁰⁹ Vgl. Elert, Werner: Der Kampf um das Christentum, Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921, S. 75.

²¹⁰ Vgl. Jung, Martin: Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, a.a.O., S. 69.

(1788-1855)²¹¹, der bereits 1817 im Rahmen des Reformationsjubiläums gegen eine Vereinigung von Calvinisten und Lutheranern protestiert.²¹² Als man im Jahre 1830 das 300jährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses feiert, weitet sich das konfessionalistische Element in der Erweckungsbewegung weiter aus. Wie sehr sich Teile der Erweckungsbewegung den konfessionellen Bekenntnissen zugewendet haben, zeigt sich, als sich Lutheraner und Reformierte u. a. in Preußen zusammenschließen. Vertreter der Erweckungsbewegung sprechen sich gegen die von der Krone geförderte Union aus, separieren sich von der Amtskirche und riskieren damit, verfolgt zu werden.²¹³

Es ist bereits deutlich geworden, dass die Erweckungsbewegung nicht nur zeitlichen Veränderungen, sondern auch regionalen Unterschieden unterliegt. In der hannoverschen Landeskirche, in der Roscher beheimatet ist, zeigt sich die lutherische Konfessionalisierung der Erweckungsbewegung ganz deutlich.²¹⁴ Der Pietismus hat hier in den Jahrhunderten zuvor nicht richtig Wurzel schlagen können.²¹⁵ An der Spitze der Erweckungsbewegung stehen dann folglich auch drei Theologen, denen es sehr wichtig ist, das lutherische Bekenntnis zu wahren. Es handelt sich dabei um Carl Johann Phillipp Spitta (1801-1859), Louis Harms (1808-1865)²¹⁶ und Ludwig Adolf Petri. Vor allen Dingen Letzterem, Religionslehrer Roschers, geht es weniger darum, Individuen zu bekehren, als die Kirche auf Grundlage der Bekenntnisse zu erneuern.²¹⁷ Allerdings ist zu fragen - das hat in diesem Kontext ein besonders hohes Gewicht -, ob dies für alle Lebensphasen Petris gilt.

Neben dem kirchlichen Feld wirken Romantik und Erweckungsbewegung auch in der akademischen Theologie. Der bekannteste Vertreter der Romantik in der Theologie ist Friedrich Schleiermacher. Mit seinem auf das Gefühl zent-

²¹¹ Vgl. zur Person: Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 305-311. Dort, wie auch gelegentlich an anderen Stelle Vorname mit „K“ geschrieben.

²¹² Vgl. Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999, S. 775.

²¹³ Vgl. Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, Ein Überblick, a.a.O., S. 151.

²¹⁴ Vgl. Krumwiede, Hans-Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band: Vom Deutschen Bund bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 1996, S. 299-307; exemplarisch für die Hermannsburger Erweckung um Louis Harms: Grünhagen, Andrea: Erweckung und konfessionelle Bewusstwerdung, Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert, Berlin 2010, S. 150-154.

²¹⁵ Vgl. Krumwiede, Hans-Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band, a.a.O., S. 299.

²¹⁶ Vgl. zur Person: Erb, Jörg: Zweiter Band, a.a.O., S. 412-418.

²¹⁷ Vgl. Krumwiede, Hans Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band, a.a.O., S. 299-307; ebenso, wenn gleich unter stärkerer Betonung pietistischer Elemente: Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, Ein Überblick, a.a.O., S. 202-209.

rierten Religionsbegriff wird er zum Vordenker der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts.²¹⁸ In anderer Weise greift Friedrich August Tholuck²¹⁹ (1799-1877) Gedanken Schleiermachers auf. Seine Theologie betont die Erfahrung von Schuld und Buße. Damit wird der Hallesche Professor zum zentralen Theologen der Erweckungsbewegung.²²⁰ Der stärker konfessionell geprägte Teil der Erweckungsbewegung findet sich theologisch später in der Erlanger Theologie des 19. Jahrhunderts wieder.²²¹

c) Charakteristika

Trotz diverser zeitlicher und regionaler Unterschiede lassen sich dennoch bestimmte gemeinsame Charakteristika der Erweckungsbewegung ausmachen, die Parallelen und Unterschiede zum Pietismus verdeutlichen²²²:

1) *Antirationalismus*

Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Erweckungsbewegung speist sich aus der Gegnerschaft zur Aufklärung. Dieser Antirationalismus führt zum Teil zu einem generellen Antimodernismus. Im Gegensatz zum originären Pietismus, der sich als fortschrittlich begreift, ist die Erweckungsbewegung damit dezidiert konservativ orientiert.

2) *Vereinigung von Objektivismus und Subjektivismus*

In der Erweckungsbewegung vereinigt sich die subjektivistische Erfahrung des Pietismus mit dem auf Bibel und Bekenntnis beruhenden Objektivismus der Orthodoxie.²²³

²¹⁸ Vgl. Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., S. 401.

²¹⁹ Das Namensregister von Wilhelm Roschers „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, (a.a.O., Verzeichnis: S. 1061.) verzeichnet den Namen Tholuck an vier Stellen. Er bezieht sich dabei auf kirchenhistorische Untersuchungen Tholucks (Vorgeschichte des Rationalismus, Zweiter und letzter Theil: Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung. Erste Abtheilung. Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts bis zum westfälischen Frieden, Berlin 1861; Zweite Abtheilung. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, Berlin 1862.). Auch dies ist m.E. ein deutliches Indiz für eine pietistische Grundposition Roschers.

Zur Person Tholucks: Erb, Jörg: Zweiter Band, a.a.O., S. 427-432.

²²⁰ Vgl. Elert Werner: Der Kampf um das Christentum, a.a.O., S. 78.

²²¹ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Geschichte des Protestantismus von 1789-1848, Gütersloh 1969, S. 117.

²²² Vgl. Hausschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2, a.a.O., S. 766/767.

²²³ Wie bereits geschildert ist freilich in der Anfangsphase ein deutliches subjektivistisches Übergewicht zu vernehmen. Wolfhart Pannenberg (Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997, S. 77.) spricht gar von der „Radikalisierung der Subjektivität in der Erweckungstheologie“, auf die ein „Umschlag in das Autoritätsprinzip“ erfolge.

3) *Vereinigung von Pietismus und Orthodoxie*

Wie bereits das Verhältnis von Objekt und Subjekt andeutet, finden in der Erweckungsbewegung Pietismus und Orthodoxie zueinander. Die Kritik an der Orthodoxie fällt in der Erweckungsbewegung milder aus als im Pietismus.²²⁴ Die Kontinuitäten zum Pietismus sind freilich noch stärker.

4) *Institutionalisierung in Vereinen*

Die Erweckungsbewegung entfaltet sich in zahlreichen missionarischen und diakonischen Vereinen. Darin ähnelt und unterscheidet sie sich vom Pietismus zugleich. Sie steht damit in der Tradition zu dem sich außerhalb kirchlicher Strukturen entwickelten Konventikelwesen. Die aus der Aufklärung übernommene und vom Staat nunmehr tolerierte Institution des Vereins ermöglicht jedoch, dass die Erweckungsbewegung offener ist als die zuvor oftmals geheimen und geschlossenen Hauskreise.

5) *Endzeitbewusstsein*

In der Erweckungsbewegung entwickelt sich das in Pietismus und Orthodoxie latent vorhandene Gefühl, dass das Ende der Welt nahe, weiter. Das führt zu einer Stimmung des Verfalls. Die Hoffnung auf das nahende Reich Gottes animiert aber wiederum zu sozialer Aktivität.

C. Der Pietismus bei Roscher

1. Roscher und Petri

Einige Wissenschaftler, die die These eines lutherisch geprägten Roscher vertreten, verweisen darauf, was der Lutheraner Petri für Roscher bedeutet habe.²²⁵ Dieser Abschnitt will zum einen untersuchen, ob der Einfluss tatsächlich so hoch ist. Zum anderen ist zu fragen, ob nicht Petri, der sich theologisch im Laufe der Zeit wandelt, auch Roschers Pietismus beeinflusst haben könne.

²²⁴ Das Beispiel Roscher zeigt aber, dass das nur eingeschränkt der Fall ist.

²²⁵ Vgl. Werner, Ulrich:a.a.O., S. 26-28; Elert, Werner: Morphologie des Luthertums, a.a.O., S. 467 (Elert spricht fälschlich davon, dass Roscher bei Petri Konfirmandenunterricht gehabt habe.); Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 121.

a) Ludwig Adolf Petri

Der 1803 geborene Ludwig Adolf Petri ist nach dem Theologiestudium in Göttingen zunächst Hauslehrer. 1829 wird er Pfarrkollaborator (Pastorenanwärter) an der Kreuzkirche in Hannover. In dieser Zeit ist er als Religionslehrer für die oberen Klassen des Lyceums in Hannover tätig. Wilhelm Roscher zählt zu seinen Schülern. 1837 erhält Petri die zweite Pfarrstelle an der Kreuzkirche. Ab 1851 hat er die Stelle des 1. Pfarrers in der Gemeinde inne. Als Kirchenpolitiker ist er für die niedersächsische Kirchengeschichte von großer Bedeutung.²²⁶

Petri durchlebt verschiedene theologische Phasen. Sein Elternhaus weist pietistische Elemente auf. Die wissenschaftlichen Lehrer in Göttingen machen ihn jedoch zu einem Parteigänger der Aufklärung und Gegner der Erweckungsbewegung.²²⁷ In seinen späteren Jahren gilt Petri als exponierter Konfessionalist. Im Rahmen seiner Tätigkeit im Hannoverschen Missionsverein lehnt er interkonfessionelle Mission ab.²²⁸ 1843 erhält er einen Ehrendoktor der sehr lutherisch geprägten theologischen Fakultät Erlangen.²²⁹ Das Projekt der Inneren Mission von Johann Hinrich Wichern (1808-1881)²³⁰ bekämpft er, da es sich als unabhängiger und interkonfessioneller Verein konstituiert.²³¹ Wie sich im Detail die Wandlung vom liberalen Aufklärer zum konservativen Konfessionalisten vollzogen hat, ist in der Literatur umstritten.

Die allgemeine niedersächsische Kirchengeschichtsschreibung kommt zu dem Ergebnis, dass sich die dortige Erweckungsbewegung vom Pietismus zum Konfessionalismus hin bewegt habe. Sie sieht Petri dabei mit mehr oder minder großen Abstrichen als einen Teil des erwecklichen Aufbruches in Niedersachsen.²³² In Schriften über die Erweckungsbewegung ist diese Auffassung

²²⁶ Einen biographischen Abriss liefern: Petri, Emil: Petri, L. A., in: Hauck, Albert (Hrsg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 15. Band: Patristik-Predigt, 3. Auflage Leipzig 1904, S. 177-184 (Darin auch ein Verweis auf Roscher: S. 179.); darauf beruhend: Werner, Ulrich, a.a.O., S. 26; weiterhin: Holze, Henry: Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri, Ein Beitrag zum Missionsgespräch des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1966, S. 32-57; Kück, Thomas Jan: Petri, Ludwig Adolf, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, VII. Band: Patcka, Jan bis Remachus, Herzberg 1994, Sp. 293-296.

²²⁷ Das zeigt vor allen Dingen ein 1828 veröffentlichter Aufsatz. Näheres bei: Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, Göttingen 1997, S. 41-45.

²²⁸ Vgl. Ebd., S. 135-160.

²²⁹ Vgl. Ebd., S. 161-194.

²³⁰ Vgl. zur Person: Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 357-361.

²³¹ Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 235-242.

²³² Vgl. Uhlhorn, Gerhard: Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher Darstellung, Stuttgart 1902, S. 133/134; Tiesmeyer, Ludwig: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX.

schon strittig.²³³ Die zu Petri erscheinenden neueren Monographien zählen ihn sogar überhaupt nicht mehr unmittelbar zu den erweckten Kreisen. So meint Thomas Jan Kück (geb.1963), dass Petri sie lediglich für seine konfessionalistischen Ziele eingespannt habe.²³⁴ Henry Holze (1915-2008) glaubt eher, einen Entwicklungsgang über die Theologie Schleiermachers ausmachen zu können.²³⁵ Direkte pietistische Einflüsse seinen in dieser Zeit nicht zu finden. Er konzidiert jedoch immerhin, dass die Aufbrüche der 1830er Jahre Petri „nicht verborgen und ohne Eindruck geblieben sein“²³⁶ dürften. Hier ist m. E. anzuknüpfen. Beispielsweise wirkt der hannoversche Legationsrat August von Arnswaldt (1798-1855) auf Petri.²³⁷ Arnswaldt durchlebt in den 1820er Jahren einen pietistischen Bußkampf. Ab 1828 schließt er sich einem Kreis Herrnhuter Pietisten an. Ihm gehört auch der mit Petri später alliierte Liederdichter und Theologe Spitta an.²³⁸ Am deutlichsten lässt sich die These einer pietistischen Phase Ludwig Petris bei seinem Neffen Emil herauslesen. Der Wandel des Onkels ist in seinen Augen so stark, „dass man beispielshalber bei einer Vergleichen seiner Predigtkonzepte von 1830 mit denen von 1837 zweier von einander völlig verschiedener Verfasser vor sich zu haben glaubt.“²³⁹ Die These der pietistischen Zwischenphase zeigt sich, wenn Emil Petri den Wandlungsprozess Ludwig Adolfs so kennzeichnet, dass

„aus einem Manne von edler Denkungsart, von achtungsvollem Streben und Ringen eine neue Kreatur in Christo Jesu, ein gläubiger Bibelchrist (...) demnächst ein konfessioneller Lutheraner und ein Führer derselben“²⁴⁰

Jahrhunderts, Band III, Heft 1: Das ehemalige Königreich Hannover und die Grafschaft Tecklenburg, Kassel 1907, S. 63-67; Krumwiede, Hans-Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band, a.a.O., S. 302-304; Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, a.a.O., S. 205.

²³³ Nach Erich Beyreuther (Die Erweckungsbewegung, Göttingen 1963, S. 42.) ist Petri neben Spitta die „Zentralgestalt der niedersächsischen Erweckungsbewegung“. Friedrich Wilhelm Kantzenbach (Vgl. Die Erweckungsbewegung, a.a.O., S. 161/162.) sieht ihn hingegen als Exponenten eines reinen Luthertums, das die Erweckung im norddeutschen Raum überlagert habe.

²³⁴ Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 133/134.

²³⁵ Vgl. Holze, Henry, a.a.O., S. 41/42.

²³⁶ Ebd., S. 37.

²³⁷ Vgl. Ebd., S. 37-39; zur Verbindung zu Arnswaldt auch: Werner, Ulrich, a.a.O., S. 26.

²³⁸ Vgl. Bäumer, Hansjörg: August von Arnswaldt – der hannoversche Adel und die lutherische Erweckungsbewegung, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 84. Band (1986), S. 51-61, hier: S. 53-56. Zur Beziehung Petri-Spitta auch: Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 293/294; Klahr, Detlef: Glaubensheiterkeit, Carl Johann Phillipp Spitta (1801-1859), Theologe und Dichter der Erweckung, Göttingen 1999, S. 186-188.

²³⁹ Petri, Emil: Petri, L. A., a.a.O., S. 177.

²⁴⁰ Ebd.

geworden sei. Die Orientierung zum „gläubige(n) Bibelchrist(en)“ sei neben den bereits genannten Theologen seinem Hannoverschen Kollegen Eduard Niemann (1809-1884), der ab 1829 in Petris Nähe predigt und mit dem er auch später zusammenarbeitet, geschuldet.²⁴¹ Niemann hat seit jenem Jahr 1829 Kontakt zu den Herrnhutern²⁴² und ist Pastor August von Arnswaldts²⁴³. Angesichts dieser persönlichen Verbindungen Ludwig Adolf Petris zu den erwecklichen Kreisen Hannovers spricht Emil Petri von einer „Gährung, von welcher er [Ludwig Adolf Petri] so wenig unberührt blieb, daß er vielmehr bald selbst ein sehr wichtiges Ferment derselben wurde.“²⁴⁴ So begrüßt 1832 der Hannoversche Pastor denn auch die Erweckungsbewegung.²⁴⁵

Für die Analyse der theologischen Position Petris ist die Lektüre seines Religionslehrbuches interessant. Das gilt insbesondere für diesen Kontext, da das Werk 1839, also nur einige Jahre nach Roschers Abitur, erscheint. Die Inhalte des Buches dürften also dem entsprechen, was Roscher im Religionsunterricht gelehrt bekommen hat. Das Lehrbuch umfasst einen historischen (Vorkenntnisse) und systematischen Teil (Lehre).²⁴⁶ Petri spricht anfangs davon, dass der Pietismus Ausdruck einer ungesunden Frömmigkeit sei, da er auf „einem absichtsvollen Herausstellen der Christlichkeit in Gebärden, Worte, Werken“²⁴⁷ beruhe. Dennoch zeigt sich im weiteren Verlauf der Schrift, dass seine Position im Jahre 1839 nicht nur lutherisch-konfessionell, sondern durchaus auch pietistisch geprägt ist. Einem im Rahmen der Erweckungsbewegung von Pietismus und Orthodoxie gemeinsam getragenen Anliegen²⁴⁸ geht er nach,

²⁴¹ Vgl. Ebd., S. 178. Petri spricht von „Arnswald“ (Ebd.). Dieser ist aber identisch mit Arnswaldt. Über die Beziehung Petri-Niemann (Ebd.): „Seit 1829 predigte Niemann in seiner Nähe vor einer immer mehr wachsenden Zuhörerschaft das Evangelium und wenn beide auch zu selbständige und zu verschiedenartig angelegte Charaktere waren, als daß sie sich dauernd und inniger aneinander geschlossen hätten, so ist es doch nicht zu bezweifeln, daß Niemann gerade in jener Zeit auf Petris Entwicklung einen heilsamen Einfluß ausgeübt hat.“

²⁴² Vgl. Bäumer, Hansjörg, a.a.O., S. 56.

²⁴³ Vgl. Schmidt, Martin: Arnswaldt, August von, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band IV: Arkandisziplin - Autobiographie, Berlin, New York 1979, S. 140-143, hier: S. 141.

²⁴⁴ Petri, Emil: D. Ludwig Adolf Petri, weiland Pastor zu St. Crucis in Hannover. Ein Lebensbild, auf Grund seines schriftlichen Nachlasses und nach den Mitteilungen seiner Freunde, Erster Band, Hannover 1888, S. 54.

²⁴⁵ Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 132/133.

²⁴⁶ Einen Überblick über den Inhalt gibt: Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 113-121.

²⁴⁷ Petri, Ludwig Adolf: Lehrbuch der Religion für die oberen Klassen protestantischer hoher Schulen, Hannover 1839, S. 10.

²⁴⁸ Zu dieser antirationalistischen Synthese bekennt sich Petri auch später. In dem vermutlich von ihm verfassten Vorwort des von ihm herausgegebenen „Zeitblatt“ (Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 203.) heißt es: „Was wir suchen ist die rech-

indem er die rationalistische Bibelkritik als ein Produkt eines irregeleiteten Zeitgeistes angreift.²⁴⁹ Dieser aus seiner Sicht philosophisch fehlgeleiteten Sicht der Bibel, stellt er sein konservatives Bibelverständnis gegenüber. Er erkennt jedoch die Leistungen historischer Forschungen durchaus an, wenn er sich beispielsweise mit der Frage nach der Datierung der Evangelien auseinandersetzt.²⁵⁰

Will man Petri kirchenhistorisch einordnen, dann ist dessen eigenes Urteil über Kirchengeschichte hierfür aufschlussreich. Dies gilt vor allen Dingen für die Periode der Frühen Neuzeit. Die Reformation verläuft Petris Ansicht nach „ganz und gar nach Wink und Leitung Gottes, dessen durchaus absichts- und willenslose Werkzeuge die Reformatoren waren.“²⁵¹ Kritisch denkt er über die lutherische Orthodoxie. Im Vergleich zu Roscher ist Petris Urteil zwar eher mild. Jedoch meint auch er, dass die lutherische Orthodoxie den christlichen Glauben „durch Einmischung unreiner Leidenschaften, theilweise Überschätzung der Buchstaben und Formeln, unpassende und unredliche Waffen der Kämpfenden vielfach entstellt“²⁵²

habe. Allerdings macht er die theologischen Probleme eher bei dem von der lutherischen Orthodoxie bekämpften Phillip Melanchthon (1497-1560) als bei den Gnesiolutheranern aus. Ein besonderes Lob erhält der Pietismus. Wie die Reformorthodoxie habe auch er geholfen, eine erstarrte Theologie zu überwinden. An Spener lobt er, dass „dessen ganzes Leben der unermüdlichsten Förderung des thätigen Christentums gewidmet gewesen“²⁵³ sei. Die Pietisten um August Hermann Francke an der Universität Halle hätten der Kirche ein neues Leben verliehen.

„(...) und es entstand um das Ende des 17. und den Anfang des 18. Jahrhunderts ein Zustand so blühend, wie er seit der Reformation nicht mehr gewesen war, gründlich in wissenschaftlicher Forschung, gläubig und fromm im Leben, fruchtbar an gelehrten wie an erbaulichen Schriften.“²⁵⁴

te Vereinigung und Durchdringung dessen, was in der Orthodoxie und im Pietismus Wahres war oder Wahres gemeint und gewollt wurde.“ (Zitiert nach: Petri, Emil: D. Ludwig Adolf Petri, weiland Pastor zu St. Crucis in Hannover. Ein Lebensbild, auf Grund seines schriftlichen Nachlasses und nach den Mitteilungen seiner Freunde, Zweiter Band, Hannover 1896, S. 155.) Das Zitat findet sich u. a. weiterhin auch in: Benrath, Gustav Adolf: Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, a.a.O., S. 205.

²⁴⁹ Vgl. Petri, Ludwig Adolf, a.a.O., S. 24.

²⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 36-38.

²⁵¹ Ebd., S. 86.

²⁵² Ebd., S. 105/106.

²⁵³ Ebd., S. 107.

²⁵⁴ Ebd.

Im Gegensatz zu diesem emphatischen Lob auf den Halleschen Pietismus, beurteilt er den Pietismus Herrnhuter Art differenziert. Er lobt das missionarische Engagement der Brüdergemeine und nennt sie „eine Bewahrerin [!] des Glaubens“²⁵⁵. Er kritisiert sie zugleich harsch. Die Person Zinzendorfs und die Stellung zu den Kirchen hätten „zu indifferentischer Geringschätzung der Lehre, zu Verwandlung allen Glaubens in Gefühl, zu einer kampflosen Ruhe in der Gnade und zu manchen Abgeschmacktheiten und Spielereien“²⁵⁶ geführt. Insgesamt bleibt es jedoch bei einem positiven Gesamtbild des Pietismus. Das Urteil des Petri-Biographen Kück, der Petris Auffassungen über Pietismus und Orthodoxie „abgewogen“²⁵⁷ nennt, ist daher m.E. nicht ganz richtig. Hingegen ist Kück zuzustimmen, wenn es um Petris Hauptgegner geht. Es sind dies Aufklärung und Idealismus, deren Vertreter er für den Niedergang der Kirche in seiner Zeit verantwortlich macht.²⁵⁸

Dass Petri durchaus pietistische Züge hat, verrät auch der dogmatische Teil. So unterstreicht er den Aspekt der Heiligung stärker als den der Rechtfertigung. Es heißt bei ihm: „Der also berufene, erleuchtete und bekehrte, mit einem Worte wiedergeborene Mensch wird nämlich eben durch diese Wiedergeburt zum Ebenbilde Gottes erleuchtet.“²⁵⁹ Einen Punkt, der laut Kück dem Lehrbuch „eine zwar nicht unverwechselbare, aber dennoch prägende Eigenart“²⁶⁰ verleiht, ist der Entwicklungsgedanke. Petri entwickelt u. a. die Idee einer schrittweisen Offenbarung. So lasse sich die Geschichte zum Christentum als eine Aufwärtsentwicklung von der patriarchalischen Religion, über die jüdische Volksreligion bis zur Weltreligion beschreiben.²⁶¹ Diese Linie sollte sich bei Roscher wiederfinden.

²⁵⁵ Ebd., S. 111.

²⁵⁶ Ebd.

²⁵⁷ Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 120.

²⁵⁸ Vgl. Petri, Ludwig Adolf, a.a.O., S. 107/108.

²⁵⁹ Ebd., S. 168.

²⁶⁰ Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 113. Zum Entwicklungsgedanken: Ebd., S. 113/114.

²⁶¹ Vgl. Petri, Ludwig Adolf, a.a.O., S. 11.

b) Petri und andere Geistliche in den „Geistliche(n) Gedanken“

Die Sekundärliteratur leitet ihre These von der Nähe Roschers zu Petri aus einer Bemerkung des Ökonomen in den „Geistliche(n) Gedanke(n)“ ab. Hier widmet er einen eine Seite langen Abschnitt seinen religiösen Lehrern. Dazu zählt er neben Petri seinen Konfirmator Friedrich Rupstein (1794-1876). Er dankt ihnen dafür, dass sie ihn geistlich geprägt haben und schreibt im Einzelnen folgendes über sie:

„Aber zum wahren Segen diente mir der Confirmandenunterricht des seligen Rupstein, der kirchlich korrekt, zugleich ‚auf der Höhe damaliger Bildung‘ stehend und von einer höchst würdigen, allgemein geachteten Persönlichkeit getragen war. Viel höher stand hernach während meiner Primanerzeit der Unterricht des vortrefflichen Petri. Im Vergleiche mit seinen späteren Leistungen war Petri damals noch unreif, im Werden begriffen. Aber für mich und meine Mitschüler wird auch dieser Umstand ein Segen gewesen sein, da wir für die spätere starke Kost gewiss noch nicht empfänglich waren, sondern wohl noch lange, dieser, in einem schönen rhetorischen Gefäße dargebotenen Milch bedurften. Wir Schüler waren die Ersten, oder glaubten wenigstens die Ersten zu sein, die Petri's hohe Bedeutung erkannten. Daher sich in die Propaganda, welche wir für ihn machten, neben der wirklichen Begeisterung für seine Sache und Verehrung für seine Person, auch ein großes Theil jugendlicher Eitelkeit einmischte.“²⁶²

Diese Bemerkung Roschers verdeutlicht, dass die Sekundärliteratur richtig urteilt, wenn sie sich auf die Verbindung Petri-Roscher fokussiert. Roscher steht Petri deutlich näher als Rupstein. Entgegen der Aussage von Werner²⁶³ ist Roschers Urteil über Rupstein höflich-distanziert zu nennen. Freilich widmet Roscher ihm seine Dissertation.²⁶⁴ Im obigen Zitat attestiert ihm Roscher jedoch lediglich, kirchlich-korrekt gewesen zu sein. Dass Petri Roscher weitaus mehr beeinflusst hat, unterstreicht auch Carl Roscher in den editorischen Vorbemerkungen der „Geistliche(n) Gedanke(n)“. Er erinnert daran, dass Roscher bis zu seinem Tode Petris Predigten gelesen habe. Er verweist zudem auf eine Rede des jungen Roscher, die eine gedankliche Nähe zu Petri aufweise.²⁶⁵

Roschers Bemerkungen enthalten interessante Beobachtungen, die die niedersächsische Kirchengeschichtsschreibung bestätigt. Sie betreffen zum einen die bereits angesprochene theologische Entwicklung Ludwig Adolf Petris. Wenn Roscher davon spricht, dass Petri in dessen Schülerzeit „im Werden beg-

²⁶² Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 80/81.

²⁶³ Ulrich Werner (a.a.O., S. 25/26.) schreibt, dass Roschers einer Satz über Rupstein zeige, „welche segensvolle Einwirkung Rupstein auf das entwicklungsmäßig bedingte, noch nicht ausgereifte Aufnahmevermögen seines jugendlichen Zöglings ausgeübt hat.“

²⁶⁴ Vgl. Roscher, Wilhelm: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten (1838), Marburg 2002, S. 32; Werner, Ulrich, a.a.O., S. 26.

²⁶⁵ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. VIII/IX.

riffen“ sei, spielt er auf Petris theologische Wandlung, die während dessen Tätigkeit als Religionslehrer stattfindet, an. Es zeigt sich, dass Roscher zumindest in der Rückschau genau beobachtet.

Die Beschreibung Rupsteins beleuchtet ebenfalls Roschers theologische Haltung. Werner ist hier ungenau, wenn er schreibt, dass Rupsteins „religiöses Denken fest auf der biblischen Überlieferung im evangelischen Glauben begründet war“²⁶⁶. Rupstein, der später als Abt in Loccum amtiert, hat in der hannoverschen Kirche im Gegensatz zu Petri eine vermittelnde Rolle. Einer seiner Nachfolger im Amt des Abtes, Gerhard Uhlhorn (1826-1901), charakterisiert ihn als mild und vorsichtig.²⁶⁷ In diesem Sinne kennzeichnen jüngere kirchenhistorische Publikationen Rupsteins Position als Rationalismus²⁶⁸ oder zumindest gemäßigten Rationalismus²⁶⁹. Biographisch ist Rupstein Petri zum einen dadurch verbunden, dass letzterer in den 1830er Jahren, also dem Zeitraum seines theologischen Wandels, im Auftrage des Ersteren Religionslehrer in der Biblexegese unterrichtet.²⁷⁰ In dieser Zeit begegnen sich beide im 1834 gegründeten Hannoverschen Missionsverein. Rupstein wird Gründungsvorsitzender, Petri Schriftführer. Später löst dieser jenen im Vorsitz ab. Hier zeigt sich dann, dass sich beide theologisch unterscheiden. Versucht Rupstein den heterogenen Verein auf einen gemäßigten missionarischen Kurs einzuschwören, so lenkt ihn Petri in ein konservativ-konfessionelles Fahrwasser.²⁷¹ Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Roscher zwischen seinen beiden geistlichen Lehrern differenziert. Roschers Urteil entspricht der Kirchengeschichtsschreibung, wenn aus seinem Blickwinkel Rupstein ein zwar korrekter, aber doch durch den rationalistischen Zeitgeist negativ beeinflusster Theologe ist.

In den „Geistliche(n) Gedanken“ bzw. den editorischen Vorbemerkungen dazu tauchen die Namen dreier weiterer Pastoren auf. Für Roscher geistliche Biographie ist vor allen Dingen Friedrich Wilhelm Valentiner (1807-1899)²⁷² interessant. Er ist der langjährige Pastor der Familie in Leipzig und erhält von Ro-

²⁶⁶ Werner, Ulrich, a.a.O., S. 25.

²⁶⁷ Vgl. Uhlhorn, Gerhard: Hannoversche Kirchengeschichte, a.a.O., S. 132.

²⁶⁸ Vgl. Krumwiede, Hans-Walter: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band, a.a.O., S. 302.

²⁶⁹ Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 141.

²⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 98/99; Holze, Henry, a.a.O., S. 35.

²⁷¹ Vgl. Holze, Henry, a.a.O., S. 45/46; Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 135-147.

²⁷² Vgl. biographische Anmerkung in: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 31.

scher in den „Geistliche(n) Gedanken“ Lob für eine Predigt.²⁷³ Im Gegensatz zu Rupstein und vor allen Dingen zu Petri ist Valentiner ein kirchenhistorisch weitgehend unbeschriebenes Blatt. Er ist ursprünglich Prediger in Gelting bei Schleswig. Vor dem Hintergrund der deutsch-dänischen Konflikte in Schleswig-Holstein setzt ihn das dänische Kirchenregiment 1856 ab. Er wechselt nach Leipzig und publiziert dort über die Geltinger Ereignisse.²⁷⁴

In den letzten Lebensjahren ist Wilhelm Hölscher (1845-1911) der Seelsorger Wilhelm Roschers. Er beerdigt ihn auch.²⁷⁵ Der gebürtige Ostfrieze ist seit 1885 Pfarrer an der Leipziger Nicolaikirche. Er ist kirchenpolitisch sehr aktiv und für die konfessionelle Leipziger Mission und die Innere Mission tätig.²⁷⁶ Weil er jedoch weitaus jünger als Wilhelm Roscher ist, kann man ausschließen, dass er Roscher noch theologisch tief gehender geprägt hat. Ähnliches gilt für den zu seiner Zeit relativ bekannten Liturgiehistoriker Georg Rietschel (1842-1914), der bei der Trauerfeier als Vertreter der Universität eine Gedächtnisrede hält.²⁷⁷ Er ist seit 1889 Professor für praktische Theologie und Universitätsprediger. Da er von 1860-1863 in Erlangen und Leipzig studiert hat,²⁷⁸ ist zu fragen, ob er nicht eventuell bei Roscher studiert hat. Zu Roschers Hörern zählen nämlich durchaus Theologen.²⁷⁹

Daneben setzt sich Roscher in den „Geistliche(n) Gedanken“ auch mit bekannten zeitgenössischen Theologen auseinander. An den inhaltlich dafür interessanten Stellen werde ich darauf verweisen.

c) Inhaltliche Verbindung

Unterstreicht die Sekundärliteratur anhand der „Geistliche(n) Gedanken“ die biographische Verbindung zwischen Petri und Roscher zu Recht, so unternimmt

²⁷³ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 31.

²⁷⁴ Vgl. Valentiner Friedrich Wilhelm: Das dänische Kirchenregiment im Herzogthum Schleswig, Erfahrungen, der evangelisch-lutherischen Kirche gewidmet, Leipzig 1857. Die Ereignisse führen zu einer Auseinandersetzung mit dem dänischen Germanisten Peder Hjort (1793-1871), dem Valentiner (Herrn Professor Hjort in Kopenhagen vor den Richterstuhl der Wahrheit und Redlichkeit gestellt, Kiel 1859, S. 3.), „Mangel an Wahrheit und Redlichkeit“ attestiert.

²⁷⁵ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. XX.

²⁷⁶ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Hölscher, Wilhelm, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve bis Jeanne d'Arc, Hamm 1990, Sp. 932/933.

²⁷⁷ Vgl. Roscher, Carl, a.a.O., S. XXVIII.

²⁷⁸ Vgl. zu seiner Biographie: Stalman, Joachim: Rietschel, Georg (Christian), in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, VIII. Band: Rembrandt-Scharbel, Herzberg 1994, Sp. 344/345.

²⁷⁹ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. X, XXVIII.

sie dennoch keinen Vergleich der theologischen Positionen. Sie schließt lediglich von Petri auf einen vermeintlichen Konfessionalismus Roschers. Von daher will ich die Forschungslücke schließen und konkret untersuchen, inwieweit und in welche Richtung Petri einen theologischen Einfluss auf Roscher ausgeübt hat. Dafür sei zunächst Petris Lehrbuch herangezogen.

Vom systematischen Teil des Werkes her lassen sich zwei klare Einflüsse ausmachen. Zum einen bezieht Roscher eine Position zu Bibel, wie sie auch sein Religionslehrer verkündet. Roscher setzt sich an mehreren Stellen sehr kritisch mit der rationalistischen Bibelkritik auseinander. Sie sei voreingenommen²⁸⁰ und konstruiere daher Widersprüche²⁸¹. Die Angriffe auf den Rationalismus führen aber wie bei Petri nicht dazu, den Wert einer wissenschaftlichen Bibelbetrachtung zu verneinen. Roscher ist ein Gegner der Lehre von der Verbalinspiration, nach der die Bibel direkt vom Heiligen Geist inspiriert sei. Er lehnt deshalb auch eine, um den heutigen Begriff zu gebrauchen, kreationistische Interpretation der Schöpfungsgeschichte ab. Er hält zwar den Darwinismus „für Naturphilosophie im üblen Sinne des Wortes“²⁸², glaubt jedoch zugleich, dass die Genesis lediglich den Unterschied zwischen Mensch und Tier symbolisieren wolle.²⁸³ Im Sinne dieses Mittelweges versteht sich Roscher als Befürworter einer „wirklich unbefangenen, echt wissenschaftlichen Kritik“²⁸⁴ der Bibel.

Roscher und Petri stimmen im Gedanken einer sich im Zuge der Geschichte entfaltenden Offenbarung überein. Es scheint, dass Roscher unmittelbar an Petris Dreiteilung anschließt. Roscher unterscheidet eine vormosaische (Bei Petri: patriarchalische Religion), eine mosaische (Petris jüdische Volksreligion) und eine christlich-paulinische Offenbarung (bei Petri Weltreligion). Allen drei Stufen sei die Verbindung von menschlicher Ethik mit dem Gottesgedanken gemeinsam. Das Gottesbild werde jedoch immer spezifischer.²⁸⁵ Die Analogie zu den Gedanken Petris ist frappierend.

Vergleicht man Roschers und Petris Bild der Kirchengeschichte, so kommt Einiges und Trennendes zu Tage. Bei dem Urteil über die unter-

²⁸⁰ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 96.

²⁸¹ Vgl. Ebd., S. 104.

²⁸² Ebd., S. 74.

²⁸³ Vgl. Ebd., S. 74/75.

²⁸⁴ Ebd., S. 41.

²⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 18/19.

schiedlichen pietistischen Gruppen zeigen sich erstaunliche Parallelen. Petri und Roscher verteilen an Spener und insbesondere an Francke sehr gute Noten. Roscher erwähnt Spener in seiner Theoriegeschichte zweimal beiläufig, aber in sehr positiven Kontexten, was im Personenverzeichnis unerwähnt bleibt. Im Zusammenhang mit der Wanderung sächsischer Gelehrter nach Preußen spricht er davon - man beachte die auch sprachliche Analogie zu Petri -, dass mit Spener und Francke „eine zugleich fromme und freie, zugleich tiefe und populäre Theologie“²⁸⁶ nach Preußen gekommen sei. In dem sozialpolitischen Band seines „System(s)“ kommt er auf die Franckeschen Stiftungen dreimal positiv zu sprechen. Zudem lassen sich in dem Kontext Übereinstimmungen mit dem Erziehungsideal Franckes feststellen.

Im Gegensatz zu diesem emphatischen Urteil über den Halleschen Pietismus ist Roschers Haltung zum Pietismus Herrnhuter Prägung äußerst ambivalent. In der „Geschichte der National-Oekonomie“ schlägt sich das in dem Urteil über Heinrich Jung-Stilling (1740-1817)²⁸⁷ nieder. Dieser wächst als Kind pietistisch-reformierter Eltern auf. Nachdem er sich zwischenzeitlich der Aufklärung annähert, ist er einer der Hauptexponenten der entstehenden Erweckungsbewegung. Hier vertritt er eine apokalyptische Position. Mit der Herrnhuter Brüdergemeinde ist er in dieser Zeit sehr eng verbunden.²⁸⁸ Beruflich wirkt er als Arzt und Ökonomieprofessor. In seinen Lehrbüchern liefert er eine Zusammenfassung der Erkenntnisse des Kameralismus. Sie sind dementsprechend praktisch-politisch orientiert.²⁸⁹ Angesichts dieser rein anwendungsbezogenen Auffassung von Ökonomie kommt Roscher zu dem Schluss, dass „Jung kein wissenschaftlicher Geist im höheren Sinne war“. Er schreibt jedoch nicht nur über den Ökonomen Jung-Stilling. Petris Verhältnis zu den Herrnhutern ist wegen deren schwärmerischer Periode ambivalent. Roscher theologisches Urteil über Jung-Stilling gestaltet sich ähnlich. Dessen theologische Schrift „Geisterkunde“ sei eine „langweilige Theorie des Aberglaubens“. Die Gebetserhöhungen des Kameralisten machen auf Roscher „in ihrer Specialität einen gera-

²⁸⁶ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 340.

²⁸⁷ Vgl. Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 266-272.

²⁸⁸ Vgl. Benrath, Gustav Adolf: Jung-Stilling, Johann-Heinrich (1740-1817), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. X: Jesus Christus V – Katechismuspredigt, Berlin / New York 1988, S. 467-470.

²⁸⁹ Vgl. Lück, Wolfgang: Johann Heinrich Jung-Stilling, 12. September 1740-2. April 1817, Wirtschaftswissenschaftler, Arzt und Schriftsteller, Lebensbilder und Werk des Siegerländer Gelehrten und Marburger Universitätsprofessors, Marburg 1990, S. 54-83.

dezu komischen Eindruck“. Im gleichen Atemzug lobt er ihn jedoch. So enthielten Jung-Stillings „Scenen aus dem Geisterreiche“ „die schönsten, christlich tiefsten und psychologisch wahrscheinlichsten Phantasien über das Leben der Seele nach dem Tode.“²⁹⁰. Ebenso wie Petri ist Roscher ein Kritiker der lutherischen Orthodoxie. Allerdings akzentuiert er diese Kritik weitaus stärker²⁹¹. Dies zeigt, dass Petri und Roscher nicht nur vieles theologisch gemeinsam haben, sondern ihre Wege sich in einigen Dingen auch trennen.

Roschers Bemerkungen in den „Geistliche(n) Gedanken“ über zeitgenössische Theologen verdeutlichen noch stärker, dass sich Roschers und Petris Ansichten im Laufe der Zeit durchaus auseinanderentwickeln. Im negativen Urteil über den Rationalismus sowie den zeitgenössischen historistischen Liberalismus und der noch schärferen Glaubenskritik stimmt man überein. In den „Geistliche(n) Gedanken“ ist der Rationalismus, der den Christen lediglich „lauwarmes Wasser“²⁹² anbietet, eine häufige Zielscheibe Roschers. Ganz in der Tradition eines christozentrischen Pietisten ist für Roscher das Jesusbild der aufgeklärten Theologen der Hauptkritikpunkt.²⁹³ Ähnlich ist sein Verhältnis zur zeitgenössischen liberalen Theologie. Das lässt sich aus der Kritik an einer Vortragsveranstaltung des Protestantenvereins, der ein Träger des kirchlichen Liberalismus ist²⁹⁴, erkennen.²⁹⁵ Noch schärfer greift Roscher David Friedrich Strauß (1808-1874) an, der mit seinem „Leben Christi“ 1835 einen ersten Anstoß zur Kritik des kirchlichen Jesusbildes geliefert hat.²⁹⁶ Roscher nennt Straußens Buch eine „Geschmacklosigkeit“²⁹⁷ und wirft ihm „Blindheit gegenüber den einleuchtendsten Thatsachen“²⁹⁸ sowie „Selbsttäuschung“²⁹⁹ vor.

²⁹⁰ Alle Roscher-Zitate in: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 552.

²⁹¹ Freilich ergibt sich auch hier eine Parallele. Verurteilt Roscher (Ebd., S. 124, näheres unter 3.3.2.) die Verfolgung der radikalorthodoxen Flacianer unter Kurfürst August (1526-1586), so wirft Petri (Lehrbuch der Religion, a.a.O., S. 105.) den Anhängern des Flacius-Gegners Melancthon vor, den Kurfürsten über ihre calvinistische Position getäuscht zu haben.

²⁹² Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 68.

²⁹³ Vgl. Ebd., S. 5, 92, 99.

²⁹⁴ Der 1865 gegründete Protestantenverein repräsentiert den kirchlich-theologischen Liberalismus (Seine Geschichte fasst zusammen: Lepp, Claudia: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne, Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996, S. 407-425.). Der Verein, dem der Ökonom Victor Böhmert (1829-1918) (vgl. Ebd., S. 454/455.) und der Sozialreformer Hermann Schulze-Delitzsch (vgl. Ebd., S. 466.) angehören, ist auch sozialpolitisch aktiv (vgl. Ebd., S. 383-405.).

²⁹⁵ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 63.

²⁹⁶ Der Hegelianer Strauß glaubt, dass Jesu nicht der Sohn Gottes sein kann, da Gott sich in der fortschreitenden Entwicklung der Menschen offenbare (vgl. Pannenberg, Wolfhart, a.a.O., S. 297.).

²⁹⁷ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 13.

²⁹⁸ Ebd., S. 20.

²⁹⁹ Ebd., S. 24.

Gehen Petri und Roscher in dieser Kritik noch konform, so zeigt ihr unterschiedliches Verhältnis zum zeitgenössischen Luthertum, dass sich ihre Wege im Laufe der Zeit getrennt haben müssen. Deutlich wird das an einem Wort Roschers über den Erlanger Theologen und Philosophen Adolf von Harleß (1806-1879). Dieser ist 1836-1845 Professor in Erlangen. 1845-1850 ist er an der Universität Leipzig. Nach zwei Jahren in der sächsischen Kirchenleitung steht er ab 1852 an der Spitze der bayerischen Kirchenverwaltung.³⁰⁰ Theologisch begründet er das Erlanger Neuluthertum, das den Subjektivismus der Erweckungsbewegung und den Objektivismus der lutherischen Orthodoxie vereinigen will.³⁰¹ Der spätere Erlanger Ehrendoktor Petri publiziert in der von Harleß geführten „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“³⁰² und korrespondiert mit ihm u. a. über das Luthertum in den USA.³⁰³ Roscher, der ihn wahrscheinlich aus der gemeinsamen Zeit in Leipzig kennt, schätzt ihn. Im gleichen Atemzug urteilt Roscher jedoch recht abschätzig über andere Erlanger Theologen. Er schreibt:

„Wenn ich über kirchliche oder sonstige Persönlichkeiten nachzudenken habe, so wende ich gern das Hilfsmittel an, zu fragen, auf welche Seite sich dieselben wohl zu Luthers Zeit oder im Zeitalter Christi gestellt haben würden. Da vermuthete ich denn z.B. von Harleß (von dem ich dieser Tage einen schönen Brief über die Wiedergenesung seiner Frau empfangen habe), daß er in beiden Fälle das Rechte ergriffen und festgehalten hätte. Von manchen anderen Führern derselben Partei ist mir dies leider sehr zweifelhaft.“³⁰⁴

Einen weiteren Angriff auf den zeitgenössischen lutherischen Konfessionalismus fährt Roscher noch an einer anderen Stelle der „Geistliche(n) Gedanken“. Er kritisiert, dass „viele heutige ‚Lutheraner‘ vor den Schriften Luthers, die seiner Sturm- und Drangperiode angehörten“³⁰⁵, Furcht hätten. Seine Tätigkeit in der pietistisch-interkonfessionellen Baseler Mission (40 Jahre Vorstand, 15 Jahre Vorsitz)³⁰⁶, widerspricht Petris Wettern gegen die „Vereinssüchtigkeit“³⁰⁷.

³⁰⁰ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Harless, Adolf von, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve – Jeanne d’Arc, Herzberg 1990, Sp. 536-540.

³⁰¹ Vgl. Pannenberg, Wolfhart, a.a.O., S. 89-92.

³⁰² Vgl. Küick, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 87.

³⁰³ Vgl. Ebd., S. 182-186.

³⁰⁴ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 17.

³⁰⁵ Ebd., S.29.

³⁰⁶ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. XIX, zur Ausrichtung der Baseler Missionsgesellschaft: Schlatter, Wilhelm: Geschichte der Baseler Mission 1815-1915. Mit besonderer Berücksichtigung der ungedruckten Quellen, Basel 1916, S. 31. Man könnte meinen, dass Carl Roscher hier Baseler und Leipziger Mission verwechselt. Letztere ist eine ursprünglich in Dresden ansässige Missionsgesellschaft. Sie spaltet sich 1836 von der Baseler Mission ab und versteht sich im Gegensatz zu dieser als explizit lutherisch (vgl. Karsten, Hermann: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, Erster Teil, Güstrow 1893, S. 16-22.). Zeitweilig liegt ihre Leitung bei dem Petri-Schüler Hardehand (vgl. Kars-

Damit zeigt sich, dass der Versuch, Roscher über Petri als Lutheraner zu interpretieren, zu kurz gegriffen ist. Es gibt große Parallelen im theologischen Denken zwischen Petri und Roscher. Doch die betreffen nur teilweise bzw. überhaupt nicht lutherische Orthodoxie und den Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts.

2. Theologie und Glaubenspraxis bei Roscher

In diesem Abschnitt möchte ich überprüfen, ob sich die theologischen Äußerungen und die Frömmigkeitspraxis Roscher kirchenhistorisch in den Pietismus und/oder die Erweckungsbewegung einordnen lassen.

1) *Wiedergeburt*

Das im Pietismus sonst übliche Bekehrungsvokabular ist bei Roscher nicht sehr zentral. Die Begriffe Erweckung³⁰⁸ und Bekehrung kennt das Inhaltsverzeichnis der „Geistliche(n) Gedanken“ nicht. Allerdings nennt es drei Stellen mit dem Begriff Wiedergeburt.³⁰⁹ Wenn auch die Kontexte jeweils völlig unterschiedlich sind, bedeutet für Roscher Wiedergeburt zweimal seelische³¹⁰ und einmal sittliche Erneuerung.³¹¹ Dem pietistischen Wiedergeburtsbegriff kommt es ebenfalls

ten, Hermann: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, Zweiter Teil Güstrow 1894, S. 3.), der mit Roscher bekannte Adolf von Harleß ist langjähriger Vorsitzender (vgl. Ebd., S. 2.). Aber weder Hermann Karsten noch eine andere einschlägige Geschichte der Leipziger Mission (Fleisch, Paul: Hundert Jahre lutherischer Mission, Leipzig 1936.) erwähnen Wilhelm Roscher weder als Vorsitzenden noch als Vorstandsmitglied. Antje Lanzendorf von der Leipziger Mission (Mail vom 05.11.2012) und Dr. Jürgen Gröschl (Mail vom 07.11.2012) von den Franckeschen Stiftungen, die das Archiv der Leipziger Mission verwalten, schließen aus, - beiden sei für ihre Mühen gedankt - dass Roscher Vorsitzender der Leipziger Mission war. Dr. Gröschl (Mail vom 06.11.2012) hat hingegen die Existenz von einem separaten „Evangelischen Missions-Verein“ und einer „Evangelischen Missions-Gesellschaft“ in Leipzig bestätigt. Von daher ist davon auszugehen, dass es sich tatsächlich um die Baseler Mission handelt. Dafür spricht auch, dass Carl Roscher eine exakte Bezeichnung („Evangelischer (Baseler) Missionsverein“) verwendet. Dieser stand zu dem in enger Beziehung zur pietistischen Familie Bunz (vgl. Bunz, Rainer, a.a.O., S. 103/104.), die ihrerseits der Basler Mission sehr verbunden war (vgl. u.a.: Ebd., S. 141.). Damit wären die Indizien für eine nicht konfessionalistische Position Roschers noch klarer. Die zeitliche Auseinanderentwicklung Petris und Roschers hier zu untersuchen, bleibt ein Desideratum.

³⁰⁷ Zitiert nach: Cordes, Martin: Der Beitrag der hannoverschen Theologen Ludwig Adolf Petri (1803-1873) und Gerhard Uhlhorn (1826-1901) zur sozialen Frage, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 84. Band (1986), S. 35-50, hier: S. 47.

³⁰⁸ Gleichwohl spricht Roscher (Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 2.) von göttlichen „Erweckungen“, die der Mensch notwendig habe.

³⁰⁹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 200.

³¹⁰ Vgl. Ebd., S. 62, 106.

³¹¹ Vgl. Ebd., S. 129. Das Originalzitat steht an anderer Stelle (vgl. Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 21. Auflage Stuttgart 1894, S. 780.) und zielt auf die dem Christentum innewohnenden vitalen Kräfte. In der 26. Auflage der „Grundlagen“ ist es nicht enthalten. Der Sozialhistoriker Robert Pöhlmann (1852-1914), der nach dem Tode Roschers die „Grundlagen“ fortführt, hat die Stel-

nahe, wenn er schreibt, dass die Innere Mission Wicherns dazu diene, „verlorene Seelen für Gott und ihr wahres Selbst, dann aber auch eben dadurch für die menschliche Gesellschaft wieder zu gewinnen.“³¹² Im Pietismus verbindet sich der Rettungsgedanke mit einem elitären Verständnis, welches sich von vermeintlich Ungläubigen abzugrenzen weiß.³¹³ Ein solches Denken findet sich gelegentlich auch bei Roscher. So vergleicht er religiöse Skeptiker mit einem Blinden, „welcher das Unglück hat, die Sonne nicht zu sehen, und nur Thorheit genug, ihr Dasein zu leugnen“³¹⁴. Auch zweifelt Roscher am Seelenheil Goethes.³¹⁵ Ob einige Vertreter des lutherischen Konfessionalismus im Urchristentum auf der richtigen Seite gestanden hätten, ist ihm „leider sehr zweifelhaft“³¹⁶. Diese exklusive Frömmigkeit mildert er allerdings durch die Vorstellung ab, dass nach einer dem Fegefeuer ähnlichen Erziehung alle Menschen in den Himmel kommen können (Allversöhnungslehre).³¹⁷ Viel weniger stark vertritt Roscher die lutherische Rechtfertigungslehre. Es ist allerdings übertrieben, hier von einer „völlige(n) Ignoranz“³¹⁸ zu sprechen.³¹⁹

2) *Subjektivismus*

Bei Roscher liegt in gewisser Weise eine Subjektivierung des Glaubens vor. So äußert er sich in den „Geistliche(n) Gedanken“ nicht nur zur Theologie seiner Zeit und zu grundsätzlichen Glaubensfragen. Sie enthalten auch zahlreiche Reflexionen zu seiner privaten Frömmigkeit. So berichtet er von Glaubenserfah-

le offenkundig gestrichen. Er (Vorrede zur zweiundzwanzigsten Auflage, in: Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage Stuttgart und Berlin 1922, S. IX-XII, hier: S. X.) gibt nämlich kund, dass er „überflüssig Gewordenes beseitigt“ habe, „um die Brauchbarkeit des Werkes dadurch zu erhalten, bezw. zu erhöhen.“

³¹² Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 180; auch: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 173/174.

³¹³ Vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 93.

³¹⁴ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 72.

³¹⁵ Vgl. Ebd., S. 8; zur Goethe-Kritik auch: Ebd., S. 76/77.

³¹⁶ Ebd., S. 17. Allerdings hinterfragt sich Roscher hier auch selbst.

³¹⁷ Den Hinweis auf die Allversöhnungslehre verdanke ich Joachim Fischer (a.a.O., S. 174.). Er verweist auf eine Stelle in den „Geistliche(n) Gedanken“ (a.a.O., S. 33/34.). Es gibt hierzu noch deutlichere Stellen. So schreibt Roscher (Ebd., S. 97.) z. B.: „Denn wer Gott wahrhaft liebt, der muß auch alle Menschen lieb haben, zumal die amen Sünder, welche Gott zustreben. (...) Auch die Gottlosen, wie ich vermuthen würde, dürfen nach ihrem Tode ihren Ort wählen.“ (vgl. weiterhin: Ebd., S. 86, S. 105/106.) Fischer (vgl. a.a.O., S. 174.) erblickt in der Allversöhnungslehre einen Beleg für die religiöse Vielschichtigkeit Roschers. Allerdings entstammt auch diese Lehre dem Pietismus, wenn auch dem sonst Roscher fern stehenden Radikalpietismus (vgl. Schneider, Hans, a.a.O., S. 112, 114.).

³¹⁸ Fischer, Joachim, a.a.O., S. 208.

³¹⁹ Die „Geistliche(n) Gedanken“ weisen Textstellen auf, die auf eine lutherische Rechtfertigungslehre hindeuten. So schreibt Roscher (a.a.O., S. 20/21.) von der „Gewißheit, die mir trotz meiner zahllosen Irrthümer und trotz der mir noch immer anklebenden Sünde gleichwohl verbürgt, daß ich im Ganzen durch Gottes unverdiente Gnade „aus der Wahrheit“ bin!“ Vgl. auch: Ebd., S. 2, 65.

rungen bei der Krankheit seiner Frau³²⁰ oder der Geburt eines Kindes³²¹. Er prüft seinen Glauben und fordert zur Selbstprüfung auf.³²² Die in der Familie praktizierte Frömmigkeit³²³ und seine Gebete³²⁴ zeigen, dass Roscher wie der Pietismus viel Wert auf die persönliche Dimension christlichen Glaubens legen.

3) *Ethisierung des Glaubens*

Wie für den Pietismus so hat auch für Roscher der Bereich der Ethik eine hohe Bedeutung. Heilsgeschichte und ethische Entwicklung hängen seiner Meinung nach aufs engste zusammen. In seiner Theorie von der sich in drei Stufen entfaltenden Offenbarung ist jede neue Stufe mit einem höheren Maß an Sittlichkeit verbunden.³²⁵ Von daher besteht bei ihm ein enger Zusammenhang zwischen den Bereichen des Glaubens und der Erziehung³²⁶, wie auch an seinen sozialpolitischen Lehren zu erkennen ist. In seiner Dissertation, die die Sophistik ob ihres historischen Denkens insgesamt positiv darstellt, kritisiert er deren relativistische Ethik.³²⁷

4) *Reich Gottes*

Der Begriff des Reich Gottes spielt, wie noch zu zeigen sein wird, nicht nur in Roschers Ökonomie, sondern auch in seiner politischen Theorie eine große Rolle. In der Einleitung seines Buches „Politik“, schließt er mit der Überlegung, dass das Reich Gottes die Idealmischung der Staatsformen Aristokratie, Demokratie und Monarchie sei.³²⁸ Damit erhält der Reich Gottes-Begriff wie im Pietismus so auch bei Roscher eine diesseitige Dimension.

5) *Beseitigung der konfessionellen Schranken*

Betrachtet man, wie Roscher sich mit den verschiedenen Konfessionen auseinandersetzt, so zeigt sich, dass es ein Fehltriteil ist, wenn man ihn als einen lutherischen Konfessionalisten einordnet.³²⁹ Zwar sieht er gewisse Elemente

³²⁰ Vgl. Ebd., S. 20.

³²¹ Vgl. Ebd., S. 25.

³²² Vgl. Ebd., S. 2, 18.

³²³ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. XIX/XX.

³²⁴ Vgl. u. a. das Gebet zum Semesteranfang (Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 45/46.).

³²⁵ Vgl. Ebd., S. 18.

³²⁶ Die „Geistliche(n) Gedanken“ verzeichnen den Erziehungsbegriff an dreizehn Stellen (vgl. Ebd., S. 195.).

³²⁷ Roscher, Wilhelm: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten, a.a.O., S. 110.

³²⁸ Vgl. Roscher, Wilhelm: Politik, a.a.O., S. 13, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 156/157.

³²⁹ Das gilt beispielsweise für Gottfried Eisermann (Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 122.). Eisermann beruft sich auf eine katholische Schrift über Roscher, entlastet ihn mit einer Passage aus den „Geistlichen Gedanke(n)“, fügt dem jedoch eine vermeintlich die

katholischer Theologie wie die Marienverehrung als unbiblisch an und kritisiert, dass sich der Katholizismus, indem er der Tradition eine hohe Bedeutung beimisst³³⁰, vom Neuen Testament entfernt habe. Jedoch ist Roschers Denken von der konfessionellen Polemik orthodoxer Prägung weit entfernt. Er ist ein Förderer „schwesterlicher Toleranz“³³¹ im Umgang mit den Konfessionen, da er in allen christlichen Glaubensrichtungen Stärken und Schwächen sieht.³³² Deshalb nimmt er den Gedanken einer Integration katholischer Elemente, um die protestantische Theologie zu verbessern, auf und kritisiert den Antikatholizismus amerikanischer Puritaner.³³³ Sein Motto lautet: „jeder Theil von denjenigen Eigenthümlichkeiten des anderen lernen, worin der letzte ihn überlegen ist, oder ihm doch gleichsteht.“³³⁴ Ebenso wie mit dem Katholizismus geht er mit dem von der Orthodoxie scharf angegriffenen Calvinismus, wenn man von der eben genannten Puritanerkritik absieht, relativ pfleglich um. Es ist davon auszugehen, dass - anders als die lutherischen Konfessionalisten - den Protestantismus calvinistischer und lutherischer Prägung als eine Einheit betrachtet. Dafür spricht, dass er die Gegnerschaft der lutherischen Orthodoxie zum Calvinismus kritisiert.³³⁵ Bei „wachsener Verknöcherung der lutherischen“ Kirche habe der Calvinismus „alle treibenden Kräfte des Protestantismus beinahe ausschließlich und ohne Gegengewicht“³³⁶ in sich vereinigt.

6) *Bibilizismus*

Glaubt man den Worten des Ökonomen Robert Wilbrandt (1875-1954), dann geht bei Roscher „die maßgebende Regelung der nationalökonomischen Dinge“³³⁷ von der Bibel aus. Wenn Wilbrandt auch entgegenzuhalten ist, dass Roscher den Eigenwert der Wirtschaftswissenschaft gegenüber einer rein theolo-

anti-katholische Tendenz Roschers bestätigende Stelle hinzu. Bei dieser Stelle handelt es sich um den Bericht über einen lobend beschriebenen Ostergottesdienst in Rom. Die dieser Beschreibung folgenden Angriffe sind jedoch nicht gegen den Katholizismus, sondern gegen die rationalistische Theologie gerichtet (vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 67/68.).

³³⁰ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 91-93.

³³¹ Ebd., S. 93.

³³² Vgl. zu den Stärken und Schwächen der einzelnen Konfessionen: Ebd., S. 81/82.

³³³ Vgl. Roscher, Wilhelm: Politik, a.a.O., S. 325. Es geht dabei um die Verfolgung katholischer Nonnen in Boston.

³³⁴ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 35. Ähnlich an anderer Stelle (Ein neuer Versuch, die Volkswirtschaftslehre zu katholisieren, 1863, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S. 51-86, hier: S. 60.): „Jenes reine Christentum steckt mehr oder weniger in jeder christlichen Confession, wird aber von keiner ganz erschöpft.“

³³⁵ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomik, a.a.O., S. 123.

³³⁶ Ebd., S. 164.

³³⁷ Wilbrandt, Robert: Das Ende der historisch-ethischen Schule, a.a.O., S. 97.

gisch motivierten Ökonomie verteidigt³³⁸, so bedeutet die Bibel Roscher in der Tat sehr viel. Sie steht seiner Meinung nach an „Größe, Tiefe, Erhabenheit, Lieblichkeit, überhaupt wahrer Schönheit und Poesie über den größten Meisterwerken aller anderen Literaturen“³³⁹. Roscher greift auch als ökonomischer Fachgelehrter auf die Bibel zurück. Z.B. zitiert er den alttestamentlichen Propheten Jesaja (736-701 v. Chr.), um die Konzentration bei landwirtschaftlichem Bodenbesitz in der Geschichte anzugreifen.³⁴⁰ Für die ideale Gestaltung des Gesindewesens führt Roscher neutestamentliche Stellen an.³⁴¹ Diese enge Bindung an die Bibel ist ebenfalls aus Carl Roschers Äußerungen über die persönliche Frömmigkeit seines Vaters zu entnehmen.³⁴²

Der pietistische Biblizismus Roschers spiegelt sich auch darin wider, dass er die vom Rationalismus und Idealismus betriebene historisch-kritische Bibelkritik ablehnt. So führt er Auseinandersetzungen mit idealistisch geprägten Theologen um die Historizität der Bibel. Sein Universitätskollege Christian Hermann Weisse (1801-1866) will christlichen Glauben und idealistische Philosophie miteinander verbinden. Auf dem Feld der Bibelwissenschaft vertritt er einen historisch-kritischen Ansatz. Dem Johannes-Evangelium steht er als historischer Quelle skeptisch gegenüber.³⁴³ Roscher, der diese These bestreitet und das Johannesevangelium auch an anderer Stelle vehement verteidigt³⁴⁴, diskutiert mit Weisse darüber³⁴⁵. Mit Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) greift Roscher einen der führenden Exponenten der historisch-kritischen Forschung und Lehrer des berühmten Albert Schweitzer (1874-1965) an.³⁴⁶ Er kritisiert das

³³⁸ Vgl. Roscher, Wilhelm: Ein neuer Versuch, die Volkswirtschaftslehre zu katholisieren, a.a.O., u. a. S. 53/54. Constantin von Dietze (Volkswirtschaftspolitik, Mannheim / Berlin / Leipzig 1936, S. 142.) wirft Roscher deswegen sogar vor, seine ökonomische Theorie nur unzureichend theologisch fundiert zu haben.

³³⁹ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 13.

³⁴⁰ Vgl. Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Zweiter Band: Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproductionen. Ein Hand- und Lesebuch für Staats- und Landwirthe, 8. Auflage Stuttgart 1875, S. 457.

³⁴¹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 21. Auflage, a.a.O., S. 176, 178, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 161/162; in der 26. Auflage der „Grundlagen“ (a.a.O, S. 208.) sind diese Bibelstellen in die Fußnoten verbannt.

³⁴² Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. XXIV/XXV.

³⁴³ Vgl. Wesseling, Klaus-Gunther: Weisse, Christian Hermann, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, XIII. Band: Voltaire, Francois bis Wolfram von Eschenbach, Herzberg 1998, Sp. 684-690.

³⁴⁴ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O, S. 38.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 28/29.

³⁴⁶ Vgl. zu Holtzmann: Merk, Otto: Holtzmann, Heinrich Julius (1832-1910), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band XV: Heinrich II.-Ibsen, Berlin / New York 1986, S. 519-522.

aus seiner Sicht reduktionistische Jesusbild Holtzmanns.³⁴⁷ Eine Attacke eines jungen Theologen auf die Echtheit des Schlusses des Matthäus-Evangeliums bezeichnet er gar als einen „Gipfelpunkt der neuen Afterkritik“³⁴⁸.

7) *Hauskreise*

Aktivitäten seines Vaters in einem Hauskreis erwähnt Carl Roscher nicht. Dass Wilhelm Roschers Frömmigkeit über den Gottesdienstbesuch hinausgeht, zeigt sich jedoch darin, dass er im Familienkreise Bibellesungen betreibt³⁴⁹. Zudem hebt er die amerikanische Praxis des Hausgottesdienstes positiv hervor.³⁵⁰

8) *Antirationalismus*

Wie bereits erwähnt, ist Roscher ein dezidierter Kritiker des theologischen Rationalismus. Das Sachregister der „Geistliche(n) Gedanken“ listet den Begriff an insgesamt zwölf Stellen auf.³⁵¹ Roschers Hauptkritik besteht darin, dass er den Rationalisten ein reduziertes Christusbild, durch das der Glaube zu einer reinen Ethik degeneriere, vorwirft.³⁵²

9) *Vereinigung von Objektivismus und Subjektivismus*

Bei aller Innerlichkeit seines Glaubens lehnt Roscher die äußeren kirchlichen Formen nicht ab. So hält er das formelle kirchliche Gebet im alltäglichen Leben für angemessen. Die subjektivistische Seite seiner Frömmigkeit kommt zum Ausdruck, wenn er in außergewöhnlichen Situationen das freie Gebet für adäquater hält.³⁵³

10) *Vereinigung von Orthodoxie und Pietismus*

Roscher ist verbal mit der späten Erweckungsbewegung darin einig, dass eine Synthese aus orthodoxen und pietistischen Elementen anzustreben sei. Roscher spricht von einer „religiöse(n) Klassizität“, die von Luther repräsentiert worden sei. Sie

„beruht auf der Stärke und gleichmäßigen Ausbildung folgender vier Elemente: des mystischen, ohne welches keine Andacht, des pietistischen, ohne welches keine Frömmigkeit, des orthodoxen, ohne welches keine Kirche, und des rationalen, ohne welches keine Theologie möglich ist.“³⁵⁴

³⁴⁷ Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 99/100.

³⁴⁸ Ebd., S. 96.

³⁴⁹ Vgl. Roscher, Carl: Vorwort, a.a.O., S. XXII/XXIII.

³⁵⁰ Vgl. Roscher, Wilhelm: Politik, a.a.O., S. 325, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 169.

³⁵¹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 198.

³⁵² Vgl. Ebd., S. 63.

³⁵³ Vgl. Ebd., S. 95.

³⁵⁴ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 124.

Dieses Bekenntnis zu einer Mischung aus Orthodoxie und Pietismus relativiert sich allerdings insoweit, als dass Roscher die Orthodoxie harsch kritisiert und hier dem Pietismus weitaus näher steht.

11) *Vereine*

Durch seine Tätigkeit für die Baseler und die Innere Mission zeigt Roscher seine Verbundenheit mit dem in der Erweckungsbewegung entstehenden Vereinswesen. Dass er sich gerade in den beiden genannten Vereinen betätigt, macht deutlich, dass sich Roscher vom Konfessionalismus abgrenzt.

12) *Endzeitbewusstsein*

Hier stimmt Roscher mit seinem Lehrer Petri wieder überein. Petri verzichtet auf jegliche Gedanken an eine möglicherweise sich nahende Apokalypse. Das erschwert eine Zuordnung zur Erweckungsbewegung.³⁵⁵ Wie seinem Religionslehrer sind Roscher apokalyptische Gedanken fern. Max Weber betont, dass gerade wegen seiner Religiosität Roscher dem teleologischen Denken Hegels gegenüber immunisiert sei.³⁵⁶ Der letzte Faktor in der Geschichte ist für Roscher bereits in seinem „Thukydides“ der unerkennbare Wille Gottes.³⁵⁷ Noch deutlicher formuliert er in den „Grundlagen“:

„Wer möchte das Vorhandensein eines Standpunktes leugnen, für welchen die Menschheit nur ein großes Ganzes bildet, alle bunte Mannigfaltigkeit ihres Lebens nur einen großen Plan, einen wunderbaren, herrlich hinausgeführten Ratschluss Gottes? Aber wer ist auch so keck, von sich zu behaupten, daß er diesen Standpunkt innehat? Theologen sollten es am allerwenigsten tun, da selbst ein Paulus die Wege Gottes unerforschlich nennt.“³⁵⁸

Wenn auf Roscher auch das Charakteristikum des Chiliasmus nicht zutrifft, ist dennoch klar erkennbar, wie er mit der zeitgenössischen Erweckungsbewegung verwoben ist. Insgesamt sind bei ihm die pietistischen Wurzeln der Erweckungsbewegung deutlich ausgeprägter als die konfessionell-lutherischen.

³⁵⁵ Vgl. Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 135.

³⁵⁶ Vgl. Weber, Max: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, a.a.O., S. 21.

³⁵⁷ Vgl. Roscher, Wilhelm: Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, Mit einer Einleitung zur Aesthetik der historischen Kunst überhaupt, Göttingen 1842, S. 196.

³⁵⁸ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 869/870, auch: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 127/128.

3. Das Geschichtsbild Wilhelm Roschers

Roschers Urteil über historische Persönlichkeiten und Richtungen in seiner Dogmengeschichte macht deutlich, dass er kein Lutheraner im konfessionalistischen Sinne ist. Die ersten zweihundert Seiten, die das 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts behandeln, gleichen eher einer Kirchengeschichte denn einer Geschichte des ökonomischen Denkens. Daher kommt hier Roschers theologische Position entsprechend zur Geltung. Besonders ist das zu erkennen, wenn er sich über Martin Luther, die lutherische Orthodoxie und den Hallischen Pietismus und dessen Umfeld äußert.³⁵⁹

a) Martin Luther

Martin Luther verändert mit seiner Theologie der Rechtfertigung des Menschen allein durch Gnade die gesamte Kirchenlandschaft und ist in diesem Sinne ein Wegbereiter der Neuzeit. In wirtschaftsethischer Hinsicht bezieht er eine konservativ-wirtschaftsskeptische Position. Das wird deutlich, wenn sich der Reformator gegen Preiswucher und Zinsen ausspricht.³⁶⁰

Die Vertreter des Pietismus nehmen Luther sehr unterschiedlich wahr. Der radikale Flügel des Pietismus lehnt Luther ab. Für manche verkörpert er gar die „Hure Babylon“. Andere, wie der Reformierte Teersteegen oder die württembergischen Pietisten, verhalten sich ihm gegenüber indifferent.³⁶¹ Dagegen sehen sich Spener, Francke und Zinzendorf als dezidierte Lutheraner, die glauben, in stärkerer Kontinuität zu Luther zu stehen als die Orthodoxie.³⁶² Manche Autoren vertreten die Ansicht, dass der Pietismus hier den Wittenberger Theo-

³⁵⁹ Dass sich bei Roscher theologisches und ökonomisches Urteil treffen, zeigen aber auch Gestalten, die über den Zeitraum der frühen Neuzeit hinausreichen. Das gilt z.B. für den sehr religiösen preußischen Reformator Karl Freiherr zum Stein (vgl. zu dessen Frömmigkeit: Hafter, Herbert: Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche, Berlin-Grunewald 1932.). Roscher (Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, a.a.O., S. 702.) lobt Steins Charakter, „der mit der höchsten Klugheit und Energie die strengste Sitteneinfalt und herzlichste Gottesfurcht vereinigte.“ Auf fachlichem Gebiet ist der preußische Reformator für Roscher (Ebd., S. 703.) „einer der größten Volkswirthe“.

³⁶⁰ Hier zu Luther herangezogen: Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band I: Das Zeitalter der Reformation, Mainz 1977, S. 127-274.

³⁶¹ Vgl. Mühlhaupt, Erwin: Die Bedeutung Luthers für den Pietismus, in: ders.: Luther im 20. Jahrhundert, Aufsätze, Göttingen 1982, S. 205-217 (Original in: Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 37. Jhg. (1966), S. 19-33.), hier: S. 206.

³⁶² Vgl. Hinrichs, Carl: Preußentum und Pietismus, Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung, Göttingen 1971, S. 3; über Speners Lutherbild: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966, S. 144/145.

logen missversteht. Dessen Gedanke der Rechtfertigungslehre sei in eine subjektivistische Wiedergeburtstheorie umgedeutet worden.³⁶³ Andere Theologen unterstreichen hingegen die Kontinuität des Pietismus zu Luther, die sie in der hohen Bedeutung von Bibel, persönlichem Glauben und diakonischer Praxis gegeben sehen.³⁶⁴ Unstreitig ist dagegen, dass der Pietismus im Vergleich wenig Gewicht auf Kirche und Sakramente legt, der Welt abgewandter und vom Bibelverständnis her stärker christozentrisch ist.³⁶⁵

Dass Wilhelm Roscher einem lutherfeindlichen Pietismus zuzurechnen ist, lässt sich gewiss nicht sagen.³⁶⁶ Er fällt ein Urteil über den Reformator, welches geradezu euphorisch zu nennen ist. Er sei der „zugleich edelste, größte und deutscheste Mann, welchen unsere Geschichte kennt (...)“³⁶⁷ In ihm vereinigen sich die besten deutschen Charaktereigenschaften. Als Mittelpunkt von dessen Theologie bezeichnet Roscher „das Prinzip eines durchgebildeten Gewissens oder wie er [Luther] selbst es wohl ausdrückte, Gott zu fürchten und zu lieben.“³⁶⁸ Roschers biblizistische Einstellung zeigt sich, wenn er Luthers Schriftprinzip lobend hervorhebt.³⁶⁹ Lutherisch, aber auch pietistisch ist seine kirchengeschichtliche Interpretation der Reformationszeit. In dieser Periode kehre das Christentum „zu seiner ursprünglichen Reinheit“³⁷⁰ zurück. In den „Geistliche(n) Gedanken“ erwähnt Roscher die Lutherlieder „Ein feste Burg ist unser Gott“³⁷¹ und „Wir glauben all an einen Gott“³⁷² positiv. Vor zeitgenössischen Luther-Interpreten, die für ihre Ziele den Reformator als einen politischen Vorkämpfer für den deutschen Nationalstaat vereinnahmen wollen, nimmt Roscher den Theologen in Schutz.³⁷³

³⁶³ Vgl. Schmidt, Martin: Pietismus, a.a.O., Sp. 374.

³⁶⁴ Vgl. Müllhaupt, Erwin, a.a.O., S. 207.

³⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 212-217. Ähnlich, wenn auch in vorsichtigerer Form, formuliert der Pietist Helmuth Egelkraut (Pietismus und Reformation, in: Heimbucher, Kurt (Hrsg.): Luther und der Pietismus, An alle, die mit Ernst Christ sein wollen, Gießen 1983, S. 214-228.).

³⁶⁶ Joachim Fischer (a.a.O., S. 178-181, 190-202, 207-209.) hat sich neben der allgemein-theologischen Rezeption Luthers durch Roscher vor allen Dingen mit dessen Blick auf den Wirtschaftsethiker Luther beschäftigt.

³⁶⁷ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 54, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 159. Den Abschnitt über die Reformationszeit veröffentlicht Roscher gesondert unter: Über die Blüte deutscher Nationalökonomie im Zeitalter der Reformation. In: Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 13.07.1861, S. 145-174.

³⁶⁸ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 55.

³⁶⁹ Vgl. Ebd.

³⁷⁰ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 120.

³⁷¹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 84/85.

³⁷² Vgl. Ebd., S. 88, 97.

³⁷³ Vgl. Ebd., S. 84.

Auf der Basis der wirtschaftswissenschaftlichen Kenntnisse des 19. Jahrhunderts sieht Roscher den Ökonomen Luther kritischer als den Theologen. Dessen negative Haltung gegenüber dem Zins ist ihm unverständlich.³⁷⁴ Weiterhin kritisiert er die Obrigkeitshörigkeit des Reformators.³⁷⁵ Dennoch meint er, dass „sich die schöne Mitte zwischen den Extremen, welche Luther auf theologischem Gebiete fast immer innehält, auch in volkswirtschaftlichen Fragen bei ihm nur selten“³⁷⁶ verleugne. Das gelte z.B. für seine Haltung zum Konsum und zur Bevölkerungsentwicklung. Der Sozialpolitiker Roscher, der auf diesem Feld maßgeblich von August Hermann Francke geprägt ist, lobt folgerichtig Luthers Arbeitsethos³⁷⁷ und dessen ablehnende Einstellung zum Bettelwesen.³⁷⁸

b) Lutherische Orthodoxie

Die kirchenpolitische Lage zwingt Luther und seine Anhänger dazu, ihre theologischen Anschauungen in Bekenntnissen niederzulegen. Mit der von Luthers humanistischem Wegbegleiter, Philipp Melanchthon, 1530 formulierten „Confessio Augustana“ ist ein Anfang gemacht.³⁷⁹ In der Tradition dieser und anderer lutherischer Bekenntnisschriften sieht sich die lutherische Orthodoxie, die im deutschen Protestantismus von der Mitte des 16. bis zum späten 17. Jahrhundert führend ist. Sie will die lutherische Theologie gegenüber dem Katholizismus und bald noch stärker gegenüber dem Calvinismus verteidigen. Neben der Polemik gegen die anderen Konfessionen kennzeichnen auch interne Auseinandersetzungen (z. B.: Philippisten = Anhänger Melanchthons vs. Gnesio-lutheraner = strenge Vertreter der Lehre Luthers) die lutherische Scholastik. Repräsentanten der Orthodoxie sind Martin Chemnitz (1522-1586), Johann Gerhard (1582-1637) und Abraham Calov (1612-1686). Die von den orthodoxen Theologen verfassten loci communes sollen der lutherischen Lehre eine theologisch-systematische Gestalt geben. Sie beziehen, hierin den katholischen Scholastikern nicht unähnlich, immer stärker die aristotelische Metaphysik in

³⁷⁴ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 63-66.

³⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 66/67.

³⁷⁶ Ebd., S. 56.

³⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 58/59.

³⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 68, auch: ders.: System der Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 109.

³⁷⁹ Vgl. Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band I, a.a.O., S. 154-158.

ihre Theologie ein.³⁸⁰ Dagegen, dass sich der Glaube so wissenschaftlich verengt, wenden sich auch einige Vertreter der lutherischen Orthodoxie, weshalb man von „Reformorthodoxie“ spricht.³⁸¹

Unter den Historikern ist daher die Frage umstritten, ob nicht der Übergang von Orthodoxie zu Pietismus fließend sei.³⁸² Der Pietismus selbst begreift sich als Gegenbewegung zur Orthodoxie. Spener meint, dass die von ihm abgelehnte katholisch-scholastische Theologie durch die Orthodoxie Eingang in das Luthertum gefunden habe.³⁸³ Seine Klage über sittliche Missstände in Kirche und Staat zielt ebenfalls auf die lutherische Orthodoxie.³⁸⁴ Dem folgt die harsche Reaktion der Gegenseite. Sie greift ihn ihrerseits publizistisch an. Auch müssen Pietisten wie August Hermann Francke ihre Pastorenstellen räumen.³⁸⁵ Im Gegenzug suchen die Pietisten den Schutz des Staates, wie sie ihn in Preußen finden.³⁸⁶ Der unter dem Eindruck der Aufklärung abflauende Streit zwischen Pietismus und Orthodoxie kommt noch einmal durch den orthodoxen Sachsen Valentin Ernst Löscher (1673-1749) auf, der den pietistischen Heiligungsbegriff und den Subjektivismus angreift.³⁸⁷

Roschers Urteil über die lutherische Orthodoxie trägt deutlich pietistische Züge.³⁸⁸ Er, der in Edgar Salins Augen „Verständnis für alles und jedes“³⁸⁹ habe und dessen maßvolles Urteil auch sonst zahlreiche Seiten loben³⁹⁰, richtet hier

³⁸⁰ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Orthodoxie und Pietismus*, a.a.O., S. 11-51. Sehr kritisch über die Orthodoxie schreibt: Schoeps, Hans-Joachim: *Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit*, Band II, a.a.O., S. 54-59. Der zeitweilige Hamburger Universitätsrektor Helmut Thielicke (1908-1986) (Zu Gast auf einem schönen Stern, *Erinnerungen*, 6. Auflage Hamburg 1986, S. 437/438.) weiß von einer kuriosen Begegnung mit der orthodox orientierten lutherischen Kirche Australiens zu berichten. Um auf lutherischen Kanzeln in Australien predigen zu dürfen, musste sich der bekannte Theologe einer Prüfung hinsichtlich der Konformität seiner Lehren mit dem lutherischen Bekenntnis durch den Bischof unterziehen.

³⁸¹ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Orthodoxie und Pietismus*, a.a.O., S. 63-78.

³⁸² Einen Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen gewährt: Wallmann, Johannes: *Pietismus und Orthodoxie, Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung* (1966), in: Greschat, Martin (Hrsg.): *Zur neueren Pietismusforschung*, Darmstadt 1977, S. 53-81 (Original in: *Geist und Geschichte der Reformation*, Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag, Berlin 1966, S. 418-442.).

³⁸³ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Orthodoxie und Pietismus*, a.a.O., S. 142.

³⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 136/137.

³⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 162/163, mit starker Sympathie für den Pietismus schildert diese Auseinandersetzungen: Schoeps, Hans-Joachim: *Deutsche Geistesgeschichte*, Band II, a.a.O., S. 309-312.

³⁸⁶ Vgl. Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Orthodoxie und Pietismus*, a.a.O., S. 163-165.

³⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 171/172.

³⁸⁸ Die harsche Kritik findet sich bereits wortgleich in folgender Abhandlung: Roscher, Wilhelm: *Die deutsche Nationalökonomik an der Gränzscheide des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1862, S. 3-9.

³⁸⁹ Salin, Edgar, a.a.O., S. 139.

³⁹⁰ Vgl. Roscher, Carl: *Vorwort*, a.a.O., S. XIX/XX. Darin u. a. zitiert: Schmoller, Gustav: *Wilhelm Roscher* (1888), a.a.O., S. 161. Carl Roscher nennt hingegen nicht Carl Menger, der (Wilhelm Roscher, a.a.O., S. 275.) aber ebenfalls „das stets billige und vorsichtig abwägende, die geschichtlichen Mächte schonende historische Urtheil Roscher's“ hervorhebt.

sehr hart. Das macht eindringlich deutlich, dass es sich bei Roscher eben nicht um einen klassischen Konfessionalisten handelt. Sein harsches Urteil wird bereits in den jeweiligen Überschriften deutlich. Das Kapitel über die Nachreformationszeit betitelt er mit „Verfall der Refomationsblüte“³⁹¹. In der Überschrift des Unterabschnitts spricht er von den „Epigonen der Reformation“³⁹². Er kreidet ihnen eine theologische Engführung mit schlimmen Folgen an. Luther vereinige die für das Christentum notwendigen Elemente des Mystizismus (Andacht), des Pietismus (Frömmigkeit), der Orthodoxie (Kirche) und des Rationalismus (Theologie) harmonisch. Bei dessen geistlichen Nachfolgern herrsche hingegen „in tyrannischer Einseitigkeit ein orthodoxer Rationalismus“³⁹³ vor. In scharfen Tönen skizziert Roscher das Ergebnis so:

„Es vollzieht sich jetzt in ebenso viel Jahrzehnten, wie das Urchristentum Jahrhunderte dazu gebraucht hatte, das Herabsinken von der propheten- und apostelähnlichen Glorie Luthers zu einer fast byzantinischen Hoftheologie (...)“³⁹⁴.

Die Auswirkungen dieser Entwicklung beschreibt er ebenfalls in Einklang mit der pietistischen Kritik. Die Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Calvinisten hemme die theologische Entwicklung des Protestantismus. Als Beispiel für die praktisch-politischen Folgen der innerprotestantischen Querelen nennt Roscher die Vertreibung flacianischer Theologen aus Thüringen³⁹⁵ und calvinistischer Geistlicher aus der Pfalz³⁹⁶. Für den innerkirchlichen Bereich ha-

³⁹¹ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 120.

³⁹² Ebd., S. 121.

³⁹³ Ebd., S. 124.

³⁹⁴ Ebd. Die in Roschers Worten enthaltene Kritik der Entwicklung vom Urchristentum zur Altkirche ist für den Pietismus typisch. Der Radikalpietist Gottfried Arnold zeichnet in seinem Werk eine solche Entwicklung erstmals auf (vgl. Jung, Martin: Pietismus, a.a.O., S. 86/87.). Die theologischen Liberalen um Adolf (von) Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte, a.a.O.) übernehmen diese Deutung.

³⁹⁵ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 124. Roscher ergreift hier - sicherlich wider Willen - in gewisser Weise für eine ultra-orthodoxe Richtung der Lutheraner Partei, womit er aber interessanterweise in Übereinstimmung mit seinem Lehrer Petri steht (s.o.). Bei den Flacianern handelt es sich um die Anhänger des Matthias Flacius Illyricus (1520-1575). Dieser vertritt gegen seinen Lehrer Melanchthon ein radikales Luthertum, indem er einen großen Schwerpunkt auf die Erbsündenlehre legt (vgl. Barton, Peter: Matthias Flacius Illyricus, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Band 6: Die Reformationszeit II, Stuttgart u. a. 1981, S. 277-293.). Die Anhänger dieser Richtung finden eine Heimat im Herzogtum Sachsen (Ernestiner), welches im Widerstreit zu dem theologisch von Melanchthon geprägten Kursachsen (Albertiner) steht (vgl. Brandt, Karl: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation, München 1960, S. 347.). Als mit dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm (1530-1573) der Kurfürst August die Vormundschaft über das Herzogtum übernimmt, vertreibt er rund 100 Geistliche (Bei Roscher steht exakte Angabe von 111.) gnesio-lutherischer Orientierung. Daran ändert auch nichts, als August ein Jahr später die Anhänger Melanchthons von seinem Hof verbannt (vgl. Koch, Ernst: Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601, in: Junghans, Helmar (Hrsg.): Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, Leipzig 2005, S. 191-218, hier: S. 199.).

³⁹⁶ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 124. Der von 1576-1583 die calvinistisch geprägte Pfalz regierende Kurfürst Ludwig VI. (1539-1583) ist Lutheraner. Wie in der Zeit

be die Orthodoxie zur Folge, dass das Luthertum zu einer Pastorenkirche degeneriere.³⁹⁷ Zudem habe die lutherische Scholastik, wie das Beispiel der Waisenhäuser zeige, die Diakonie gering geachtet.³⁹⁸ Auf gesellschaftlicher Ebene bedeute das späte 16. Jahrhundert einen Sittenverfall. Dafür sei nicht „Der Teutsche Krieg“³⁹⁹ verantwortlich zu machen. Es sei nicht zu verkennen, „daß in sehr vielen Stücken die Zeit unmittelbar vor dem Kriege noch schlimmer war, als die Zeit während des Krieges.“⁴⁰⁰ Daraus folgert Roscher:

„Der dreißigjährige Krieg ist das Strafgericht, welches die Sünden eigentlich aller Glieder des deutschen Volkes mit furchtbarer Allmählichkeit und deshalb Unentfliehbarkeit heraufbeschworen hatten.“⁴⁰¹

Wenn Roscher hier zumindest mittelbar die lutherische Orthodoxie für den Waffengang verantwortlich macht, so ist dagegen einzuwenden: Die Hauptparteien der ersten Kriegsphase sind die calvinistische Pfalz und das katholische Österreich, an dessen Seite Bayern, aber auch ironischerweise das lutherische Kursachsen steht.⁴⁰² Deshalb streitet die Geschichtsschreibung über den lutherischen Anteil an der Schuld für den Kriegsausbruch.⁴⁰³ Roschers Interpretation der Auseinandersetzungen ist somit das Gegenteil von lutherisch-konfessionalistisch.

c) Der Hallesche Pietismus und sein Umfeld

Am Ende des 17. Jahrhunderts gilt die Regel, dass der Landesherr die Konfession seiner Untertanen bestimmt (*cuius regio, eius religio*). Eine Ausnahme bildet Preußen. Mit dem Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund (1572-1620) zur reformierten Konfession im Jahre 1613 entsteht dort eine religionspolitische Sondersituation. Der calvinistische Regent steht einer mehrheitlich lutherischen,

üblich wechselt daher die Konfession des gesamten Landes („*cuius regio, eius religio*“). 500 widerstrebende calvinistische Geistliche und Räte müssen daher das Land verlassen (Brandt, Karl, a.a.O., S. 373.).

³⁹⁷ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 123/124.

³⁹⁸ Vgl. Roscher, Wilhelm: System der Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 218.

³⁹⁹ Barudio, Günter: Der Teutsche Krieg, 1618-1648, Lizenzausgabe Frankfurt am Main 1985.

⁴⁰⁰ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie, a.a.O., S. 120.

⁴⁰¹ Ebd.

⁴⁰² Vgl. Kunze, Karl, a.a.O., S. 22/23.

⁴⁰³ Helmuth Rößler (1910-1968) (Deutsche Geschichte, Schicksale des Volkes in Europas Mitte, Gütersloh 1961, S. 337.) interpretiert die lutherische Seite „als Kraft des Ausgleichs“ zwischen den katholischen und calvinistischen Extremen. Sein Zeitgenosse Kurt Dietrich Schmidt (1896-1964) (a.a.O., S. 356.) kommt hingegen angesichts der lutherischen Polemik gegen die Calvinisten zum Schluss: „Die politische Katastrophe des deutschen Protestantismus im Dreißigjährigen Krieg ist zu einem erheblichen Teil die Folge dieses inneren Zwiespaltes (...)“

in Teilen auch katholischen Bevölkerung gegenüber. Der Kurfürst Friedrich III. (1657-1713) und spätere König Friedrich I. in Preußen will daher den dem Konfessionalismus abholden Pietismus als Integrationsfaktor nutzen.⁴⁰⁴ Spener, der von 1686-1691 als Oberhofprediger in Dresden amtiert und sich dann mit dem Kurfürsten überwirft, gelangt so als Propst an die Berliner Nikolaikirche.⁴⁰⁵ Für die fruchtbare Beziehung von Pietismus und Preußentum⁴⁰⁶ von noch wichtiger Bedeutung ist dabei der Ruf August Hermann Franckes nach Halle. Nachdem Francke 1689 und 1691 in Erfurt mit seinen pietistischen Bestrebungen scheitert, wechselt er als Pfarrer nach Glaucha bei Halle. Er besitzt hier den Rückhalt der preußischen Landesverwaltung, die in Halle eine Universität gründet, an der er zunächst ehrenamtlicher Professor für orientalische Sprachen wird.⁴⁰⁷

An der Halleschen Universität trifft Francke auf prominente Gestalten der Geistesgeschichte.⁴⁰⁸ Der Kameralist Veit Ludwig Seckendorff (1626-1692)⁴⁰⁹ ist Gründungskanzler der Universität. Die religiöse Prägung des Staatswissenschaftlers zeigt sich in seiner Schrift „Christenstat“ (1685). Dieses in drei Teile gegliederte Werk, das im Umfeld des Pietismus entsteht⁴¹⁰, ist zwischen Theologie und Sozialphilosophie anzusiedeln. Dort macht sich Seckendorff zum Ziel „zu zeigen: daß alle Stände am allergewissesten nach der Regel des Christenthums und dessen Haupt-Zwecks zu verbessern und wann solches im Haus-Stande geschieht die Verrichtungen der geist und weltlichen Amts-Personen zu erleichtern sey.“⁴¹¹

Die Kirchenhistoriker deuten Seckendorff als „Zwischenglied, das Reformorthodoxie und missionarischen Pietismus im Sinne Halles verbindet.“⁴¹² In seiner

⁴⁰⁴ Vgl. Deppermann, Klaus: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), Göttingen 1961, S. 24-27; Schoeps, Hans-Joachim: Preußen, Geschichte eines Staates, Lizenzausgabe Hamburg 2009, S. 42.

⁴⁰⁵ Vgl. Beyreuther, Erich: Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, S. 112-116.

⁴⁰⁶ Die Forschungen zum Preußentum und Pietismus fasst zusammen: Clark, Christopher: Preußen, Aufstieg und Niedergang. 1600-1947, München 2007, S. 154-171. Ich danke Prof. Gerhard Wegner (Erfurt) für den Hinweis.

⁴⁰⁷ Vgl. Beyreuther, Erich: Geschichte des Pietismus, a.a.O., S. 140-147.

⁴⁰⁸ Einen Überblick über die Gründung und die frühe Geschichte der Universität Halle gibt: Maier, Hans: Aufklärung, Pietismus, Staatswirtschaft: Die Universität Halle nach 300 Jahren, in: Historische Zeitschrift, Band 261 (1995), S. 769-791.

⁴⁰⁹ Über Seckendorffs Biographie: Reinert, Erik: A Brief Introduction to Veit Ludwig Seckendorff (1626-1692), in: European Journal of Law and Economics, 19. Band (2005), S. 221-230; über den Ökonomen: Chaloupek, Günther: Seckendorff as an Economist in Comparison with Contemporary writers, in: European Journal of Law and Economics, 19. Band (2005), S. 235-247.

⁴¹⁰ Vgl. Maier, Hans, a.a.O., S. 777. Hier findet sich auch eine Zusammenfassung des Inhalts.

⁴¹¹ Seckendorff, Veit Ludwig von: Christen-Stat, In drey Bücher abgetheilt, Leipzig 1693, S. 187.

⁴¹² Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Orthodoxie und Pietismus, a.a.O., S. 116. Zu einem ähnlichen Urteil kommen: Lotze, Ernst: Veit Ludwig von Seckendorff und sein Anteil an der pietistischen Bewegung des XVII. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus, Quedlinburg 1911, S. 87/88; Strauch,

1692 verfassten Reformationsgeschichte verteidigt er das Luthertum gegen Angriffe der Jesuiten. Zugleich steht er aber Reformen innerhalb des Protestantismus offen gegenüber. Er entstammt nämlich dem Umfeld des Herzogs Ernst von Sachsen-Gotha und Altenburg (1601-1675). Dieser erneuert im Sinne der Reformorthodoxie das religiöse Leben in seinem Territorium und trägt daher den Beinamen „der Fromme“.⁴¹³ Aus dieser Prägung heraus knüpft Seckendorff auch Kontakte zum Pietismus. Er kennt Spener seit 1682 persönlich⁴¹⁴ legt ihm den „Christenstat“ vor und gilt daher als ein „warmer Freund Speners“⁴¹⁵. Er holt Francke nach Halle⁴¹⁶ und verteidigt ihn im Rahmen einer Untersuchung gegen die lutherische Stadtgeistlichkeit⁴¹⁷. Roscher, der sich mit Seckendorff in zwei Abschnitten des Kapitels „Die conservative Nationalökonomik in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“ beschäftigt⁴¹⁸, lobt den ökonomischen Konservatismus des Kameralisten. Diese Grundeinstellung habe Seckendorff u.a. zu einem Gegner der seinerzeitigen Politik der Münzverschlechterung gemacht.⁴¹⁹ Gleich zu Beginn seiner Betrachtungen über Seckendorff erwähnt Roscher, dass jener „von seinen Zeitgenossen wohl ‚der große S.‘ [...], oder *ominum nobilium christianissimus et omnium Christianorum nobillissimus* [der christlichste aller Noblen und der nobelste aller Christen]“⁴²⁰ genannt worden sei. Damit deutet sich an, dass Roschers Urteil über Seckendorff stark von gemeinsamen theologischen Auffassungen geprägt ist. So geht Roscher denn auch auf die „enge Verbindung mit Herzog Ernst von Gotha, dem vortrefflichsten aller kleinen Landesherrn des Jahrhunderts“⁴²¹ ein. In diesem Kontext unterstreicht er die religiösen und politischen Verdienste des Regenten. Vor allen Dingen aber sieht er in dem Kameralisten den Bewahrer des religiösen Elements in den Staatswis-

Solveig: Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), Reformationsgeschichtsschreibung – Reformation des Lebens – Selbstbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung, Münster 2005, S. 72.

⁴¹³ Vgl. Brecht, Martin: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, a.a.O., S. 182/183; Klingner, Alexander: Veit Ludwig von Seckendorff's „Fürsten Stat“ and the Duchy of Saxe-Gotha, in: *European Journal of Law and Economics*, 19. Band (2005), S. 249-266.

⁴¹⁴ Vgl. Lotze, Ernst, a.a.O., S. 27.

⁴¹⁵ Schmidt, Martin: August Hermann Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung, in: Jungklaus, Dietrich (Hrsg.): *August Hermann Francke: Wort und Tat: Ansprachen und Vorträge zur dreihundertsten Wiederkehr seines Geburtstages*, Berlin 1966, S. 18-41, hier S. 25.

⁴¹⁶ Vgl. Deppermann, Klaus: *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*, a.a.O., S. 67, hier skeptischer: Lotze, Ernst, a.a.O., S. 39.

⁴¹⁷ Vgl. Lotze, Ernst, a.a.O., S. 61-67.

⁴¹⁸ Vgl. Roscher, Wilhelm: *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, a.a.O., S. 238-253.

⁴¹⁹ Vgl. Ebd., S. 251.

⁴²⁰ Ebd., S. 238.

⁴²¹ Ebd., S. 239.

senschaften. Er macht unter dessen Zeitgenossen einen Säkularisierungsprozess aus und setzt ihn hiervon als positiven Einzelfall ab.⁴²² Er spricht in diesem Zusammenhang von Seckendorff als

„dem persönlichen Freunde Speners, dessen Hauptwerk die Geschichte der Lutherischen Reformation bildet, und dem es im höchsten Grade Herzenssache war, das Luthertum gegen die Angriffe sowohl der Jesuiten, als der Freigeister zu vertheidigen.“⁴²³

An der Universität Halle ist Francke jedoch nicht nur von Freunden wie Seckendorff umgeben. Die Hochschule ist nämlich „eine teils pietistische, teils aufklärerische Gründung“⁴²⁴. In den ersten Jahren der Universität Halle lehrt dort zum einen auch der Rechtsphilosoph Christian Thomasius (1655-1728)⁴²⁵. Für den Wiener Boheme und Kulturhistoriker Egon Friedell (1878-1938) ist er „der Vater der deutschen Aufklärung (...) und zugleich der Vater des deutschen Journalismus“⁴²⁶. In Halle ist zum anderen ebenfalls Christian Wolff (1679-1754)⁴²⁷ aktiv. Der „große Popularisator der Leibnizschen Philosophie“⁴²⁸ wird hier „zum gefeierten und gefürchteten Klassenvorstand ganz Deutschlands“⁴²⁹. Francke und Thomasius kennen sich aus ihrer gemeinsamen Leipziger Zeit. Thomasius verteidigt den Theologen in juristischen Auseinandersetzungen mit dem orthodox eingestellten Hof⁴³⁰ und gelangt so in den Ruf, ein „Advocatus der Pietisten“⁴³¹ zu sein. In Halle bleibt ihre Beziehung zunächst freundschaftlich, was sich daran zeigt, dass Francke der Beichtvater des Thomasius ist.⁴³² Als Francke seine erzieherischen Ideen entwickelt, kommt es zum Bruch der Freundschaft. Thomasius sieht Franckes Programm kritisch. Der Streit verschärft sich.⁴³³ Anlässlich des Wintersemesterprogramms 1702 setzt sich Tho-

⁴²² Freilich deuten auch heutige Dogmenhistoriker ohne Roschers theologischen Hintergrund Seckendorff als religiösen Sonderfall innerhalb der Kameralisten. Dabei vermieden sie aber im Gegensatz zu Roscher Wertungen: vgl. Chaloupek, Günther, a.a.O., S. 236/237.

⁴²³ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, a.a.O., S. 240/241.

⁴²⁴ Schoeps, Hans-Joachim: Preußen, a.a.O., S. 44.

⁴²⁵ Vgl. zu dessen Philosophie und deren Rolle in der Abschaffung der Hexenprozesse: Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band III: Von der Aufklärung zur Romantik, Mainz 1978, S. 67-69.

⁴²⁶ Friedell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit, Die Krisis der Europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, Um ein Nachwort ergänzte Sonderausgabe München 2007, S. 543.

⁴²⁷ Vgl. auch hier überblickartig: Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band III, a.a.O., S. 60-65.

⁴²⁸ Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Band 2: Neuzeit und Gegenwart, Sonderausgabe Köln 2007, S. 260.

⁴²⁹ Friedell, Egon, a.a.O., S. 595.

⁴³⁰ Vgl. Thomasius, Christian: Gerichtliches Leipziger Protokoll In Sachen die so genannten Pietisten betreffend, Leipzig 1692.

⁴³¹ Zitiert nach: Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 369.

⁴³² Vgl. Ebd., S. 369.

⁴³³ Zur Chronologie der Auseinandersetzung: Ebd., S. 369-387.

masius noch auf Wunsch Franckes mit dessen programmatischen Vorstellungen auseinander.⁴³⁴ Hier zweifelt er nicht nur die pädagogischen Erfolgsaussichten des Waisenhausprojektes an. Er kritisiert es zudem von einem etatistisch-absolutistischen Standpunkt aus. Wie im Mittelalter werde die Autorität des territorialen Herrschers damit durch Kleriker unterhöhlt. Unter diesem Aspekt polemisiert er gegen Ende der Schrift wie folgt:

„35. Man hat allezeit Gelegenheit mit seinem Gelde gutes zuthun. Ich halte daß es viel nützlicher / auch mehr Segen von Gott zu erwarten sey/ 1o Thlr. zu Ausstattung einer armen Bauern-Magd oder Handwerksmanns Tochter anzulegen / als viel 1000 Thlr. zu einem Gestifte dergleichen *piarum causarum* zu verwenden. 36. Es wäre sehr gut gewesen, wenn bey dem reformationis Werck Lutheri nebst den reichen Klöstern/ auch die Hospitale/ Wäysen-Häuser und dergleichen so genannte *piae causae* mit eingezogen und in Zucht-Häuser verwandelt worden wären. Den ein einziges Zucht-Hauß thut einer Rebulique 1000 mahl mehr Nutzen als 1000. Hospitale oder Weisen-Häuser.“⁴³⁵

In den Jahren 1713/1714 münden die Querelen in einem Untersuchungsverfahren gegen Thomasius, der sich in der Folge mit den Pietisten arrangieren muss.

Roscher widmet dem Thema „Leibnitz und die Anfänge der Hallischen Schule“ ein ganzes Kapitel seiner Dogmengeschichte.⁴³⁶ Ist das Verhältnis zwischen Thomasius und den Pietisten ambivalent, so gilt das ebenfalls für Roschers Auffassung über den Rechtsphilosophen. Sie schwankt zwischen einer positiven Bewertung der praxisorientierten Rechtsphilosophie⁴³⁷ und einer Kritik der ökonomischen Positionen⁴³⁸ Thomasius'. Für ein theologisches Urteil über Roscher ist aber besonders interessant, dass Roscher die Halleschen Auseinandersetzungen aufnimmt. Hier wird wieder seine pietistische Grundhaltung deutlich. Er kritisiert Thomasius implizit und rückblickend sicherlich nicht zu unrecht. Obwohl er in Anlehnung an eine vom Erweckungstheologen Tholuck überlieferte Begebenheit um Thomaisus' Absolutismus weiß⁴³⁹, abstrahiert er vom Kontext, wenn er Thomasius Polemik aus den Winterlektionen verkürzt folgendermaßen wiedergibt:

⁴³⁴ Vgl. Thomasius, Christian: Erinnerung wegen seiner künfftigen Winter=Lectionen / So nach Michaelis dieses 1702. Jahrs ihren Anfang nehmen, in: ders.: Ausgewählte Werke, Band 23: Auserlesene deutsche Schriften, Hildesheim, Zürich, New York 1994, 1. Anhang, S. 23-40.

⁴³⁵ Ebd., S. 39.

⁴³⁶ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomik, a.a.O., S. 326-356. Das Kapitel wurde von ihm zuvor publiziert als: Die deutsche Volkswirtschaftslehre unter den beiden ersten Königen von Preußen, in: Preußische Jahrbücher, 13. und 14. Band (beide 1864), S. 613-626, S. 28-44 und S. 159-179.

⁴³⁷ Vgl. Ebd., S. 341-343.

⁴³⁸ Vgl. Ebd., S. 345.

⁴³⁹ Vgl. Ebd., S. 344; Thomasius hatte gefordert, zwei Hofprediger wegen Auflehnung zu inhaftieren und des Landes zu verweisen, da sie der braunschweigischen Prinzessin von einer heiratspolitisch bestimmten Konversion zum Katholizismus abrieten (vgl. Tholuck, August: Zweite Abtheilung, a.a.O., S. 96.).

„Sein [Thomasius'] Haß gegen die Pietisten verleitet ihn zu der Aeußerung, 10 Thlr. für Ausstattung einer Bauernmagd zu geben sei nützlicher, als 1000 Thlr. für ein Waisenhaus; und ein Zuchthaus thue einer Republik mehr nutzen, als 1000 Hospitäler.“⁴⁴⁰

Noch problematischer als die Beziehung zwischen Francke und Thomai-
sus gestaltet sich das Verhältnis Francke-Wolff.⁴⁴¹ Der seit Wolffs Amtsantritt im
Jahr 1707 latent vorhandene Gegensatz kommt 1721 mit einem Eklat zum end-
gültigen Ausbruch. In seiner Prorektoratsrede äußert sich Wolff lobend über die
Moralphilosophie der Chinesen. Ein Lob auf ein unchristliches Volk stellt für den
Halleschen Pietismus eine Provokation dar: „August Hermann Francke berich-
tet, daß er nach Lektüre dieser Rede Gott um die ‚Erlösung von dieser Macht
der Finsternis‘ angerufen habe.“⁴⁴² Er sucht Hilfe bei dem mit ihm verbundenen
König Friedrich Wilhelm I. (1688-1740). Am 08.11.1723 enthebt dieser Wolff
seines Lehramtes und lässt ihn aus Preußen ausweisen. Erst 16 Jahre später
rehabilitiert er nach einer weiteren Untersuchung den Philosophen, der zwi-
schenzeitlich in Marburg lehrt. Dieser kehrt 1740 zu Beginn der Regierungszeit
von König Friedrich II. (1712-1786) nach Halle zurück.

In seinem Abschnitt über Wolff zeigt Roscher wiederum Kenntnis der
Halleschen Universitätsgeschichte. Es hat aber zunächst den Anschein, als
wenn Roscher in diesem Punkt nicht auf Seiten der Pietisten stünde. Roscher
äußert sich über die Streitigkeiten Wolffs mit Francke dahingehend,

„daß sein [Wolffs] Kampf mit den Hallischen Pietisten und Orthodoxen, sowie mit den rohen
Seiten Friedrich Wilhelm's I. und sein schließlicher Sieg doch in der Geschichte deutscher Wis-
senschaft Epoche machen.“⁴⁴³

Jedoch ist dieses Zitat im Kontext zu lesen. Roscher versucht zu erklären, wa-
rum Wolff zur Zeit Roschers einen guten Ruf hat. Eben dies führt er auf dessen
Auseinandersetzung mit den Pietisten zurück. Fachlich sei hingegen wenig von
ihm zu halten. Der gegenüber der Aufklärung kritische Roscher klagt über des-
sen Philosophie, dass sie „so wenig über das geistige Niveau der Zeit“⁴⁴⁴ rage.
Dabei halte der Philosoph viel von seinen eigenen und wenig von den Gedan-
ken anderer.⁴⁴⁵ Dessen eigener Stil sei aber „unerträglich und trivial“⁴⁴⁶. Die
Wolffsche Ethik sieht er als nützlichkeitsorientiert an. Sie verlange zu wenig

⁴⁴⁰ Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, a.a.O., S. 346.

⁴⁴¹ Vgl. zu den Details der Auseinandersetzungen den entsprechenden Abschnitt bei: Hinrichs, Carl,
a.a.O., S. 388-441.

⁴⁴² Schoeps, Hans Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band III, a.a.O., S. 61.

⁴⁴³ Ebd., S. 347.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 348.

⁴⁴⁶ Ebd.

Selbstverleugnung.⁴⁴⁷ In der Sozialphilosophie sei er ein „doctrinärer Systematiker im übelsten Sinne des Wortes“⁴⁴⁸. Mit dieser scharf aufklärungskritischen Sicht stellt sich Roscher dann doch wieder in eine pietistische Linie.⁴⁴⁹

Für die Entwicklung des Halleschen Pietismus ist der preußische König Friedrich Wilhelm I. (1688-1740) von großer Bedeutung. Der als „Soldatenkönig“ bekannte Herrscher, der die Verwaltung modernisiert und die ersten Lehrstühle für Kameralwissenschaft einführt⁴⁵⁰, pflegt ein sehr enges Verhältnis zum Pietismus. Dem pietistischen General Dubislaw Gneomar von Natzmer (1654-1739) gelingt es im November 1711, den bis zu diesem Zeitpunkt skeptischen Kronprinzen in einem Gespräch für das Werk Franckes zu gewinnen.⁴⁵¹ 1713 besteigt Friedrich Wilhelm den Thron. Der preußische König besucht kurz nach Amtsantritt das erste Mal die Stiftungen Franckes.⁴⁵² Von da an wandelt sich das „Zweckbündnis zwischen Staat und Pietismus (...) zu einer idealen Ehe“⁴⁵³. Das zeigt sich insbesondere bei dem für den „Soldatenkönig“ so wichtigen Militärwesen. Der König errichtet ein Militärwaisenhaus nach Franckeschem Vorbild.⁴⁵⁴ Zugleich übt der Pietismus einen großen Einfluss auf die preußische Militärseelsorge aus.⁴⁵⁵ Von daher spricht der Historiker Carl Hinrichs (1900-1962) davon, dass der Hallesche Pietismus „Züge einer preußischen Staatsreligion verliehen“⁴⁵⁶ bekommen habe.

⁴⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 347.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 348.

⁴⁴⁹ Es interessant Roschers Wolffs Bild, mit der Kritik zu vergleichen, die der Francke-Adlatus Joachim Lange (1670-1744) (Bescheidene und ausführliche Entdeckung Der falschen und schädlichen Philosophie in dem Woffianischen Systematae Metaphysico Von Gott, der Welt und dem Menschen; Und insonderheit von der so genannten harmonia praestabillis des commercii zwischen Seel und Leibe Wie auch in der auf solches Systemata geänderten Sitten-Lehre: Nebst einem Historischen Vorbericht, Von dem, Was mit dem Herrn Auctore desselben in Halle vorgegangen: Unter Abhandlung vieler wichtigen Materien, Und mit kurzer Abfertigung Der Anmerckungen über ein gedoppeltes Bedencken von der Woffianischen Philosophie: Nach den pricipiis der gesunden Vernunft, Auf Gutbefinden det sämtl. Theologischnen Facultät in Halle, Halle, 1724.) übt.

⁴⁵⁰ In jüngster Zeit zu diesen Lehrstuhlgründungen detailliert: Rüdiger, Axel: Staatslehre und Staatsbildung, Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Tübingen 2005, S. 202–213. Ich danke Prof. Dr. Holger Zaunstöck (Universität Halle) für den Hinweis.

⁴⁵¹ Vgl. Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 96-99.

⁴⁵² Der Dialog ist gegenwärtig von Thomas Müller-Bahlke (Pietist und Preussenkönig – Ein Dialog aus dem Jahr 1713, 2. Auflage Halle (Saale) 2012.), Leiter der Franckeschen Stiftungen, publiziert worden.

⁴⁵³ Schoeps, Hans Joachim: Deutsche Geistesgeschichte, Band II, a.a.O., S. 323.

⁴⁵⁴ Vgl. Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 311/312.

⁴⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 126-173, in letzter Zeit hierzu ausführlich: Marschke, Benjamin: Absolutely Pietist, Patronage, Fictionalism and State Building in the Early Eigtheenth-Century Prussian Army Chaplaincy, Tübingen 2005.

⁴⁵⁶ Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 175.

Roscher, der sich Friedrich Wilhelm I. in einem Kapitel von dreißig Seiten Umfang zuwendet⁴⁵⁷, bewertet ihn insgesamt sehr positiv. Er vergleicht den preußischen König mit dem großen Exponenten des französischen Merkantilismus, Jean-Baptiste Colbert (1619-1683). Er kommt dabei zu dem Ergebnis: „(...) mit Colbert läßt sich Friedrich Wilhelm I. an staats- und volkswirtschaftlicher Bedeutung gar wohl vergleichen.“⁴⁵⁸ Der Wirtschaftspolitik Friedrich Wilhelms wegen greift Roscher auch das Wort des preußischen Reformers Theodor von Schön (1773-1856) von „Preußens größten inneren König“⁴⁵⁹ auf. Dieses große Lob auf den Monarchen hat die Sekundärliteratur durchaus registriert. Die Autoren weisen aber nicht auf den Zusammenhang mit Roschers religiöser Position hin.⁴⁶⁰ Dass dieser Faktor aber in das Friedrich-Wilhelm-Bild mit hinein spielt, zeigt sich m.E. interessanterweise gerade an zwei kleineren Kritikpunkten Roschers. Er bringt sie an dem absolutischen Regenten im Rahmen seiner Schrift „Politik“ an, in der er ansonsten vom innenpolitischen „Genie des Königs“⁴⁶¹ spricht. Zum einen geht er auf das Anliegen des Soldatenkönigs ein, die Calvinisten und Lutheraner in einer unierten preußischen Staatskirche zu vereinigen, was erst König Friedrich Wilhelm III. (1770-1840) gelingen sollte. Er schildert detailliert die Überlegungen des Regenten ein und spricht hierbei von „despotischen Unionsversuchen“⁴⁶². Die Quelle seines Wissens ist interessanterweise der vom hochrangigen Militärjuristen Christian Otto Mylius (1678–1760) herausgegebene *Corpus Constitutionum Marchiarum*.⁴⁶³ Die Franckeschen Stiftungen sind Verleger der Sammlung. Mylius selbst ist „mit Francke befreundet und offenbar ein ‚erweckter‘ Pietist“⁴⁶⁴. Weiterer Kritikpunkt Roschers ist die Vorliebe des Soldatenkönigs, lange Rekruten zwangsweise zu werben. Er schreibt darüber:

„Die leidenschaftliche Vorliebe des Königs für ungewöhnlich große Krieger wurde zuletzt geradezu krankhaft. Gediente Kerngruppen wurden entlassen, um ganz Unerfahrene, die aber lang waren, an ihre Stelle zu setzen. Der sonst so sparsame und wortgetreue Herrscher ließ sich

⁴⁵⁷ Vgl. Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland, a.a.O., S. 356-371.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 360.

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ Vgl. Schinzinger, Francesca, a.a.O., S. 98-100.

⁴⁶¹ Roscher, Wilhelm: Politik, a.a.O., S. 241.

⁴⁶² Ebd., S. 240.

⁴⁶³ Vgl. zur Person Mylius und seiner Gesetzessammlung: Eisenhart, August Ritter von: Mylius, Christian Otto, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Allgemeine Deutsche Biographie, 23. Band: von Münchhausen-von Noorden, Leipzig 1886, S. 139–142, hier: S. 139–140.

⁴⁶⁴ Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 171.

diese Passion viele Millionen, zahllose Wortbrüche und Nichtachtung sonstiger Befehle kosten.“⁴⁶⁵

In beiden Punkten steht Roscher in der Kontinuität Franckes. Friedrich Wilhelm umwirbt Pietisten für seine Unionspläne.⁴⁶⁶ Diese sind zwar dem Konfessionalismus der Orthodoxie abhold, lehnen aber ebenso eine von der Obrigkeit verordnete Einheitskirche ab.⁴⁶⁷ Die Rekrutierungspraxis des Soldatenkönigs ist für die Hallenser der „schwerste Stein des Anstoßes“⁴⁶⁸. Dass Roscher in diesem Detail dem Lager Franckes folgt, verdeutlicht noch einmal seine enge Bindung an den Halleschen Pietismus.

D. Ökonomische Auswirkungen

Horst Betz fasst Roschers ökonomisches Denken zutreffend so zusammen:

„Roscher selbst brach nicht grundsätzlich mit der klassischen Volkswirtschaftslehre. Er ergänzte sie jedoch mit historischen und empirischen Studien und, gemäß der deutschen Tradition, stellte er dem klassischen Eigennutz einen Gemeinsinn zur Seite, der bei ihm aber auf religiöser Basis beruhte.“⁴⁶⁹

Das Zusammenspiel beider Elemente möchte ich anhand der Anthropologie Roschers, der Rolle des Ethischen in seinem ökonomischen Werkes und seinen sozialpolitischen Ansichten zeigen.

1. Roschers Anthropologie

Für die Wirtschaftstheorie ist die Frage nach dem Verhalten des wirtschaftenden Menschen eine bis heute zentrale Frage. Roschers Antwort ist ein bipolares Menschenbild, wonach dem ökonomischen Handeln sowohl egoistische als auch altruistische Motive zu Grunde liegen. Ist der Gedanke des Altruismus auf den religiösen Einfluss zurückzuführen, so zeigt sich beim Gegenpol die Kontinuität zu den Lehren der Klassiker. Sozialphilosophisch existiert eine enge Ver-

⁴⁶⁵ Ebd.; diese Kritik ist auch in der „Geschichte der National-Oekonomie“ angedeutet. Im Kapitel über Friedrich dem II. spricht Roscher davon dass Friedrich Wilhelm, „verführt durch seine Leidenschaft für lange Soldaten, eine Art von Aemterverkauf eingerichtet hatte“ (a.a.O., S. 389.).

⁴⁶⁶ Vgl. den Brief des Soldatenkönigs an Francke vom 28.01.1726 bei: Klepper, Jochen: In tormentis pinxit, Bilder und Briefe des Soldatenkönigs, 2. Auflage Stuttgart 1959, S. 157.

⁴⁶⁷ Vgl. Deppermann, Klaus: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), a.a.O., S. 155/156; Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, a.a.O., S. 499.

⁴⁶⁸ Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 135; vgl. dazu auch: ebd., S. 135-147; Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, a.a.O., S. 501.

⁴⁶⁹ Betz, Horst: Roscher, Wilhelm (Georg Friedrich), in: Killy, Walther / Vierhaus, Rudolf (Hrsg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie, Band 8: Plett-Schmidseher, München 1998, S. 385/386, hier: S. 385.

bindung einiger Klassiker zu den utilitaristischen Lehren des Jeremy Bentham (1748-1832). Er vertritt ein Menschenbild, wonach das Individuum sein persönliches Glück maximieren und das Leid minimieren möchte.⁴⁷⁰ Dieses Menschenbild schlägt sich in der Methodologie der Klassik nieder. Vor allen Dingen David Ricardo (1772-1823) formuliert eine Modellwelt, in deren Mittelpunkt das Streben, den ökonomischen Nutzen zu maximieren, steht.⁴⁷¹ Für John Stuart Mill (1806-1873) ist diese Annahme, zumindest eine notwendige Verhaltenshypothese, um ökonomische Erkenntnisse gewinnen zu können.⁴⁷² Gegen den individualistischen „Homo oeconomicus“ erhebt sich in der deutschen Ökonomie Protest. Vor allen Dingen die Wirtschaftstheoretiker der Romantik setzen der Klassik ihr alternatives Bild vom wirtschaftenden Menschen entgegen. Sie sehen den Menschen organisch in eine Gemeinschaft eingebunden.⁴⁷³

Wilhelm Roscher steht insoweit in der Tradition der Romantik, als dass er den Gedanken des Menschen als reinen Nutzenmaximierer nicht teilt. Er wählt im Gegensatz zu den Romantikern allerdings eine Mittelposition. Diese verdeutlicht er bereits in seinen „Vorlesungen über die Staatswirtschaft“. Danach liegen der Wirtschaft „als geistige Triebfedern der Eigennutz und der Gemeinnutz zu Grunde.“⁴⁷⁴ In seinen „Grundlagen der Nationalökonomie“ führt er seine ökonomische Anthropologie weiter aus. Hierbei zeigt sich, dass er keine bloße Kritik an der Klassik übt, sondern ein christlich fundiertes Bild des wirtschaftenden Menschen entwickeln will. Er spricht auf der einen Seite vom menschlichen Eigennutz. Das Streben des Menschen, den Gewinn zu maximieren bzw. den Verlust zu minimieren, sei im Menschen angelegt. Sofern der Mensch es nicht in Egoismus übersteigere sei es sehr legitim. Roscher zieht zwei Stellen aus Paulus-Briefen (1. Thessaloniker 4,11; 1. Timotheus 5,8.) zur Hilfe, als er mit theologischem Vokabular den Eigennutz ein „mächtiges Prinzip der Schöpfung, Erhaltung und Erneuerung“⁴⁷⁵ nennt. Neben diesem legitimen Selbsterhaltungs-

⁴⁷⁰ Vgl. Starbatty, Joachim: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, Lehre und Wirkung, Darmstadt 1985, S. 86-91.

⁴⁷¹ Vgl. Ebd., S. 132-136.

⁴⁷² Vgl. Ebd., S. 129.

⁴⁷³ Vgl. Winkel, Harald, a.a.O., S. 52.

⁴⁷⁴ Roscher, Wilhelm: Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft, a.a.O. S. 3; Roscher greift an anderer Stelle (Ein neuer Versuch, die Volkswirtschaftslehre zu katholisieren, a.a.O., S. 75/76.) darauf zurück. Eine Zusammenfassung von Roschers ökonomischer Anthropologie findet sich bei: Werner, Ulrich, a.a.O., S. 56-60. Wie bereits erwähnt, halte ich jedoch die daraus gemachten theologischen Ableitungen für falsch.

⁴⁷⁵ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 25.

trieb stehe notwendigerweise das Prinzip des Gemeinsinns. Er greift auf pietistische Begriffe zurück, wenn er es so definiert:

„... die Forderungen der Stimme Gottes in uns, des Gewissens: mögen wir sie nun mit bloßer philosophischer Zeichnung der Umrisse ‚Ideen der Billigkeit des Rechts, des Wohlwollens, der Vollkommenheit und der inneren Freiheit‘ nennen, oder mit lebendiger Ausfüllung derselben ‚Trachten nach dem Reiche Gottes‘.“⁴⁷⁶

Nicht nur die Introspektion („Stimme Gottes“) und das menschliche Mitwirken an der Entstehung des Reiches Gottes deuten hier auf pietistische Wurzeln, sondern auch die dahinter stehende Vorstellung der Beziehung Mensch-Gott. Er glaubt zwar, dass vielen Menschen ihre Rolle als Gottes Ebenbild verborgen, jedoch „bei keinem die Sehnsucht nach demselben spurlos verschwunden“⁴⁷⁷ sei. Hier erfährt, wie das auch im Pietismus der Fall ist, die pessimistische lutherische Anthropologie eine Wendung. Zwar steht die Sündhaftigkeit des Menschen weiterhin im Mittelpunkt, sie wird jedoch durch die Möglichkeit der Erweckung entscheidend relativiert.⁴⁷⁸

Das Zusammenwirken zwischen beiden Prinzipien bildet Roscher Meinung nach die Grundlage der Existenz eines Gemeinwesens. Auch hier zeigt sich seine geistliche Position, wenn er so formuliert:

„Wie im Weltgebäude die scheinbar entgegengesetzten Bestrebungen der sog. Zentrifugalkraft und Zentripetalkraft die Harmonien der Sphären bewirken, so im gesellschaftlichen Leben der Eigennutz und das Gewissen den Gemeinsinn. Auf diesem Gemeinsinne beruht stufenweise das Familien-, Gemeinde-, Volks- und Menschheitsleben, (welches letzte mit dem Leben der Kirche zusammentreffen sollte.). Nur durch ihn wird das Gottesleben auf Erden verwirklicht, die Religion thätig, sittlich; nur durch ihn der Eigennutz wahrhaft sicher und nachhaltig zweckmäßig.“⁴⁷⁹

Dieser Gemeinsinn wiederum ermöglicht in Roschers Augen die Existenz gesellschaftlicher Institutionen, die für den einzelnen nützlich seien und den wirtschaftlichen Austausch möglich gemacht hätten, bei bloßer Existenz des Eigennutzens jedoch nicht entstanden wären.⁴⁸⁰ So sieht also Roscher in dem pietistischen Reich-Gottes-Gedanken, das er für ein grundsätzlich allen Menschen innewohnendes Prinzip hält, eine Voraussetzung für wirtschaftliche Entwicklung.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Ebd.

⁴⁷⁸ Zu diesem Element des pietistischen Menschenbildes: Deppermann, Klaus: Die Pädagogik August Hermann Franckes und ihre Bedeutung für die Gegenwart, in: ders.: Protestantische Profile von Luther bis Francke, Sozialgeschichtliche Aspekte, Göttingen 1992, S. 91-107 (Original in: Innere Mission, 53 (1963), S. 277-289.), hier: S. 106.

⁴⁷⁹ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 26.

⁴⁸⁰ Vgl. Ebd.

2. Die Ethik in Roschers Ökonomik

Roschers theologisch begründete Anthropologie zeigt bereits an, dass ihm aus seiner persönlichen Frömmigkeit heraus Ethik in der Wirtschaft viel bedeutet. Die Rolle, die die Ethik spielt, verdeutlicht ebenso wie seine Anthropologie das ambivalente Verhältnis zur Klassik. Er teilt oftmals ihre Lehren und die daraus abgeleiteten wirtschaftspolitischen Schlüsse.⁴⁸¹ Die Klassik ist nach Wilbrandt neben Bibel und der Stufentheorie eine der drei Offenbarungen Roschers.⁴⁸² Dabei darf man aber nicht vergessen, dass Roscher die Theorien der Klassiker und die sich daraus ergebenden politischen Ableitungen nur in bestimmten Kontexten für anwendbar hält.⁴⁸³ Sie führen demzufolge lediglich dann zum Erfolg, wenn ein hohes ethisches Niveau erreicht ist. Hier deutet sich bereits an, was unter dem Begriff der „sittlichen Kräfte“ den theoretischen Kern der deutlich klassikskeptischeren „Jüngeren Historischen Schule“ bildet.⁴⁸⁴ Wie sehr Roscher ethisches Verhalten für eine positive ökonomische Entwicklung voraussetzt, sei an folgenden Beispielen gezeigt:

1) Ethik als Voraussetzung für Kapitalbildung

Für Adam Smith ist das Sparen der zentrale Wachstumsmotor einer Volkswirtschaft. Sparen ist die Quelle von Kapital. Dieses Kapital erhöht die Produktivität und steigert so das Volkseinkommen.⁴⁸⁵ Roscher teilt diese nicht unumstrittene positive Bewertung des Sparens. Kapital⁴⁸⁶ entstehe durch

⁴⁸¹ So auch: Rieter, Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S. 142.

⁴⁸² Vgl. Wilbrandt, Robert: Das Ende der historisch-ethischen Schule, a.a.O., S. 97. An anderer Stelle bezeichnet er (Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Band I: Die Entwicklung der Volkswirtschaftslehre, 2. Auflage Stuttgart 1930, S. 95.) Roschers Lehre als „historische Sauce über einem klassischen Gericht. Letztere teils nahrhafte Kost, teils unverdaulich.“ Nach Ausarbeitung dieses Kapitels erweist sich m.E. daran angelehnt auch „ethische Sauce über klassischem Gericht“ als zutreffend. Über die Nähe Roschers zur Klassik u.a. auch: Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 150; Ikeda, Yukihiro: Roscher's Grundlagen in the history of economic thought, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 209-220; Schneider, Erich, a.a.O., S. 285/286.

⁴⁸³ Roscher selbst macht seine ambivalente Haltung zur Klassik u. a. deutlich in: Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1851, S. 3-5.

⁴⁸⁴ Vgl. Rieter, Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S. 147.

⁴⁸⁵ Vgl. Starbatty, Joachim: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, a.a.O., S. 105.

⁴⁸⁶ Roscher weitet allerdings den Kapitalbegriff aus. In seinem „Grundriß“ (a.a.O., S. 7.) fragt er noch zaghaft, ob man „die Arbeitsfähigkeit der Menschen mit zum Kapital“ zählen solle. In den Grundlagen (26. Auflage, a.a.O., S. 123/124.) ist für ihn klar, dass „die höhere Fertigkeit, welche sich ein Arbeiter durch wissenschaftliche Studien, das größere Vertrauen, welches er durch lange Bewährung erworben hat“, unter die „unkörperlichen Kapitalien“ zu subsumieren sei. Er antizipiert damit aus einer ganz anderen Richtung die Idee des Humankapitals und steht damit in der deutschsprachigen Ökonomie des 19. Jahrhunderts nicht alleine. Der Schweizer Hans Conrad Escher (1767-1823) (vgl. Allgoewer, Elisabeth: Die frühe deutschsprachige Klassikrezeption am Beispiel der Züricher Vorlesungen von Hans Conrad Escher zur Staatswirtschaft – Die Unterscheidung von Kunstkapital und Realkapital, in: Hagemann, Ha-

Sparen.⁴⁸⁷ Jedoch könne dieser Prozess nur unter bestimmten Voraussetzungen stattfinden. Er setzt auf folgende Werte für das Wachstum:

„Ordnung, Voraussicht und Selbstbeherrschung sind die geistigen Bedingungen der Kapitalersparnis. Jener Kinder- und Bummlersinn, der bloß für den Augenblick lebt, ist derselben zuwider.“⁴⁸⁸

Im Zusammenhang mit Sparen und Kapital hat die Ethik noch eine weitere Bedeutung: als positive Externalität. Der ethisch getragene kulturelle Fortschritt steigere den Wert des Kapitals. So erhöhe der Bau einer Straße den Wert der anliegenden Häuser. Er schreibt daher: „Der durch Ersparnis bewirkte Kapitalzuwachs findet sehr bald seine Grenze, wenn nicht Kulturfortschritte dieselbe erweitern.“⁴⁸⁹

2) *Ethik als Voraussetzung für freie Konkurrenz*

Nach klassischer Lehre ermöglicht ein System marktwirtschaftlicher Konkurrenz, dass die Konsumenten optimal versorgt werden, da hier der Marktpreis um den effizienten natürlichen Preis (Kostenpreis) oszilliert.⁴⁹⁰ Roscher hält die Institution des Wettbewerbs ebenfalls für eine grundsätzlich positive Sache. So hebt er die in der freien Konkurrenz liegenden Möglichkeiten gesellschaftlichen Ausgleichs hervor.⁴⁹¹ Jedoch könne sie als Ausdruck höchster menschlicher Freiheit, ihre Wirkung nur dann entfalten, wenn die sittlichen Voraussetzungen vorhanden seien. Roscher wörtlich:

„Wie von jeder Freiheit, so gilt auch von der wirtschaftlichen, dass die Aufhebung des äußeren Zwanges nur da haltbar und gemeinnützlich sind, wo eine sittliche Selbstbeherrschung an die Stelle getreten.“⁴⁹²

Seien diese sittlichen Voraussetzungen nicht gegeben drohe ein Wettbewerb, der keine Steigerung der Leistung, sondern einen Sieg der Gewissenlosen nach sich ziehe.⁴⁹³

3) *Ethik als Voraussetzung für Lohnsteigerungen*

Steht in der Ökonomie Adam Smiths noch ein optimistischer Wachstumsgedanke im Vordergrund, so erhält die Klassik mit den Lohntheorien von Tho-

rald (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXIII: Ökonomie und Technik, Berlin 2010, S. 13-45.) und der deutsch-russische Ökonom Christian von Schlözer (1774-1831) (vgl. Zweynert, Joachim: Eine Geschichte des ökonomischen Denkens in Rußland, Marburg 2002, S. 63-65.) formulieren bereits in den 1800er bzw. 1810er Jahren humankapitaltheoretische Konzepte.

⁴⁸⁷ Vgl. Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 132.

⁴⁸⁸ Ebd.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 133.

⁴⁹⁰ Vgl. Starbatty, Joachim: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, a.a.O., S. 68-70.

⁴⁹¹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 270.

⁴⁹² Ebd., S. 270.

⁴⁹³ Vgl. Ebd., S. 271.

mas Robert Malthus (1766-1834) einen pessimistischen Einschlag. Die Arbeiterschaft müsse demnach immer an der Existenzgrenze verharren. Der Arbeitsmarkt verhalte sich wie alle anderen Märkte: Steige der Lohn, erhöhe sich durch Bevölkerungswachstum das Arbeitsangebot. Demnach bewegt sich der Lohn wie ein Marktpreis immer um einen natürlichen Preis, den hier das Existenzminimum der Arbeiterhaushalte darstellt.⁴⁹⁴ Roscher folgt dieser Argumentation: Aus der allgemeinen Theorie vom Preis als Kostenpreis leitet er für den Lohn als Preis der Arbeit ab, dass dieser die

„notwendigen oder herkömmlich für notwendig geltenden Natur- und Anstaltsbedürfnisse nicht bloß der wirklichen Arbeiter sondern auch ihrer Familien, d.h. also des nachwachsenden Arbeitergeschlechts“⁴⁹⁵

decken müsse. Im Gegensatz zu den Sozialisten folgert er jedoch nicht, dass dies für die Lohnarbeiter in einem marktwirtschaftlichen System bedeute, immer auf dem gleichen Lohnniveau zu verharren. Wie Malthus glaubt Roscher⁴⁹⁶: Dem ehernen Lohngesetz könne die Arbeiterschaft dadurch entkommen, dass ihr eine gehobene Sittlichkeit den Drang nach höheren Bedürfnissen und eine verbesserte Vorschau in die Zukunft verschaffe. Das wiederum führe dazu, „daß die Arbeiter keine Familie gründen, als die sie nach Maßgabe ihrer neuen Bedürfnisse zu ernähren hoffen.“⁴⁹⁷

4) *Ethik als Voraussetzung für einen wohlfahrtssteigernden Handel*

Neben der Kapitalbildung stimuliert nach Ansicht der Klassiker die nationale und internationale Arbeitsteilung wirtschaftliches Wachstum. Voraussetzung dafür, dass eine intensive Arbeitsteilung möglich wird, ist der möglichst frei gestaltete Handel.⁴⁹⁸ Roscher teilt diese positive Sicht des Handels. In seinen Augen ist er „eine Wirkung und ein Hauptbeförderungsmittel der höhern volkswirtschaftlichen Kultur.“⁴⁹⁹ Er bringe in einer arbeitsteiligen Wirtschaft Angebot und Nachfrage zusammen. Durch Spekulation reduziere er Überfluss und Mangel. Wie in anderen Themenbereichen schränkt Roscher sein positives Urteil jedoch ein. Der Kaufmann könne in bestimmten Situationen

⁴⁹⁴ Vgl. Starbatty, Joachim: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, a.a.O., S. 76-84.

⁴⁹⁵ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 480.

⁴⁹⁶ Sowohl für Roscher, als auch für den anglikanischen Priester Thomas Malthus lässt sich hier ein geistlicher Einfluss ausmachen (Zu Malthus als Theologen: Waterman, Anthony: Revolution, Economics and Religion, Christian Political Economics, Cambridge u. a. 1991, S. 82-112.).

⁴⁹⁷ Roscher Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 487.

⁴⁹⁸ Vgl. Starbatty, Joachim: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, a.a.O., S. 96-100.

⁴⁹⁹ Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Dritter Band: Nationalökonomik des Handels und Gewerbefleißes, 5. Auflage Stuttgart 1887, S. 59 (im Original breit gedruckt).

seine Machtstellung ausnützen. Es bestehe dann die Gefahr, dass der Händler „ein Parasit werde auf Kosten bald des Produzenten, bald des Consumenten.“⁵⁰⁰ So könne es schnell zu einer Handelseifersucht kommen. Hier gelte wiederum: „Ganz sicher läßt sich ihr [der Handelseifersucht] freilich nur durch allgemeine Zunahme wahrer Sittlichkeit und Religiosität vorbeugen.“⁵⁰¹

5) *Ethik als Voraussetzung für einen positiven Luxusgebrauch*

Die wirtschaftliche Entwicklung ermöglicht einen erhöhten Konsum. Die Folgen sind in Roschers Augen ambivalent. So setzt er sich bereits in seiner ersten ökonomischen Arbeit mit dem Phänomen des Luxus in der Geschichte und Gegenwart auseinander.⁵⁰² Luxus ist für Roscher ein relativer Begriff. Zeitabhängiger Maßstab sind die Gewohnheiten des durchschnittlichen Verbrauchers. Von daher seien Luxusgüter die Güter, „welche ihm selbst [dem durchschnittlichen Verbraucher] entbehrlich scheinen.“⁵⁰³ Jedoch bedeutet das nicht, dass Roscher Luxus als überflüssig ansieht. Wird der erwirtschaftete Wohlstand sittlich gebunden verwendet, so sieht er dies als positiv an. Er hebt u. a. auf den Luxus einer verfeinerten Ernährung und der Hygiene ab.⁵⁰⁴ Bei unsittlichem Gebrauch könne Luxus jedoch einen negativen Charakter entfalten. Roscher denkt vor allen Dingen an den Luxusgebrauch in der frühen römischen Kaiserzeit mit ihren übersteigerten Mahlzeiten und Gladiatorenkämpfen.⁵⁰⁵

3. Roschers sozialpolitische Ansichten und der Hallische Pietismus

Dass Roschers sozialpolitische Auffassungen in diesem Abschnitt einen so breiten Raum einnehmen, hat seinen Grund darin, dass hier ganz explizite Bezüge zum Pietismus bestehen. Das ist in gewisser Weise eine Ironie der Geschichte. Roscher hat nämlich ursprünglich gar nicht geplant, sein System der

⁵⁰⁰ Ebd., S. 60.

⁵⁰¹ Ebd., S. 61.

⁵⁰² Vgl. Roscher, Wilhelm: Luxus. 1843, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S. 105-203.

⁵⁰³ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 687, auch in: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 139.

⁵⁰⁴ Vgl. Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage, a.a.O., S. 697.

⁵⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 706.

Volkswirtschaft mit einem sozialpolitischen Buch abzuschließen. In dem Vorwort zur ersten Auflage der „Grundlagen der Nationalökonomie“ (Erster Band seines Systems) im Jahre 1854 führt er aus: „Mit Gottes Hülfe soll das vorliegende Werk in vier Bänden vollendet werden.“⁵⁰⁶ Lediglich die „Grundlagen“, die „Nationalökonomik des Ackerbaus“, der Band über Handels- und Gewerbetleiß und die Finanzwissenschaft sollten eine Tetralogie bilden. Die Soziale Frage führt dazu, dass posthum ein sozialpolitischer Band „System der Armenpflege und Armenpolitik“ erscheint.⁵⁰⁷ Wie sein Sohn Carl in dem editorischen Vorwort betont, spielt die religiöse Motivation dabei eine entscheidende Rolle.⁵⁰⁸ Wenn man die Wurzeln dieser christlichen Intention untersucht, landet man in der pietistisch-erwecklich geprägten Diakoniegeschichte des deutschen Protestantismus. Diese beginnt mit dem diakonischen Werk des Halleschen Pietismus um August Hermann Francke, das auf Roscher einen besonderen Einfluss ausübt. Daher beschreibe ich zunächst dieses Werk und mache dann implizite und explizite Einflüsse auf Roscher aus.

a) Das diakonische Werk August Hermann Franckes

Mit der Reformation beginnt der moderne Staat zu entstehen. Für die sozialpolitische Ebene bedeutet das, dass diakonische Aufgaben immer stärker von Reichstädten und Territorien als Almosengeber wahrgenommen werden. Der Pietismus kritisiert, dass sich die lutherische Kirche aus dem diakonischen Bereich zurückzieht.⁵⁰⁹ Ein erster Kritiker an den sozialen Zuständen ist Spener. Wie im 19. Jahrhundert Roscher ist er bereits am Ende des 17. Jahrhunderts der Exponent einer aktivierenden staatlichen Sozialpolitik.⁵¹⁰ In seiner Straßburger Zeit spricht er sich gegen eine reine staatliche Almosenpolitik und für

⁵⁰⁶ Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 21. Auflage, a.a.O., S. VII. In der 26. Auflage (a.a.O., S. V.) modernisiert zu „Gottes Hilfe“.

⁵⁰⁷ Vgl. Bücher, Karl: Wilhelm Roscher†, a.a.O., S. 120, 122.

⁵⁰⁸ Vgl. Roscher, Carl: Vorrede zur ersten Auflage, in: Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Fünfter Band: System der Armenpflege und Armenpolitik, 3. Auflage Stuttgart und Berlin 1906, S. V/VI.

⁵⁰⁹ Vgl. Beyreuther, Erich: Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, Berlin 1962, S. 24-27.

⁵¹⁰ Vgl. Grün, Willi: Speners soziale Leistungen und Gedanken, ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a.M. und in Brandenburg-Preußen, Würzburg 1934, S. 81-87.

eine systematische Sozialpolitik aus. Diesen Weg schreitet er fort, als ihn 1692 der preußische Kurfürst Friedrich III. um ein Gutachten zur Berliner Bettelplage bittet. Um dieses Berliner Problem zu lösen, schlägt Spener u. a. vor, eine Wollmanufaktur, ein Arbeits- und ein Waisenhaus zu gründen. Letzteres setzt Friedrich 1702 um.⁵¹¹ Derweil realisiert August Hermann Francke mit dem Schul- und Waisenhaus in Halle ein kirchenhistorisch noch weit bedeutenderes Projekt. Es ist vor dem Hintergrund seiner geistlichen Biographie und seiner theologischen Lehren zu verstehen.

Das Jahr 1687 ist für das weitere geistliche Leben Franckes von entscheidender Bedeutung. Er leidet unter Gewissensnöten („Bußkampf“) und fühlt sich erst danach als echter Christ. Vor diesem Hintergrund verfolgt er nunmehr eine theologisch pietistische Linie mit einer rigiden Ethik. Er gerät damit in Konflikt mit der lutherischen Orthodoxie.⁵¹² Wegen der spezifisch brandenburgisch-preußischen Religionspolitik zieht es Francke als Professor und Prediger nach Halle.⁵¹³ Im Rahmen seiner pastoralen Tätigkeit begründet er 1695 eine Bürgerschule und ein Waisenhaus.⁵¹⁴ Seine Einrichtung betätigt sich mit Buchhandel, Apotheke und zeitweilig Strumpfproduktion wirtschaftlich sehr stark. Die Stipendiaten und Waisen sind in diese Tätigkeiten einbezogen. Waisenhaus und Schulen expandieren. Unter der Regentschaft Friedrich Wilhelms I. haben die Einrichtungen beim Königshaus ein hohes Ansehen.⁵¹⁵

Die Franckeschen Stiftungen fußen auf einen spezifischen Erziehungs- und Arbeitsethos, welcher wiederum seine Wurzeln in der geistlichen Biographie und Lehre des Gründers hat. Franckes Erweckungserlebnis in Lüneburg bestimmt seine Theologie. Die Ordnung Gottes sei durch den sündhaften Menschen zerstört. Indem sich der Mensch zu Christus bekehre, könne diese Ordnung wieder hergestellt werden. Die Bekehrung erfolge aus einem Bußkampf, in dem sich der Mensch seiner Schuld bewusst und geläutert werde. Mit diesem zeitlich fixierbaren Erlebnis verengt Francke die Wiedergeburtstheorie Speners.⁵¹⁶

⁵¹¹ Vgl. Deppermann, Klaus: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), a.a.O., S. 58-61.

⁵¹² Vgl. Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, a.a.O., S. 440-452.

⁵¹³ Vgl. Beyreuther, Erich: Geschichte des Pietismus, a.a.O., S. 147.

⁵¹⁴ Vgl. Deppermann, Klaus: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), a.a.O., S. 69-90.

⁵¹⁵ Vgl. Oschlies, Wolf: Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes, Schule und Leben im Menschenbild des Hauptvertreters des Halleschen Pietismus, Witten 1966, S. 17-41. Hier findet sich auch eine tabellarische Zusammenfassung (S. 228-234.).

⁵¹⁶ Vgl. Brecht, Martin: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, a.a.O., S. 462/463.

Franckes Erfahrungstheologie wirkt sich auf seine Pädagogik aus. Heiligung und Wiedergeburt stehen auch hier im Mittelpunkt. Die in Sünde lebenden Kinder müssten zur Bekehrung geführt werden.⁵¹⁷ Mittel dazu sei das persönliche Beispiel.⁵¹⁸ Diese Lehre führt dazu, dass einerseits die Franckesche Pädagogik durch die fast vollkommene Abstinenz von Gewalt recht modern anmutet. Das Drängen auf Bekehrung hat jedoch zugleich zur Folge, dass die Schüler einer einengenden Kontrolle und dem Druck pausenloser Aktivität ausgesetzt sind.⁵¹⁹ Der Begriff der Wiedergeburt ist für Franckes Arbeitsauffassung ebenfalls von entscheidender Bedeutung. Arbeit ist in Franckes Augen existenznotwendig und eine menschliche Pflicht. Er wird damit zu einem Vorreiter des bürgerlichen Arbeitsethos, welches den Müßiggang ablehnt.⁵²⁰ Die Arbeit erhält jedoch einen noch höheren Wert, wenn sie nicht für sich selbst, sondern für das Reich Gottes verrichtet wird.⁵²¹ Das zeigt sich dann in tätiger Nächstenliebe gegenüber den Armen.⁵²² Mit dieser Ausrichtung auf den nächsten unterscheidet sich das Gemeinschaftsethos des Halleschen Pietismus vom individualistischen Arbeitsbegriff des englischen Puritanismus.⁵²³ Das bedeutet jedoch nicht, dass Francke zum Befürworter von gegenleistungslosen Almosen wird. Wie Spener ist er ein Verfechter einer aktivierenden Sozialpolitik. Er spricht von einer Pflicht des Almosenempfängers. Sie sollen in Arbeitshäusern ihren Lebensunterhalt verdienen. Arbeitsverweigerer sollten keine Transferleistungen erhalten. In den Franckeschen Stiftungen besteht für Leistungsempfänger die Pflicht, sich im

⁵¹⁷ Francke (Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind, 1702, in: ders.: Werke in Auswahl, Witten/Ruhr 1969, S. 124-150, hier: S. 126.): „Am meisten ist wohl gelegen, daß der natürliche Eigen Wille gebrochen werde.“

⁵¹⁸ Vgl. Ebd.

⁵¹⁹ Vgl. Deppermann, Klaus: Die Pädagogik August Hermann Franckes und ihre Bedeutung für die Gegenwart, a.a.O., S. 96-101.

⁵²⁰ Vgl. Deppermann, Klaus: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), a.a.O., S. 174. Eine Studie zum Wandel des Caritas-Begriffs in der Ökonomiegeschichte an den Beispielen Thomas von Aquin und John Locke findet sich bei Birger Priddat (Theoriegeschichte der Wirtschaft, München 2002, S. 22-39.).

⁵²¹ Ähnliches gilt für den Reichtum. Francke (Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts, Der große Aufsatz, Berlin 1962, S. 60.) schreibt: „Nein, der Segen Gottes lieget nicht im Reichthum, sondern darinn, wenn der Reichthum als eine Gabe Gottes nach dem Willen Gottes und zum rechten Zweck angewendet, und er also von Gott gesegnet wird.“

⁵²² Vgl. Oschlies, Wolf, a.a.O., S. 161-179.

⁵²³ So jedenfalls Carl Hinrichs (a.a.O., S. 342-344.). Dagegen protestiert aus marxistischer Sicht Gerhard Bondi (Der Beitrag des hallischen Pietismus zur Entwicklung des ökonomischen Denkens in Deutschland, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 2. Band, Teil II/III (1964), S. 24-48.). S. auch Schlussbemerkung.

Christentum unterweisen zu lassen.⁵²⁴ Damit wird Francke zum Vorläufer der sozialpolitischen Ideen Roschers.

b) Roschers sozialpolitische Position

Roscher widmet den fünften Band seines „System(s) der Volkswirtschaft“ der „Armenpflege und Armenpolitik“.⁵²⁵ Hier ist der Geist des Halleschen Pietismus spürbar. Der pietistische Erziehungsgedanke verdeutlicht sich bereits zu Beginn des Buches. Unter der Überschrift „Zur Pathologie der Armut“⁵²⁶ analysiert Roscher deren verschiedenen Ursachen. Seine christliche Grundhaltung schimmert durch wenn er als einen Armutsgrund einen mangenden Familiensinn erblickt.⁵²⁷ Ganz klar in der Tradition des Halleschen Pietismus steht seine Ablehnung des Bettelwesens, die er unter dem Stichwort der Arbeitsscheue behandelt⁵²⁸ und auf die er mehrfach zurückkommt. Als einen weiteren Grund für Armut nennt er in Tradition der Malthusschen Ökonomik Überbevölkerung und das Konsumverhalten der Armen.⁵²⁹ Ebenso wie Malthus ist Roscher hierbei von einer christlich-ethischen Position motiviert. Er wettert gegen „Trunksucht“ und den „Spieleufel“⁵³⁰.

Roscher will diese sittlichen Missstände mit einer Politik bekämpfen, die ein Erziehungsethos zur Grundlage hat. In seinen „Leitende(n) Grundsätzen jeder guten Armenpolitik“, die der Ursachenanalyse folgen, misst er dem Almosen einen sehr geringen Wert bei. Er befürchtet, dass die Armen mit der

⁵²⁴ Vgl. Oschlies, Wolf, a.a.O., S. 180-183.

⁵²⁵ Testauszüge aus Roschers fünften Band, die einen Überblick über seine sozialpolitischen Ansichten geben, finden sich in den „Geistliche(n) Gedanken eines National-Oekonomen“ (a.a.O., S. 139-155.). Einen guten Überblick über Roschers sozialpolitische Haltung gewährt Werner (a.a.O., S. 64-71.) Historisch interessant ist dabei sein Hinweis (Ebd., S. 69.), dass Roscher (Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 47 und 189.) den Pastor Friedrich Arndt (zur Biographie: Bautz, Friedrich Wilhelm: Arndt, Friedrich, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 227/228.) zitiert. Werner erwähnt Arndts Tätigkeit an der Berliner Parochialkirche. Diese steht in einer reformierten Tradition (Klink, Benno: Geschichte der Parochialkirche zu Berlin, Berlin 1992, S. 2.), womit wiederum deutlich wird, dass Roscher kein Konfessionalist ist.

⁵²⁶ Unter diesem Titel ist die Analyse auch publiziert in: Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaften Band 50 (1894), S. 1-32.

⁵²⁷ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 5.

⁵²⁸ Vgl. Ebd., S. 7-16.

⁵²⁹ Vgl. Ebd., S. 19-27.

⁵³⁰ Ebd., S. 27.

rein monetären Unterstützung nicht umgehen können⁵³¹ und mahnt daher: „Halte stets vor Augen, daß dein Almosen nicht mittelbar oder unmittelbar die Armut vermehre.“⁵³² Er spricht auch noch gegenwärtig relevante Themen an⁵³³, wenn er vor Fehlanreizen, die den Zweck der sozialen Transfers ins Gegenteil verkehren können, warnt. Bei jeder einzelnen Almosenzahlung gelte es, Nutzen und Schaden sorgfältig abzuwägen. Hierzu müsse die Biographie des Almosenempfängers gründlich untersucht werden.⁵³⁴ Auch bei denjenigen, bei denen die Almosen den letzten Ausweg darstellen, müssten sie der Höhe nach beschränkt werden. Roscher fürchtet: „(...) eine unnötige Verschwendung dabei wird sicher ebenso schädlich und verbitternd wirken wie eine Gabe, die einem Unwürdigen gegeben ist.“⁵³⁵ Der Politik einer äquivalenzlosen Unterstützung, die er für „ökonomisch unbedingt schädlich (...), aber auch moralisch nicht gut“⁵³⁶ hält, stellt er sein Erziehungsideal gegenüber. Seine Maxime lautet: „In der Regel muß der Arme, wenn man ihm wirklich helfen will, zunächst erzogen werden.“⁵³⁷ Institutionell könne dies u. a. im Rahmen von Nachtasylen, Familienwohnungen und Speisehäusern funktionieren. Neben den Erziehungsgedanken tritt das Postulat der Hilfe zur Selbsthilfe, die er beispielsweise in den Sparkassen realisiert sieht.⁵³⁸ Wolle man einen Armen unmittelbar unterstützen, so solle dies vor allen Dingen durch Arbeitsgelegenheiten geschehen. Dies sei einer gegenleistungslosen Unterstützung durch Naturalien und insbesondere durch Geld vorzuziehen.⁵³⁹ Roscher sieht als geistigen Träger dieser aktivierenden Sozialpolitik die Religion an. Sie müsse „der Kern jeder gedeihlichen Armenpflege und Seelsorge“⁵⁴⁰ sein.

Auf der Grundlage dieser erzieherischen Sozialpolitik untersucht Roscher die historische Entwicklung der Sozialfürsorge. Es verwundert wenig,

⁵³¹ Roscher (Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 72.) schreibt über das Verhältnis der Armen zum Geld: „Im Gelde liegt für die meisten Armen eine große Versuchung und könnten sie richtig damit wirtschaften, so wären sie vermutlich gar nicht arm.“

⁵³² Ebd., S. 78.

⁵³³ Anmerkungen zu Parallelen zwischen der gegenwärtigen kirchlichen Sozialverkündigung, der heutigen evangelischen Arbeitsethik und den Ansätzen Roschers finden sich bei: Fischer, Joachim, a.a.O., S. 266-278, 314-317.

⁵³⁴ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 50/51; auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 139-141.

⁵³⁵ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 81.

⁵³⁶ Ebd., S. 48, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 143.

⁵³⁷ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 59.

⁵³⁸ Vgl. Ebd., S. 71.

⁵³⁹ Vgl. Ebd., S. 72-75.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 67.

dass er hier das Mittelalter mit seinem ausgeprägten Bettelwesen besonders kritisch betrachtet. Er sieht die Grundsätze der urchristlichen Diakonie pervertiert. Habe Paulus noch den Müßiggänger verurteilt, so sei dies durch das Almosengeben im Mittelalter verkehrt worden. Hier

„kommt schon leider sehr frühe der unpädagogische Gedanke auf, dass man die wirkliche Bedürftigkeit und Erziehung der Armen nicht zu beachten habe. (...) Ebenso der unevangelische Gedanke, als ob die Almosen eine sündentilgende Kraft besäßen.“⁵⁴¹

Dass sich in der Neuzeit die Meinung über das Bettelwesen wandelt, ist in Roschers Augen eine sehr positive Angelegenheit. Er schildert ausführlich die Bettelverbote in den Städten und begrüßt, dass die Städte im Gegensatz zur katholischen Kirche des Mittelalters die Almosenempfänger überprüfen und erzieherisch auf sie wirken.⁵⁴² Für seine Zeit befürchtet Roscher, dass eine expansive Sozialpolitik den Leistungswillen hemmt.

„Hat der Arme erst aufgehört, sich der Unterstützung zu schämen (und das geschieht um so leichter, je mehr man ihm ein Recht auf Almosen einräumt), so hat er nun gar keine Grund mehr, zu sparen oder fleißig zu sein.“⁵⁴³

Durch die Erkenntnisse Malthus' habe jedoch in der englischen Politik ein Wandel eingesetzt, den Roscher befürwortet. Er hält es für richtig, dass zwischen Arbeitenden und Unterstützten ein finanzielles Abstandsgebot gehalten werde. Auch begrüßt er die verschärften Kontrollen gegenüber den Empfängern.⁵⁴⁴

Erziehung und Selbsthilfe sind nicht für die Stichworte für seine sozialpolitischen Grundsätze, sondern auch für seine konkreten Vorschläge in den einzelnen sozialpolitischen Teilbereichen, Auf dem Feld der Kindervorsorge befürchtet er bei Findelhäusern und Kinderkrippen falsche Anreize. Dagegen spricht er sich sehr für die ärztliche Säuglingspflege ebenso wie für Waisenhäuser im Franckeschen Sinne und Anstalten für schwer erziehbare Kinder aus.⁵⁴⁵ Seine Warnung vor Fehlanreizen gilt auch für Erwachsene. Staatliche Arbeitshäuser beinhalteten die Gefahr, dass zu hoch entlohnt werde. Roscher präferiert Arbeitsnachweisanstalten, in denen die Insassen auf eigenes Risiko arbeiten. Eine spezielle Fürsorge will Roscher Kranken und Sträflingen angedeihen lassen. Allerdings taucht auch in diesen Sonderfällen sein Erziehungsgedanke mit der Furcht vor einer zu großen Milde auf. Die Gesundheitspolitiker warnt er:

⁵⁴¹ Ebd., S. 100; ähnlich kritisiert Roscher die sozialpolitischen Auffassungen des Mittelalters in: Ein neuer Versuch, die Volkswirtschaftslehre zu katholisieren, a.a.O., S. 80.

⁵⁴² Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 107-111.

⁵⁴³ Ebd., S. 151.

⁵⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 166-168.

⁵⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 183-227.

„Luxus sollten Spitäler nur in Betreff der Sauberkeit, die für sie ein Bedürfnis ersten Ranges ist, und hinsichtlich der Gesundheit treiben.“⁵⁴⁶ Eine besonders harte Erziehung fordert er gegenüber Sträflingen. Die Leitlinie soll hier ein biblischer Grundsatz bilden: „Seid ohne Falsch, wie die Tauben, aber auch klug wie die Schlangen.“⁵⁴⁷ Als Beispiel für eine solche Sträflingspolitik führt er das Londoner Strafasyl an.⁵⁴⁸ Bei seinem Aufruf zur Hilfe zur Selbsthilfe ist es nur folgerichtig, dass Roscher die soziale Prophylaxe nicht vergisst. Das zweite und auch letzte Buch innerhalb seines sozialpolitischen Bandes überschreibt er mit „Diätetischer Teil“. Er begrüßt darin die Entwicklungen in der Selbstvorsorge. Hierunter versteht er die Sparkassen, mit Abstrichen die Leihhäuser, Konsumgenossenschaften und die neuen Sozialversicherungen, wobei er das Modell der Selbstverwaltung gegenüber der staatlichen Kasse vorzieht.⁵⁴⁹

Roschers sozialpolitische Positionen weisen eine hohe implizite Übereinstimmung mit denen Franckes aus. Wie auch der Hallesche Theologe sieht der Leipziger Ökonom die Ursache der Armut im sittlichen Elend. Francke und Roscher lehnen eine rein alimentierende Fürsorge ab und plädieren stattdessen für erzieherische Maßnahmen. Folgender Abschnitt zeigt, dass es neben den inhaltlichen Parallelen explizite Verweise Roschers auf Francke gibt.

c) Explizite Verweise auf August Hermann Francke

Francke und Roscher stimmen nicht nur in ihren sozialpolitischen Inhalten überein. Roscher nennt Francke in dem fünften sozialpolitischen Band seines Lehrbuches insgesamt dreimal. Die Kontexte sind dabei folgende:

1. *Francke als außergewöhnliche Persönlichkeit*

Ironischerweise erwähnt Roscher Francke erstmalig an einer Stelle, in der er die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik begründet.⁵⁵⁰ Die kirchliche Armen-

⁵⁴⁶ Ebd., S. 254.

⁵⁴⁷ Zitiert nach: Ebd., S. 261.

⁵⁴⁸ Roscher (Ebd., S. 260.) beschreibt dies folgendermaßen: „Das Londoner Asyl für reuige Sünder sperrte jeden Aufnahmesuchenden 14 Tage lang bei Wasser und Brot einsam ein: eine Probe, die er jeden Augenblick aufheben konnte. Bestand er sie aber, so wurde ihm ein Jahr lang religiöser und gewerblicher Unterricht erteilt, und den Ausscheidenden entweder ein Unterkommen im Lande oder Mittel zur Auswanderung verschafft.“

⁵⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 263-387.

⁵⁵⁰ Erichs Streisslers (Nationalökonomik als Naturlehre, a.a.O.) Interpretation von Roscher als staatskritischem Liberalen ist daher zumindest in dieser Hinsicht weit hergeholt. Es ist interessant, dass Streissler

pflege sei ein notwendiger, aber nicht hinreichender Bestandteil der Sozialpolitik in einer modernen Wirtschaft. Allegorisch drückt Roscher das so aus: „(...) die kirchliche Armenpflege soll das Salz der Armenpflege überhaupt sein: versalzene Speisen erträgt man nicht auf Dauer, salzlose aber halten sich nicht.“⁵⁵¹ Dem widerspreche das Wirken von diakonisch engagierten Menschen der Kirchengeschichte, die mit großem Erfolg Hilfe leisten, nicht. Es handle sich dabei um eine „kleine Zahl genialer und begeisterter Persönlichkeiten“⁵⁵², mit denen man als Staat nicht immer rechnen könne. Zu diesen Ausnahmeweisungen zählt Roscher „im Mittelalter die Heiligen Bernhard und Elisabeth (...), im 16. Jahrhundert Karl Borromäus, im 17./18. Jahrhundert A.H. Francke, im 19. Jahrhundert Th. Chalmers und Elisabeth Fry“⁵⁵³.

Nicht nur der Name Francke, sondern eigentlich auch alle anderen Genannten legen einen pietistischen Hintergrund des Autors nahe. Bei den ersten drei Angeführten handelt es sich um asketische und diakonisch aktive Katholiken aus der Zeit des Mittelalters und der Gegenreformation.⁵⁵⁴ Thomas Chalmers (1780-1847)⁵⁵⁵, über den sich Roscher auch an anderer Stelle sehr lobend äußert⁵⁵⁶, ist dem Pietismus noch viel enger verwandt. Der durch ein Erweckungserlebnis geprägte Geistliche verlässt die Staatskirche und gründet die schottische Freikirche. 1846 schafft er mit der Evangelischen Allianz die heutige organisatorische Basis der Evangelikalen, was seine theologische Grundposition noch einmal sehr verdeutlicht. Wissenschaftlich macht er sich auch als Ökonom einen Namen. In „On Political Economics“ (1832) modifiziert er bestimmte

den vierten (finanzwissenschaftlichen) und fünften (sozialpolitischen) Band von Roschers System ausklammert und sich nur mit den ersten drei Bänden auseinandersetzt. Hingegen zieht Karl-Heinz Schmidt (a.a.O.) auch die beiden letzten Bände des „System[s] der Volkswirtschaft“ heran. Seine Deutung von Roscher als Befürworter staatlicher Interventionen (vgl. Ebd., S. 72.) scheint mir daher zutreffender zu sein.

⁵⁵¹ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 67, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 150 (breit gedruckt).

⁵⁵² Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 68, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 150.

⁵⁵³ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 68, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 150.

⁵⁵⁴ Vgl. zu Bernhard: Bautz, Friedrich-Wilhelm: Bernhard von Clairvaux, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 530-532; Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 112-115; zu Elisabeth von Thüringen: Ebd., S. 125-129; Gössmann, Elisabeth: Elisabeth zu Thüringen, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Band 3: Mittelalter I, Stuttgart u. a. 1983, S. 303-316; zu Borromäus: Bautz, Friedrich-Wilhelm: Borromäus, Karl (Carlo Borromeo), in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 708/709.

⁵⁵⁵ Vgl. Bautz, Friedrich-Wilhelm: Chalmers, Thomas, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 973/974.

⁵⁵⁶ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 70.

Gedanken der Klassiker, teilt aber zahlreiche ihrer Grundsätze.⁵⁵⁷ Ähnlich wie bei Roscher sieht Chalmers in einer christlichen Erziehung den Kern einer guten Sozialpolitik.⁵⁵⁸ Auf Ebene der praktischen Wohlfahrt organisiert er noch als Mitglied der Amtskirche die diakonische Versorgung Schottlands. Die Kirchengemeinden sollten danach zugleich für die Diakonie verantwortlich sein.⁵⁵⁹ Die pietistische Hochburg Elberfeld übernimmt Chalmers Ideen in ihre Armenordnung.⁵⁶⁰ Roscher begrüßt die Elbefelder Sozialpolitik unter anderem wegen ihrer strengeren Aufsicht über die Armen.⁵⁶¹

Einen noch stärkeren freikirchlichen Hintergrund hat Elizabeth Fry (1780-1845)⁵⁶², die Roscher an noch zwei weiteren Stellen erwähnt.⁵⁶³ Sie entstammt der enthusiastischen, auf die innere Erleuchtung setzenden Gemeinschaft der Quäker.⁵⁶⁴ Diakonisch betätigt sie sich vor allen Dingen auf dem Gebiet der Gefängnisseelsorge und wirkt inspirierend auf Theodor Fliedner (1800-1864)⁵⁶⁵ und Johann Hinrich Wichern.⁵⁶⁶ Auch auf diese beiden Namen kommt Roscher in seinem sozialpolitischen Band kurz darauf zu sprechen. Theodor Fliedner stammt aus der Erweckungsbewegung und ist Pastor im rheinischen Kaiserswerth. Angeregt durch Fry widmet er sich der Gefangenenarbeit. Berühmt wird er durch sein 1839 gegründetes Diakonissenmutterhaus, in dem er evangeli-

⁵⁵⁷ Vgl. Holl, Karl, a.a.O., S. 408-415.

⁵⁵⁸ Vgl. Ebd., S. 415-418. Chalmers gilt daher als Schüler Malthus' (vgl. Ebd., S. 414.). Ebenso Roscher (Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 53.) und neuerdings Anthony Waterman (Revolution, Economics and Religion, a.a.O., S. 217-252.), der sich intensiv mit Chalmers als Ökonomen und Theologen beschäftigt.

⁵⁵⁹ Vgl. Holl, Karl: Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band III: Der Westen, Nachdruck Darmstadt 1965, S. 404-436 (Original in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 24. Band (1913), S. 219-265.), hier: S. 405-407.

⁵⁶⁰ Vgl. Ebd., S. 434-436.

⁵⁶¹ Chalmers sei „ein warmer Christ“ (Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 53.). Den Ökonomen Chalmers, der ein „Anhänger von Malthus“ (Ebd.) sei, kritisiert Roscher hingegen. Er greift dessen Überkonsumptionstheorie an und kritisiert, dass er die malthusianische Bevölkerungstheorie, die Roscher vom Grundsatz her teilt, übertrieben habe (vgl. Roscher, Wilhelm: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 21. Auflage, a.a.O., S. 601, 604 und 680; in der 26. Auflage sind diese Stellen gestrichen.).

⁵⁶² Vgl. Erb, Jörg: Erster Band, a.a.O., S. 301-305.

⁵⁶³ Roscher (Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 259.) zählt sie zu den „edlen Frauen“, die sich um die Strafgefangenen kümmern und zitiert ihr Wort „Charity to the soul is the soul of charity“ (Ebd., S. 59, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Ökonomen, a.a.O., S. 151.) zustimmend.

⁵⁶⁴ Vgl. zu Geschichte und Lehre: Punsham, John: Quäker (Religiöse Gesellschaft der Freunde), in: Fahbusch, Erwin u. a. (Hrsg.): Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale theologische Enzyklopädie, Dritter Band: L-R, 3. Auflage Göttingen 1992, Sp. 1409-1412. Roscher (Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung, Zweite Auflage Leipzig und Heidelberg 1856, S. 239.) lobt die Gruppe der Quäker für einen fairen Umgang mit den Indianern.

⁵⁶⁵ Vgl. zur Person: Erb, Jörg: Zweiter Band, a.a.O., S. 405-412; zu seiner ebenfalls diakonisch engagierten Ehefrau Karoline: Ebd., S. 433-437.

⁵⁶⁶ Vgl. Bautz, Friedrich Wilhelm: Fry, Elizabeth, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve bis Jeanne d'Arc, Herzberg 1990, Sp. 147/148.

sche Diakonissen für die Krankenpflege ausbildet.⁵⁶⁷ Roscher hebt diese Einrichtung positiv hervor.⁵⁶⁸

Im gleichen Kontext wie die Diakonieschule Kaiserswerth nennt Roscher den Namen Johann Heinrich Wichern, dessen Namen er noch an anderer Stelle lobt.⁵⁶⁹ Der von der Hamburger Erweckungsbewegung geprägte Wichern begründet 1833 im Stadtteil Horn das „Rauhe Haus“ für schwer erziehbare Jungen. Wichern ist Initiator der diakonisch tätigen „Inneren Mission“. Im Zuge der 1848er Revolution erhält die sozialreformerische, aber strikt anti-revolutionäre Bewegung einen deutschlandweiten institutionellen Rahmen.⁵⁷⁰ Sie begreift sich als Assoziation neben den Landeskirchen und über den verschiedenen protestantischen Konfessionen stehend, weshalb sie im konfessionalistischen Lager auf Widerstand stößt. Zu Wicherns schärfsten Gegnern zählt zeitweise Roschers früherer Religionslehrer Petri.⁵⁷¹ Er erachtet die Innere Mission als „unter den Phantastereien der Zeit eine der schlimmsten“⁵⁷². Dass die Wege von Roscher und Petri in Sachen Diakonie auseinander gehen, macht eine weitere Sache noch deutlicher: Roscher erwähnt die 1849 gegründete und durchaus bedeutende „Gesellschaft für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“ des mit Petri verbundenen Wilhelm Löhe (1808-1872)⁵⁷³ nicht. Löhe will mit dieser Vereinigung einen explizit konfessionell-lutherischen Gegenpol zu den Werken Fliedners und Wicherns bilden.⁵⁷⁴ Den politisch und theologisch liberalen Hermann Schulze-Delitzsch (1808-1883)⁵⁷⁵, dessen Assoziationen Roscher prinzipiell begrüßt, führt er beiläufig im Zusammenhang mit Wichern an.⁵⁷⁶

⁵⁶⁷ Vgl. Beyreuther, Erich: Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, a.a.O., S. 61-77.

⁵⁶⁸ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 68, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 171/172.

⁵⁶⁹ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 180; Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 170/171, 173/174.

⁵⁷⁰ Vgl. Klügel, Maria: Wichern, Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialpolitik, Berlin 1940. Wichern selbst sieht sich nicht in der Kontinuität des Pietismus (Vgl. Ebd., S. 195.), nennt aber Francke und Spener als Vorbilder (Ebd.).

⁵⁷¹ Vgl. Ebd., S. 213-216.

⁵⁷² Zitiert nach: Petri, Emil: D. Ludwig Adolf Petri, Zweiter Band, a.a.O., S. 123. Kurz darauf entschuldigt er sich aber für diese Äußerung.

⁵⁷³ Vgl. zur Beziehung Löhe-Petri: Kück, Thomas Jan: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, a.a.O., S. 184-188.

⁵⁷⁴ Vgl. Schlichting, Wolfhart: Löhe, Johann Konrad Wilhelm (1808-1872), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh, Berlin, New York 1992, S. 410-414, hier: S. 413.

⁵⁷⁵ Vgl. Lepp, Claudia, a.a.O., S. 466.

⁵⁷⁶ Vgl. Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 182/183. Auf diese kurze Erwähnung lehnt m. E. Fischer (a.a.O., S. 181.) ein zu großes Gewicht.

2. Franckes Gründungsmythos als Vorbild

Roscher hält das Sammeln von großen Kapitalmengen für bedenklich. Er spielt dabei auf das Lyon des Jahres 1829 an.⁵⁷⁷ In der von der Seidenweberei geprägten Stadt existiert zu jener Zeit eine relativ gute Versorgung mit Sozialkassen, die viel Kapital angehäuft haben. Als die Lyoner Wirtschaft 1827 und 1829 eine schwere Krise durchläuft, reichen die großen Kapitalmengen nicht aus, die sozialen Probleme zu lösen. Eine Bereitschaft zu spontanen Spenden bleibt aus. Es kommt zu Aufständen der Weber.⁵⁷⁸ Vor diesem Hintergrund lässt sich Roschers Skepsis gegenüber Kapitalsammlungen im diakonischen Bereich erklären. In den Franckeschen Stiftungen sieht er ein Gegenbeispiel, welches er mit den folgenden Worten lobt:

„Da soll man lieber an A.H. Franckes großartiges Vertrauen auf christliche Wohltätigkeit und Gottes Segen darüber denken, wie er oft am Montag nicht wusste, ob er im Stande sein würde, nächsten Sonnabend den Arbeitern an seinem Waisenhaus ihren Wochenlohn zu bezahlen, und doch seinen großen Bau nicht unterbrach. Er hatte den Plan seines Werkes gefasst, als die Sammelbüchse in seiner Wohnstube einmal 4 Tlr. 16. Gr. ergeben.“⁵⁷⁹

Hier knüpft Roscher – der posthum edierte Band enthält leider keinen Quellenachweis – direkt oder indirekt an Äußerungen Franckes an. Dieser verfasste 1701 eine Rechtfertigungsschrift für sein diakonisches Werk, in dem er die „Segensvolle(n) Fußstapfen noch lebenden und waltenden liebevollen und getreuen Gottes“ wirken sieht. So schreibt er über die Entstehung des Hauses:

„Da ferner etwa ein Viertel-Jahr die Armen-Büchse in der Pfarr-Wohnung befestiget gewesen, gab eine gewisse Person auf einmal vier Thaler und Sechzehn Groschen hinein. Als ich dieses in die Hände nahm, sagte ich mit Glaubens-Freudigkeit: *Das ist ein ehrlich Capital, davon muß man etwas rechtes stiften; ich will eine Armen-Schule damit anfangen.*“⁵⁸⁰

Über den Bau des Waisenhauses heißt es in der Schrift Franckes:

„So viel hatte Gott bereits vorhin bescheret, daß eine ziemliche (wiewol noch nicht zulängliche) Quantität Bau-Holtz konte angeschaffet werden; aber zu den übrigen Materialien und Arbeiter-Löhne musste ich nun von Wochen zu Wochen von der guten Hand GOTTES erwarten, was dieselbige erreichen würde, den Bau fortzusetzen.“⁵⁸¹

⁵⁷⁷ Vgl. Wilhelm Roscher: System der Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 6; auch: Wilhelm Roscher: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 173/174.

⁵⁷⁸ Vgl. Smith, Timothy: Public Assistance and Labour Supply in Nineteenth-Century Lyon, in: The Journal of Modern History, 68. Jhg. (1996), S. 1-30, hier S. 12-15. Ich danke Holger Zaunstock für die Anregung, hier noch detaillierter zu recherchieren.

⁵⁷⁹ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 86, auch: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, a.a.O., S. 174.

⁵⁸⁰ Francke, August Hermann: Segensvolle Fußstapfen, bearbeitet und herausgegeben von Michael Welte, Gießen 1994, S. 29.

⁵⁸¹ Ebd., S. 41.

Wenige Stellen weiter schreibt Francke über seine Finanzprobleme und deren Lösung:

„Ob ich nun wol mit keinem Vorrath zu bauen angefangen, so hat doch Gott von Zeit zu Zeit so viel Segen zu fließen lassen, daß die Bauleute und Tagelöhner um der richtigen Zahlung willen gerne und mit Lust gearbeitet; wie denn auch zu vieler Arbeiter mit gutem Vergnügen den Bau täglich mit Gebet angefangen, auch dann und wann bey der Zahlung des Sonnabends eine Ermahnung an sie gethan, mit ihnen gebetet, und dabey GOTT für den verliehenen Beystand in der vergangenen Woche gedencket worden.“⁵⁸²

Dieser Gründungsmythos der Stiftungen, an den Roscher hier fast wortgleich anschließt, ist unter den Historikern des 20. Jahrhunderts nicht unumstritten. Die neue Sekundärliteratur kritisiert die kommerzielle Strumpfproduktion der Stiftskinder, die nur wegen der Unrentabilität aufgehört habe⁵⁸³, den schwunghaften Handel Franckes, den er auch mit für Pietisten eigentlich unschicklichen Gütern wie Pelzen betrieben habe⁵⁸⁴ und die Gewinnanlage in Immobilienbesitz⁵⁸⁵. Für den Marxisten Gerhard Bondi (1911-1966) ist Francke gar ein „Stinnes im Zeichen des Kreuzes“⁵⁸⁶. Diese neuen sozialhistorischen Untersuchungen kann Roscher nicht kennen. Jedoch ist die Kritik am Finanzgebaren der Halleschen Stiftungen nicht neu. Bereits 1707 greift der orthodox-lutherische Theologe Valentin Ernst Löscher Francke an.⁵⁸⁷ Er erinnert an die staatlichen Unterstützungsleistungen und die kommerziellen Tätigkeiten der Einrichtung, darunter auch die Strumpfproduktion der Waisenkinder und kommt zum Schluss: „Es ist in Warheit bedenklich, daß man in der Relation solcher Mittel gar vergisset, oder sie niederschlägt.“⁵⁸⁸ Der Streit führt schließlich zu einer Grundsatzkritik Löschers, die er in seinem „Timotheus verinus“ publiziert.⁵⁸⁹

⁵⁸² Ebd., S. 42.

⁵⁸³ Vgl. Oschlies, Wolf, a.a.O., S. 59-70.

⁵⁸⁴ Vgl. Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 86.

⁵⁸⁵ Vgl. Bartz, Ernst: Die Wirtschaftsethik August Hermann Franckes, Harburg-Wilhelmsburg 1934, S. 76/77.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 27.

⁵⁸⁷ Zusammenfassend: Uhlhorn, Gerhard: Die christliche Liebesthätigkeit, Band III: Die Liebesthätigkeit seit der Reformation, Stuttgart 1890, S. 246; Obst, Helmut: Pastor und Professor. Die letzten Lebensjahre 1715-1727, Einführung, in: Raabe, Paul (Hrsg.): Vier Thaler und Sechzehn Groschen: August Hermann Francke, der Stifter und sein Werk, Halle/Saale 1998, S. 219-231, hier: S. 226

⁵⁸⁸ Löscher, Valentin Ernst: Nachricht zu dem Waysen-Hause zu Glauche, in: ders.: Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerckungen, Vorschlägen, u.d.g. Zur geheiligten Übung in gewissen Ordnungen, verfertigt Von Einigen Dienern des göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1707. Nebst nöthigen Registern und Summarien andere Auflage, Leipzig 1707, S. 898-905, hier: S. 901.

⁵⁸⁹ Zur Entstehungsgeschichte: Vgl. Rotermund, Hans-Martin: Orthodoxie und Pietismus, Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus“ in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes, Berlin 1959, S. 16-22; eine Zusammenfassung der theologischen Kritik Löschers findet sich in: Huch, Ricarda: Untergang des Römischen Reiches Deutscher Nation, Frankfurt a.M. 1954, S. 148/149; Loewenich, Walther von: Die Geschichte der Kirche, Band 2: Von der Reformation zur Neuzeit, Taschenbuch-

Dass der kirchenhistorisch durchaus beschlagene Roscher diese Auseinandersetzung nicht erwähnt, ist ein weiteres Indiz für seine pietistische Position. Dafür, dass Roscher Bild einer bescheidenen Geschäftstätigkeit Franckes sehr einseitig ist, zeugt sogar der Stiftungsgründer selbst. Entgegen den Aussagen Roschers ist auch er ein Befürworter großer Kapitalsammlungen. In dem programmatischen „großen Aufsatz“ schreibt er offenherzig darüber, wie sich das am besten realisieren lässt:

„Es könnten die dargeliehene Capitalien auff mehr als eine Weyse mit einem rechtmäßigen Vortheil angewendet werden, wie solches bishero zur gnüge überleget ist; man hat aber resolvieret, solche zum Handel anzuwenden, wie derselbe am meisten practicable und profitable in der Überlegung befunden worden.“⁵⁹⁰

3. Francke als Pionier der deutschen Waisenpflege

An einer dritten Stelle erwähnt Roscher Francke als Pionier der Waisenpflege. Roscher schreibt:

„Im ganzen übrigens hatte die orthodoxe Zeit so wenig für die Waisen getan, daß der Pietist A.H. Francke sein Waisenhaus zu Halle (die erste aus allgemeiner Sammlung von Beiträgen hervorgegangene Stiftung in Deutschland!) nach holländischem Muster einrichten mußte.“⁵⁹¹

Roscher vertritt an dieser Stelle das Bild von einer in sozialen Angelegenheiten untätigen lutherischen Orthodoxie. Eine solche Auffassung haben lutherische Theologen später mit Vehemenz zurückgewiesen.⁵⁹² Roscher übernimmt zugleich wie aber freilich auch andere Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts⁵⁹³ erneut eine Legende aus der Franckeschen Rechtfertigungsschrift. Der Stiftungsgründer schreibt über die Vorbilder des Waisenhauses:

„Dieweil aber in diesem Landen noch keine Waysen-Häuser waren, von denen man ein Modell hätte nehmen können, bin ich schlüssig worden, mich nach andern dergleichen guten Anstalten umzusehen; und ferner, da die gedruckten und schriftlichen Beschreibungen mir keine satisfaction gegeben, oben-benannten *Georg Heinrich Neubauern* in Holland als den Sitz guter und löblicher Armen-Anstalten zu senden; Welcher auch den 2. Juni Anno 1697 darin abgereiset, mit der Intention, die Waysenhäuser, deren Gebäu, Ordnungen und Anstalten daselbst zu sehen, und daraus zu observiren, was bey Erbauung und guter Ordnung unsers Waysen-Hauses zu wissen nöthig seyn möchte.“⁵⁹⁴

Da es in der Zeit des Mittelalters und der Frühen Neuzeit in Deutschland einige Waisenhausgründungen gibt, kommt die heutige Forschung im Gegensatz zu

ausgabe München und Hamburg 1964, S. 107/108. Auch Max Weber äußert sich in „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (a.a.O., S. 125.) in einer Fußnote (Nr. 126.) zu dem Konflikt.

⁵⁹⁰ Francke, August Hermann: Der große Aufsatz, a.a.O., S. 161.

⁵⁹¹ Roscher, Wilhelm: Armenpflege und Armenpolitik, a.a.O., S. 218.

⁵⁹² Vgl. Elert, Werner: Morphologie des Luthertums, a.a.O., S. 409-440.

⁵⁹³ Vgl. Meumann, Markus: Unversorgte Kinder, Armenfürsorge und Waisenhausgründungen im 17. und 18. Jahrhundert. Eine sozialgeschichtliche Einführung, in: Sträter, Udo / Neumann, Josef (Hrsg.): Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 1-22, hier: S. 2. Ich danke erneut Holger Zaunstöck für den Hinweis.

⁵⁹⁴ Francke, August Hermann: Segensvolle Fußstapfen, a.a.O., S. 40.

Roscher zu folgendem Ergebnis: „Francke exaggerated when he said he had to go abroad to find a model for his orphanage.“⁵⁹⁵

E. Fazit

Wilhelm Roscher ist das Paradebeispiel für einen religiös beeinflussten Volkswirten. Die Sekundärliteratur behandelt dies bereits. Davon auszugehen, dass Roschers Werk hinlänglich interpretiert sei⁵⁹⁶, erweist sich jedoch gerade auf theologischem Feld als falsch. Entgegen der bisher herrschenden Meinung ist das Zentrum seines christlichen Denkens nicht so sehr ein konfessionalistisches Luthertum. Es ist vielmehr der Pietismus, der den frommen Gelehrten prägt. Ihn lernt er über seinen Religionslehrer Petri kennen, der sich wie die gesamte niedersächsische Erweckungsbewegung erst später einem dezidierten Luthertum zuwendet. Die Religiosität Roschers offenbart sich natürlich in den „Geistliche(n) Gedanken“. Hier vertritt er in Anlehnung an die zeitgenössische Erweckung dezidiert theologisch konservative Positionen. Den pietistischen Einschlag erkennt man noch intensiver in seiner Dogmengeschichte, in der eine deutliche Analogie von theologischem und ökonomischem Urteil hervortritt. Roschers religiöse Auffassungen finden auch an anderen Stellen seiner volkswirtschaftlichen Publikationen Eingang. Das zeigt sich in seinem Bild vom wirtschaftenden Menschen, dem hohen Rang der Ethik für das Wirtschaftsleben und vor allen Dingen der Sozialpolitik, bei der er explizit an den Halleschen Pietismus anschließt.

Für die Methodologie der ökonomischen Ideengeschichte lassen sich aus den pietistischen Hintergründen Roschers folgende Schlüsse ziehen:

1. Wie die Ergebnisse deutlich machen, erweist sich eine kirchen- und theologiegeschichtliche orientierte Perspektive für die Geschichte der VWL als fruchtbar. Blendet man den religiösen Roscher aus, so fehlt ein entscheidender Erklärungsbaustein für den Ökonomen Roscher. Seine sehr spezifische Position lässt sich nicht aus seiner Rolle als Historiker oder Altphilologe, schon gar nicht aus einer isoliert fachgeschichtli-

⁵⁹⁵ Spaans, Joke: Early modern orphanages between civic pride and social discipline: Francke's use of Dutch models, in: Sträter, Udo / Neumann, Josef (Hrsg.): Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 183-196, hier: S. 186.

⁵⁹⁶ So Johannes Burkhart und Birger Priddat (Geschichte der Ökonomie, Texte und Kommentare, Taschenbuchausgabe, Frankfurt am Main 2009, S. 903.).

chen Sichtweise erklären. Wie Roscher selbst sagt, ist die Religion bei ihm ein sehr entscheidendes Moment. Gleichzeitig sind jedoch auch Grenzen deutlich zu machen. Wie bereits gesagt, ist Roschers Position sehr spezifisch. Die Unterschiede zwischen „Älterer“ und „Jüngerer Historischer Schule“ auf eine theologische Differenz (ältere Historisten = theologisch konservativ, jüngere Historisten = theologisch liberal) zurückzuführen, verbietet sich deshalb. Zwar ist Roscher in religiöser Hinsicht konservativ und Schmoller theologisch liberal⁵⁹⁷, jedoch zeigen sich innerhalb der Schulen deutliche Differenzen. Das zeigt sich für die „Ältere Historische Schule“ bei einem Vergleich zwischen Roscher und Knies. Alle Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, dass Knies religiös deutlich stärker dem Idealismus und damit auch dem theologischen Liberalismus verbunden sei.⁵⁹⁸ Dies würde dann aber wiederum die Thesen der Heterogenität der „Älteren Historischen Schule“ und die von Knies als Wegbereiter der „Jüngeren Historischen Schule“⁵⁹⁹ auf theologischer Ebene bestärken.

2. Die hier verdeutlichte Rolle des Pietismus für Roscher bestätigt zudem den geistesgeschichtlich orientierten Ansatz in der ökonomischen Theoriegeschichte. Es zeigt sich nämlich wieder, dass Wirtschaftstheorie in die allgemeine Geistesgeschichte eingebettet ist. Der Pietismus hat auf den Begründer der „Älteren Historischen Schule“ einen ähnlichen Einfluss wie auf andere Größen der Philosophie der Literatur und Philosophie Deutschlands im 19. Jahrhundert. Freilich ist hier die Sache ebenfalls einzuschränken. Spielt in der literarischen, philosophischen und theologischen Romantik der Herrnhuter Pietismus die entscheidende Rolle, so ist das bei Roscher nicht der Fall. Er steht stärker in einer Linie

⁵⁹⁷ Auf diesen Unterschied hat bereits hingewiesen: Dietze, Constantin von: Volkswirtschaftspolitik, a.a.O., S. 141/142 (auch bei: Werner, Ulrich, a.a.O., S. 11.).

⁵⁹⁸ Zu Knies geistlicher Position: Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, a.a.O., S. 223-225. Zu der idealistischen Wurzel Knies' im Gegensatz zur religiösen Roschers auch: Weber, Max: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, a.a.O., S. 143; Hüter, Margret, a.a.O., S. 54; Werner, Ulrich, a.a.O., S. 115. Nach Donald Frey (The Impact of Liberal Religion on Richard Ely's Economic Methodology, in: History of Political Economy, 40. Jhg. (2008) supplement, S. 299-314, hier: S. 300/301.) hat die amerikanische Ökonomie gar den Historismus aus der liberalen deutschen Theologie über die Linie Knies-Ely importiert.

⁵⁹⁹ Vgl. besonders: Schmölders, Günter: Historische Schule, a.a.O., S. 114; aber auch bereits bei: Wilbrandt, Robert: Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Band I, a.a.O., S. 95. Diese These hat Substanz, da Schmoller selbst (Karl Knies (1883), a.a.O., S. 207.) Knies als den „theoretische(n) Begründer der historisch-psychologischen modernen Nationalökonomie“ bezeichnet.

mit Spener und, wie man an seinen sozialpolitischen Ansichten sieht, dem Halleschen Pietismus um August Hermann Francke.

3. Die Untersuchung zeigt, dass nicht nur Kirchengeschichte für ökonomische Theoriegeschichte fruchtbar gemacht werden kann. Es gilt ebenso der Umkehrschluss: Roschers pietistische Haltung liefert zumindest ein Indiz dafür, dass sein Lehrer Petri in den 1830er Jahren einem deutlich pietistischeren Einfluss ausgesetzt ist als bisher angenommen.

4. Auch in einer anderen bereits angedeuteten Diskussion können sich ökonomische Theoriegeschichte und Kirchengeschichte gegenseitig befruchten. In der Pietismusforschung der 1960er Jahre diskutiert man darüber, den Halleschen Pietismus wirtschaftstheoretisch einzuordnen. Carl Hinrichs grenzt den Pietismus strikt vom kapitalismusfördernden englischen Puritanismus ab. Er meint, anhand des nach pietistischem Vorbild vom Soldatenkönig errichteten Militärwaisenhauses einen Zusammenhang des „militärischen Sozialismus mit dem halleschen Pietismus“⁶⁰⁰ aufzeigen zu können. Der Marxist Bondi spottet wegen dieser These über den „Mangel an historischem Sinn eines in Westdeutschland renommierten Fachhistorikers“⁶⁰¹. Er glaubt vielmehr, dass Francke „für die kapitalistische Entwicklung Deutschlands einen nicht unwesentlichen Beitrag“⁶⁰² geleistet habe. Der sich zur Tradition des Halleschen Pietismus bekennende Wilhelm Roscher kann in dieser Frage einen Lösungsansatz anbieten. Er steht wirtschaftstheoretisch für einen eigenen Kurs. Roscher ist durchaus kein Sozialist. Er nimmt starke Anleihen bei der liberalen Klassik. Er mildert ihre Lehren jedoch historisierend und mit starken Elementen pietistischer Ethik ab. Das Beispiel Roscher mit seiner Ökonomik „sui generis“⁶⁰³ zeigt also, dass, wie auch schon Max Weber weiß⁶⁰⁴, Puritanismus und Pietismus ihren ökonomischen Wirkungen nicht gleichzusetzen sind.

⁶⁰⁰ Hinrichs, Carl, a.a.O., S. 312.

⁶⁰¹ Bondi, Gerhard, a.a.O., S. 46.

⁶⁰² Ebd., S. 48.

⁶⁰³ So über Roschers Wirtschaftstheorie in allerdings abschätzigen Zusammenhang: Eisermann, Gottfried: Die Grundlagen des deutschen Historismus in der Nationalökonomie, a.a.O., u.a. S. 136; ders. Die Grundlagen von Wilhelm Roschers wissenschaftlichen Werk, a.a.O., S. 76.

⁶⁰⁴ Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, a.a.O., S. 121-132. Er begründet das mit lutherischen und mystischen Einflüssen. Hierzu kritisch: Gawthrop, Richard: Lutheran Pietism and the Weber Thesis, in: German Studies Review, 12. Jhg. (1989), S. 237-247.

III. Walter Eucken und die Dialektische Theologie⁶⁰⁵

A. Einführung

„Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als dieser Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge keine Bedeutung haben.“⁶⁰⁶

Mit diesen eindringlichen Worten gegen den Historismus beginnt Karl Barth (1886-1968), ursprünglich ein akademischer Schüler des bis dato herrschenden historistischen Kulturprotestantismus, sein Buch „Der Römerbrief“. Die Schrift – sie „wirkt wie eine große Explosion“⁶⁰⁷ – steht exemplarisch für die „dramatischen Vorgänge innerhalb der Theologie“⁶⁰⁸ des deutschen Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg. Mit den Richtungen der Dialektischen Theologie, der Lutherrenaissance und des Religiösen Sozialismus etablieren sich in den 1920er Jahren theologische Strömungen, die bis in die Gegenwart hinein die akademische Theologie prägen.⁶⁰⁹ Die wohl wirkungsmächtigste Gruppe bildet die Dialektische Theologie um Karl Barth. Der christliche Publizist Heinz Zahrnt (1915-2003) kann daher behaupten: „Mit Karl Barth hat die Theologie des 20. Jahrhunderts begonnen.“⁶¹⁰ Barth und andere Vertreter der Dialektischen Theologie - darunter zeitweise die in der theologischen Wissenschaft ebenfalls renommierten Namen Emil Brunner (1889-1966), Friedrich Gogarten (1887-1967) und Rudolf Bultmann (1884-1976) - werfen dem liberal-historistischen Lager vor, Theologie auf Anthropologie zu reduzieren.⁶¹¹ Sie fordern, sich auf Gott als das eigentliche Thema der Theologie zu besinnen. „Das bedeutete eine theologische Wende um 180 Grad.“⁶¹² Barth verkündet einen Neuanfang. Auf Basis der von ihm postulierten Paradoxie, dass ein Theologe von Gott reden müsse, aber es faktisch nicht könne, entwickelt er seine dialektische Methode der

⁶⁰⁵ Ohne Hilfe von Dr. Uwe Dathe (Jena) bestünde der zentrale Abschnitt D des Kapitels nicht.

⁶⁰⁶ Barth, Karl: Der Römerbrief, a.a.O., S. V.

⁶⁰⁷ Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 3. Auflage der Taschenbuchausgabe München 1978, S. 23.

⁶⁰⁸ Fischer, Hermann: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002, S. 12.

⁶⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 15-56.

⁶¹⁰ Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, a.a.O., S. 13.

⁶¹¹ Vgl. Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O., S. 205.

⁶¹² Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, a.a.O., S. 17.

Theologie. Damit grenzt er sich von den bisherigen, von ihm als orthodox und kritisch bezeichneten Methoden ab.⁶¹³

Ebenso wie der Theologe Barth verabschiedet sich der Ökonom Walter Eucken vom Historismus. Bereits in den 1920er Jahren zählt er zu den „Ricardianern“. Diese sind eine Gruppe theoretisch orientierter Ökonomen, die die Vorherrschaft der Historisten insbesondere im Verein für Socialpolitik aufbrechen wollen.⁶¹⁴ In dem 1932 erscheinenden Aufsatz „Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus“ führt er die erstarrten Wirtschaftsstrukturen seiner Zeit auf die interventionistische Wirtschaftspolitik der Kaiserzeit zurück.⁶¹⁵ Während der nationalsozialistischen Diktatur greift er die historistische Ökonomie in zwei Aufsätzen explizit an. Er kritisiert den Relativismus, den Fortschrittsglauben und den theorieleeren Empirismus.⁶¹⁶ Auf Basis dieser methodologischen Auseinandersetzungen entwirft er ein eigenes Programm, welches den Dualismus von historischer und theoretischer Ökonomie ad acta legen soll. In Anschluss an die Philosophie des Freiburgers Edmund Husserl will er auf den Kern der Wirtschaftstheorie zurückkommen. Er entwickelt daher eine Morphologie der Wirtschaftsordnungen. Er glaubt, dass damit die „Überwindung der großen Antinomie gelingen kann“⁶¹⁷. Aus diesem Ordnungsdenkern heraus fordert er politisch die Wettbewerbsordnung.⁶¹⁸ Der Volkswirt wird damit zu einem Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft.

Es lässt sich also eine große Analogie im methodischen Denken der beiden Historismuskritiker Barth und Eucken festmachen. Beide setzten damit in gewisser Weise den gemeinsamen Weg fort, den protestantische Theologie und Ökonomie seit dem beginnenden 19. Jahrhundert gehen.⁶¹⁹ Er beginnt in der aufklärungskritischen Romantik. Er hat seinen Höhepunkt im Historismus des späten 19. Jahrhunderts, wie ihn der Ökonom Gustav (von) Schmoller und der Theologe Adolf (von) Harnack⁶²⁰ exemplarisch repräsentieren. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigt sich die Analogie noch einmal ganz deutlich bei den

⁶¹³ Vgl. Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O., S. 208-213.

⁶¹⁴ Vgl. Janssen, Hauke, a.a.O., S. 31-50.

⁶¹⁵ Vgl. Eucken, Walter: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, a.a.O.

⁶¹⁶ Vgl. Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, a.a.O.; ders.: Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O.

⁶¹⁷ Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O., S. 177/178.

⁶¹⁸ Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 246.

⁶¹⁹ Diese Parallelentwicklung unter Einschluss weiterer Disziplinen hat bereits untersucht: Wittkau, Anette: Historismus: zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen 1992.

⁶²⁰ Zur Analogie der Biographie beider: Anhang Nr. 2.

beiden Begründern der modernen Religionssoziologie und engen Heidelberger Freunden, dem Ökonomen Max Weber und dem Theologen Ernst Troeltsch. Steht damit die Historismuskritik in Theologie und Ökonomie in einer Kontinuität der Parallelentwicklung der beiden Disziplinen, so markiert sie auch zugleich das Ende. Barth und Eucken ähneln sich in ihren Angriffen auf die Vorgängergeneration einerseits. Andererseits löst sich bei ihnen aber die enge Verknüpfung von Wirtschaftstheorie und Theologie auf. Sind die Ökonomen und Theologen zuvor oft Weggefährten ihrer Kollegen aus den anderen Disziplinen gewesen, so sind die beiden Protagonisten dieses Kapitels auf theologischem und ökonomischem Gebiet weit voneinander entfernt. Walter Eucken ist als gelehriger Schüler der mehr oder minder kulturprotestantischen Religionsphilosophie seines Vaters Rudolf Eucken ein strikter Gegner der Theologie Karl Barths. Sie attackiert er im Rahmen eines Aufsatzes in der Zeitschrift „Tatwelt“⁶²¹. In der Zeit des Nationalsozialismus ist der Freiburger Ökonom als dezidierter Exponent des radikalen Flügels der Bekennenden Kirche ein Unterstützer der Position Barths im Kirchenkampf. Die Annäherung bleibt allerdings rein kirchenpolitischer Natur. Das wird deutlich in den „Grundsätzen der Wirtschaftspolitik“. Hier kritisiert er, wenn auch nicht namentlich, Barth erneut.⁶²² Der Theologe seinerseits hat wirtschaftspolitisch mit dem ökonomischen Liberalismus Euckenscher Prägung wenig zu tun. Im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Sozialen Frage stützt er seine sozialistischen Thesen auf Heinrich Herkner (1863-1932) und Werner Sombart (1863-1941), also auf zwei Ökonomen des von ihm theologisch gering geschätzten Historismus.⁶²³

Entsprechend den hier skizzierten Linien will dieses Kapitel zunächst auf den Historismus zurückblicken und die Protagonisten Eucken und Barth vorstellen. Im nächsten Abschnitt geht es um den Vergleich Kritik am Historismus, die beide üben. Das Hauptaugenmerk liegt im darauf folgenden Abschnitt auf der recht intensiven Barth-Rezeption Euckens und seines Umfeldes. Dabei möchte ich zusätzlich in einem Ausblick auf die Frage eingehen, ob auch Barth Kenntnis von Eucken hat.

⁶²¹ Vgl. Eucken, Walter: Religion – Wirtschaft – Staat, a.a.O., S. 88/89.

⁶²² Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 348.

⁶²³ Vgl. Barth, Karl: Die Arbeiterfrage (1913/14), in: ders.: Gesamtausgabe 21, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914, Zürich 1993, S. 573-682. Barth bleibt seiner wirtschaftstheoretisch sozialistischen Linie treu. So in: Kirchliche Dogmatik, Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Vierter Teil, 2. Auflage Zollikon-Zürich 1957, S. 610.

B. Historisch-biographische Ausgangsposition

1. Der Historismus in Ökonomie und Theologie

Die „restlose Historisierung des modernen Denkens“⁶²⁴ am Ende des 19. Jahrhunderts zeigt sich in Deutschland auch auf den Fachgebieten von protestantischer Theologie und Nationalökonomie. Der Historismus in beiden Disziplinen weist in seiner Entstehung und seinen Charakteristika sehr starke Parallelen auf.⁶²⁵

Die Ursprünge historistischer Theologie und Ökonomik liegen in der Romantik des frühen 19. Jahrhunderts. Auf dem Feld der Wirtschaft formuliert Adam Müller (1779-1829) ein konservatives Gegenprogramm zu dem individualistischen Liberalismus der Klassiker, indem er die Rückkehr zu einer korporativ gegliederten Wirtschaft fordert.⁶²⁶ Die prägende Gestalt der Romantik in der protestantischen Theologie ist Schleiermacher. Mit seinem Begriff von Religion als „Anschauung und Gefühl des Universums“⁶²⁷ versucht er die Theologie von rationalistischer Metaphysik und Ethik zu emanzipieren.

In der Nationalökonomie bilden die wirtschaftspolitischen Ideen von Friedrich List (1789-1846), der den Schutzzoll für bestimmte Wirtschaftsstufen als sinnvoll erachtet, den Übergang von einer dem Mittelalter verhafteter Romantik zu einem teleologisch orientierten Historismus.⁶²⁸ Eine erste Generation historistischer Ökonomen ist die „Ältere Historische Schule“ unter Führung von Wilhelm Roscher. Die „Jüngere Historische Schule“ löst sie ab. Deren unumstrittener Kopf ist Gustav (ab 1908: von) Schmoller. In Reichsdeutschland führt er seine Richtung zu einer sehr großen Vormachtsstellung, die mehr oder minder bis zum Ende Kaiserreiches andauern sollte.

Die Rezeption der romantischen Theologie Schleiermachers und der zeitgenössischen Theologie führt zu zwei diametral entgegengesetzten Entwicklungen. An konservative Elemente der Theologie Schleiermachers schließt auf der einen Seite eine biblizistische orientierte Richtung an. In Anknüpfung an die idealistische Philosophie gibt es auf der anderen Seite eine historisch-

⁶²⁴ Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, a.a.O., S. 241.

⁶²⁵ Vgl. zur Übersicht Anhang Abbildung 1.

⁶²⁶ Vgl. Harada, Tetsushi: Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre, Marburg 2004, S. 38-40.

⁶²⁷ Schleiermacher, Friedrich, a.a.O., S. 48.

⁶²⁸ Vgl. Winkel, Harald, a.a.O., S. 71.

kritische Richtung, die bisherige Glaubenswahrheiten in Frage stellt. Zwischen diesen beiden Richtungen bildet sich eine Vermittlungstheologie. Zentraler Kopf dieser Vermittlungstheologie wird Albrecht Ritschl (1822-1889). In seiner Theologie, die als Verkörperung des Kulturprotestantismus gilt, spielt die Geschichte eine zentrale Rolle. Hierin folgt ihm Adolf (ab 1914: von) Harnack an.⁶²⁹ Ihn wird man rückblickend als den „Theologe[n] des Zweiten Reiches“⁶³⁰ bezeichnen. Die sich um Schmoller und Harnack herauskristallisierenden historistischen Lehren in Wirtschaftswissenschaft und Theologie lassen sich mit folgenden Begriffen charakterisieren:

1. *Historisierung der Theorie*

In seiner Historismuskritik hat Walter Eucken Relativismus, Entwicklungsdenken und Empirismus als zentrale Merkmale der historischen Schule ausgemacht.⁶³¹ Auch neuere Autoren vertreten davon unabhängig eine ähnliche Definition des Historismus.⁶³² Diese zentralen Merkmale zeigen sich in den beiden Disziplinen auf folgende Weise:

a) Relativismus

Nach historistischer Auffassung ist alle wissenschaftliche Erkenntnis von dem „vorwissenschaftlichen Konstitutionenzusammenhang der Fachdisziplinen“⁶³³ abhängig und hat somit keinen Anspruch auf zeitlose Gültigkeit. Bereits in seiner Dissertation vertritt Schmoller die Ansicht, dass sich Wirtschaftstheorie „von den Bedingungen des Raums, der Zeit und der Nationalität nicht trennen“⁶³⁴ lasse. Für die Theologie kommt Adolf Harnack zu einem ähnlichen Ergebnis. In seiner damals sehr umstrittenen Dogmengeschichte stellt er das Dogma als historisch bedingt dar. Die frühchristlichen Apologeten hätten unter Einfluss des griechischen Geistes den Versuch gemacht, „die christliche Religion als Philosophie vorzustellen“⁶³⁵, und so den Glauben vereinseitigt.

⁶²⁹ Vgl. zu diesem Absatz: Wallmann, Johannes: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 5. Auflage Tübingen 2000, S. 199-228.

⁶³⁰ Sasse, Hermann: Der Theologe des Zweiten Reiches, Gedanken über die Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks (1936), in: ders.: In statu confessionis 2, Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse, Band II, Berlin und Schleswig-Holsten 1976, S. 194-200.

⁶³¹ Vgl. zu Relativismus: Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, a.a.O., S. 199-205, zur Fortschrittsidee und Empirismus: ders.: Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O., S. 474-501.

⁶³² Vgl. Rösen, Jörn: Konfigurationen des Historismus, Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt am Main 1993, S. 20.

⁶³³ Ebd., S. 25.

⁶³⁴ Schmoller, Gustav: Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Band 16 (1860), S. 461-716, hier: S. 463.

⁶³⁵ Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte, a.a.O., S. 372.

b) Fortschrittsgedanke

Der Relativismus geht Arm in Arm mit der Hypothese eines linearen Fortschritts. Schmoller erblickt in der „Anerkennung des Entwicklungsgedankens als der beherrschenden wissenschaftlichen Idee unseres Zeitalters“⁶³⁶ eine wichtige Erkenntnis der ökonomischen Theorie. Er geht daher von einer fortschreitenden Entwicklung von „Haus-, oder (...) Stammes- und Dorfwirtschaft“, über „Stadtwirtschaft“ und „Volkswirtschaft“ bis zur „Weltwirtschaft“⁶³⁷ aus. Rudolf Bultmann, in den 1920er Jahren ein Gegner der liberalen Theologie, umschreibt deren Fortschrittsidee mit dem Begriff des „Geschichtspantheismus“⁶³⁸. Demnach werde die Geschichte als ein Prozess begriffen, in dem sich „die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur“⁶³⁹ emporarbeite.

c) Empirismus

Die empirische Detailforschung spielt in der Wissenschaftskonzeption Schmol- lers eine zentrale Rolle. Er fordert die „Spezialuntersuchung der einzelnen Epo- chen, Völker und Wirtschaftszustände“⁶⁴⁰. Dieser starke Fokus auf die an en- gen Raum und Zeit gebundene historische Einzeluntersuchung lässt die reichs- deutsche Wirtschaftswissenschaft verarmen. So lauten die Titel der Dissertatio- nen dreier prominenter Liberaler wie folgt: „Die Entwicklung des Berliner Fla- schenbiergeschäfts“ (Gustav Stresemann 1900), „Weinbau und Weingärtner- stand in Heilbronn“ (Theodor Heuß 1906) und „Entstehung und Bewirtschaftung eines ostdeutschen Großbetriebes: Die Friedrichsteiner Güter von der Ordens- zeit bis zur Bauernbefreiung“ (Marion Gräfin Dönhoff 1935). Wie die Ökonomie so ergeht sich ebenfalls die Theologie des 19. Jahrhunderts in historischen De- tailstudien. Sie steht im Zeichen der historisch-kritischen Methode. Diese

„wendet die für alle Geschichtswissenschaft geltenden Grundsätze kritischer Quellenauslegung und Tatsachenermittlung rückhaltlos auf den gesamten Bestand der biblischen Geschichte, auch auf die Geschichte Jesu und des Urchristentums an“⁶⁴¹.

Sie gelangt „in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahezu unbestritten in der Theologie zur Herrschaft“⁶⁴². Auch Adolf von Harnack als einer der Haupt-

⁶³⁶ Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, a.a.O., S. 122.

⁶³⁷ Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, a.a.O., S. 4/5.

⁶³⁸ Bultmann, Rudolf, a.a.O., S. 5.

⁶³⁹ Ebd., S. 7.

⁶⁴⁰ Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, a.a.O., S. 118.

⁶⁴¹ Hirsch, Emmanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den all- gemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Fünfter Band, Gütersloh 1954, S. 492.

⁶⁴² Ebeling, Gerhard: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 47. Jhg. (1950), S. 1-46, hier: S. 2.

vertreter des theologischen Historismus forscht nach dieser Methode. Er kommt daher zu dem Ergebnis, dass das Johannes-Evangelium „als eine geschichtliche Quelle im gemeinen Sinne des Wortes nicht benutzt werden“⁶⁴³ dürfe.

2. Ganzheitliche Wissenschaftsvorstellung

Für Schmoller ist die reale Wirtschaft lediglich „ein Teilinhalt des gesellschaftlichen Lebens“⁶⁴⁴, die „nur im Zusammenhang mit den übrigen gesellschaftlichen Erscheinungen zu verstehen“⁶⁴⁵ sei. Dementsprechend tritt er auf der Wissenschaftsebene eine interdisziplinäre VWL ein. Der Ökonom müsse den „Überblick über weite Wissensgebiete, hauptsächlich über wissenschaftliche Nachbargebiete“⁶⁴⁶ besitzen. Analog fordert Harnack für die akademische Theologie, dass diese „mit anderen Wissensgebieten namentlich philosophischen, historischen, philologischen Fächern eng verknüpft“⁶⁴⁷ sein müsse. In Praxi suchen daher beide Forscher den Schulterschluss mit den führenden Wissenschaftlern anderer Fächer. In Berlin bilden sie u.a. mit dem Ministerialrat Friedrich Althoff (1839-1908) und den Historikern Hans Delbrück (1848-1929) und Theodor Mommsen (1817-1903) einen interdisziplinären Kreis, der die universitäre Landschaft des deutschen Kaiserreiches bestimmt.⁶⁴⁸

3. Betonung der Ethik

Im Rahmen dieser ganzheitlichen Wissenschaftsvorstellung kommt der Ethik ein besonderer Rang zu. Schmoller sieht die sittlichen Kräfte als den Antriebsmotor volkswirtschaftlicher Entwicklung.⁶⁴⁹ Deshalb seien Sitte und Moral als Forschungsobjekt der VWL anzusehen. In diesem Sinne rühmt er als Verdienst seiner eigenen Lehrmeinung: „[...] das wirtschaftliche Leben wird so wieder in Zusammenhang mit Staat, Religion und Moral untersucht; aus der Geschäftsnationalökonomie ist wieder eine moral-politische Wissenschaft geworden.“⁶⁵⁰ Ei-

⁶⁴³ Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums, Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 gehalten, 5. Auflage Leipzig 1901, S. 13.

⁶⁴⁴ Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, a.a.O., S. 5.

⁶⁴⁵ Ebd. S. 6.

⁶⁴⁶ Ebd., S. 110/111.

⁶⁴⁷ Harnack, Adolf von: Die Bedeutung der theologischen Fakultäten (1919), in: Nowak, Kurt (Hrsg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, Teil 1: Der Theologe und Historiker, Berlin / New York 1996, S. 856-874, hier: S. 863.

⁶⁴⁸ Vgl. u.a.: Nottmeier, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik, 1890-1930, Tübingen 2004, S. 139-189, 233-285.

⁶⁴⁹ Vgl. Schmoller, Gustav: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, a.a.O., S. 60/61.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 122.

ne ähnliche Rolle kommt der Ethik im Denken Adolf von Harnacks zu, wenn er im Hinblick auf die Verbindung von Liebe und Demut in der Verkündigung Jesu behauptet: „(...) in diesem Sinne kann man die Religion die Seele der Moral und die Moral den Körper der Religion nennen.“⁶⁵¹

4. Sozialreformerisches Engagement

Ein nicht unerheblicher Teil der „Jüngeren Historischen Schule“ beschäftigt sich mit der Sozialen Frage. Auf institutioneller Ebene wird dies deutlich, als sich am 06. und 07.10.1872 in Eisenach der „Verein für Socialpolitik“ konstituiert.⁶⁵² Unter der Führung Schmollers versteht man sich als sozialreformerisches Gegengewicht zu dem 1857 ins Leben gerufenen wirtschaftsliberalen „Kongreß deutscher Volkswirte“ um John Price-Smith (1809-1874). Zugleich grenzt man sich jedoch zugleich von sozialrevolutionären Tendenzen ab. Die Mitglieder des Vereins, der zunächst keine reine Vereinigung von Wissenschaftlern ist, werden daher für diesen Mittelweg als „Kathedersozialisten“ gescholten. Auch evangelische Theologen betätigen sich in diesem Sinne. Im Zuge der zunächst sozialreformerischen Politik des neuen Kaisers Wilhelm II. (1859-1941) konstituiert sich 1890 der „Evangelisch-soziale Kongreß“.⁶⁵³ Der ab 1902 von Adolf Harnack geleitete Verein will das Evangelium für die Analyse und Lösung der Sozialen Frage fruchtbar machen. Auf Grundlage von Vorträgen verabschiedet er Resolutionen. Referenten sind dabei häufig Volkswirte.⁶⁵⁴ Ein sehr wichtiger Kooperationspartner ist dabei Schmollers „Verein für Socialpolitik“.⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Harnack, Adolf: Das Wesen des Christentums, a.a.O., S. 47.

⁶⁵² Zu dessen Gründungsgeschichte: Brentano, Lujó: Zum Jubiläum des Vereins für Socialpolitik, in: Boese, Franz (Hrsg.): Der Verein für Socialpolitik 1872-1922, München und Leipzig 1922, S. 1-22 (Original in: Frankfurter Zeitung vom 9. Juli 1897.); Schmoller, Gustav: Eröffnungsrede zur Gründung des Vereins für Socialpolitik am 8. Oktober 1872 in Eisenach, in: ders.: Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft, Ausgewählte methodologische Schriften, Marburg 1998, S. 67-74.

⁶⁵³ Zur Geschichte der Vereinigung und ihres Umfeldes u.a.: Schick, Manfred, a.a.O., S. 75-144; Kretschmar, Gottfried: Der Evangelisch-Soziale Kongreß, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972, S. 9-43.

⁶⁵⁴ Themen und Referenten aller Tagungen fasst tabellarisch zusammen: Kretschmar, Gottfried, a.a.O., S. 118-125.

⁶⁵⁵ Schmoller berichtet hiervon in einem amerikanischen Journal: Vgl. Schmoller, Gustav: Vacation Courses in Berlin and Economics in Berlin, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, 6. Jhg. (1895), S. 85-87.

5. Nationales Denken

Die Historisten „sind staats- und kaisertreu“⁶⁵⁶. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges findet das fächerübergreifend in dem „Aufruf der 93 an die Kulturwelt“⁶⁵⁷ vom 04.10.1914 seinen Ausdruck, der Kaiser Wilhelm II. (1859-1941) „wegen seiner unerschütterlichen Friedensliebe“⁶⁵⁸ feiert. Aus dem Bereich der Ökonomie unterschreiben Lujo Brentano⁶⁵⁹, der Agrarökonom Johannes Conrad (1839-1915) aus Halle und Gustav von Schmoller den Text. Noch stärker ist die protestantische Theologie vertreten. Zu den Unterzeichnern aus diesem Bereich zählen die mehr oder minder dem theologischen Liberalismus zuzuordnenden Adolf von Harnack, Rudolf Eucken, Wilhelm Herrmann (1846-1922) und Friedrich Naumann (1860-1919), aber auch der konservative Reinhold Seeberg (1859-1935) und der fromme Adolf Schlatter (1852-1938).⁶⁶⁰

2. Der biographische Hintergrund

Im Folgenden sollen die Biographien der beiden Protagonisten vorgestellt werden.

a) Walter Eucken⁶⁶¹

Walter Eucken erblickt am 17.02.1891 in Jena das Licht der Welt. Sein Vater ist Rudolf Eucken, Begründer der Lebensphilosophie und Literaturnobelpreisträger des Jahres 1908. Nach dem Abitur studiert Walter Eucken in Kiel, Jena und Bonn Nationalökonomie, Geschichte und Staatswissenschaften. Mit dem typisch historistischen Thema „Die Verbandsbildung in der Seeschifffahrt“ wird er

⁶⁵⁶ Rieter, Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S.149.

⁶⁵⁷ Der Text findet sich in: Besier, Gerhard: Die protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg, Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984, S. 78-83.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 78.

⁶⁵⁹ Brentano (Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands, a.a.O., S. 392/393.) betont, dass er die Erklärung nicht im Wortlaut gekannt habe, er aber von Schmoller zur Unterschrift gedrängt worden sei. Im nachhinein habe er aber den Grundtenor gebilligt, wenn auch nicht jedes einzelne Detail.

⁶⁶⁰ Die Liste der Unterzeichner findet sich in: Besier, Gerhard: Die protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg, a.a.O., S. 82/83.

⁶⁶¹ Darstellung nach: Klinkowstroem, Wendula Gräfin von: Walter Eucken: Eine biographische Skizze, in: Gerken, Lüder (Hrsg.): Walter Eucken und sein Werk, Rückblick auf den Vordenker der sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 2000, S. 53-115; Lenel, Hans Otto: Walter Eucken (1891-1950), in: Starbatty, Joachim (Hrsg.): Klassiker des ökonomischen Denkens, Band 2, München 1989, S. 292-311, hier insbesondere: S. 292-294.

bei Hermann Schumacher (1868-1952) promoviert.⁶⁶² Neben dieser historistischen Komponente hat jedoch in dieser Zeit auch die abstrakte Theorie durch seinen zweiten Lehrer Heinrich Dietzel (1857-1935) Einfluss auf sein ökonomisches Denken. Nach dem Ersten Weltkrieg wird er mit dem Thema „Die Stickstoffversorgung in der Welt- eine volkswirtschaftliche Untersuchung“ 1921 habilitiert. Die in der Folgezeit erscheinenden Schriften „Kritische Betrachtungen zum Geldproblem“ (1923) und „Kapitaltheoretische Untersuchungen“ (1934), in deren Einleitung er bereits eine erste explizite Historismuskritik übt⁶⁶³, deuten darauf hin, dass er sich einem theoretischeren Ansatz zuwendet. Seine originäre ökonomische Ordnungstheorie entwickelt er in interdisziplinärer Zusammenarbeit in Freiburg, wo er seit 1927 Professor ist. Sein 1932 erscheinender Aufsatz „Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus“ gilt als die Geburtsstätte ordnungsökonomischen Denkens.⁶⁶⁴ Methodologisch führt er seine Ordnungsökonomie vor allen Dingen in „Nationalökonomie, wozu?“ und seinem Hauptwerk „Die Grundlagen der Nationalökonomie“ (1940) weiter aus. In diesem Lehrbuch versucht er die Antinomie von theoretischer und historistischer Ökonomie mit einer an der Philosophie Husserls orientierten Morphologie der Wirtschaftsordnungen zu überwinden. Den ökonomischen Historismus kritisiert er zudem in seinen Aufsätzen „Die Überwindung des Historismus“ (1938) und „Wissenschaft im Stile Schmollers“ (1940) harsch. Seine als Gegenposition entwickelte Ordnungsökonomie findet über das Gutachten „Politische Gemeinschaftsordnung“ Eingang in den antinationalsozialistischen Widerstand. Nach dem Zweiten Weltkrieg bemüht er sich, durch Gutachtertätigkeit seine Konzeption in die Praxis umzusetzen. Diese politischen Konsequenzen seiner Ordnungstheorie fasst er in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“ zusammen, welche 1952 von seiner Frau, Edith Eucken-Erdsiek (1896-1985) und seinem Schüler Karl Paul Hensel (1907-1975) nach seinem Tod in London am 20.04.1950 herausgebracht werden.

⁶⁶² Dass es sich bei der Dissertation Euckens um ein rein historistisches Werk gehandelt hat, relativiert: Grosseckler, Heinz: Walter Eucken, Münster 2003, S. 6.

⁶⁶³ Vgl. Eucken, Walter: Kapitaltheoretische Untersuchungen, Tübingen, Zürich 2. Auflage 1954, S. 46-51.

⁶⁶⁴ Vgl. Klinckowstroem, Wendula von, a.a.O., S. 76,

b) Karl Barth⁶⁶⁵

Karl Barth wird am 10.05.1886 in Basel geboren. Er ist der Sohn des Theologieprofessors Fritz Barth (1856-1912). Dieser hat als ein Vertreter der Positiven, also der im Vergleich zur liberalen Theologie konservativeren Richtung, den kirchenhistorischen Lehrstuhl in Basel inne. Hier beginnt Karl Barth 1904 auch sein Studium der Theologie, welches er u.a. bei den Historisten Adolf von Harnack in Berlin und Wilhelm Hermann in Marburg fortsetzt. Nach dem Vikariat 1908 und verschiedenen Zwischenstationen wird er Pfarrer in Industriedorf Safenwil. Das Leid der Arbeiter prägt dort seinen Zweifel an der zeitgenössischen Theologie und seine politisch sozialistische Ausrichtung. Diese Zweifel führen zu einer erneuten Auseinandersetzung mit dem Römerbrief des Paulus. Der daraus hervorgehende Kommentar erscheint erstmals 1919. 1922 kommt die noch pointiertere Zweitaufgabe heraus, die seinen endgültigen Bruch mit der liberalen Theologie darstellt. Er wird 1921 Honorarprofessor in Göttingen. 1925 folgt der Wechsel auf eine ordentliche Professur für systematische Theologie in Münster. Es erscheinen weitere Bibelkommentare, Vortragssammlungen und mit „Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik (1927)“ eine erste kurze Dogmatik. 1930 wechselt er nach Bonn. 1932 erscheint der erste Band seiner unvollendet gebliebenen „Kirchlichen Dogmatik“, die eine Modifikation seiner schroffen Ablehnung des Historismus darstellt. Während des Nationalsozialismus wird Barth ein wichtiger Exponent im Kirchenkampf. Er ist der Hauptverfasser des Barmener Bekenntnisses, des zentralen Dokuments der Bekennenden Kirche. 1934/5 erfolgt der Streit um die Ableistung des Eides auf Adolf Hitler (1889-1945), der mit seiner zwangsweisen Versetzung in den Ruhestand und dem Ruf nach Basel endet. Von hier aus fordert er auf Basis einer calvinistischen politischen Ethik, die er in dieser Zeit weiterentwickelt, den Widerstand der Staatengemeinschaft gegen den Nationalsozialismus. Nach dem Krieg publiziert er neben den weiteren Bänden seiner Dogmatik viel zu ethischen und theologiegeschichtlichen Fragen. Neben Gastprofessuren in

⁶⁶⁵ Biographische Darstellung nach: Artikel: Bautz, Friedrich-Wilhelm: Barth, Karl, in: Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Lexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1977, Sp. 384-396. Einen etwas umfangreicheren Überblick erhält man bei: Kupisch, Karl: Karl Barth in Selbstzeugnissen und Dokumenten, Reinbek bei Hamburg 1971. Eine größere Biographie liefert: Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf, Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.

Deutschland und Ungarn ist Barth hat er bis 1962 weiterhin den Lehrstuhl in Basel inne. Am 10.12.1968 - am Vatikanischen Konzil, zu dem er als Beobachter eingeladen war, konnte er aufgrund von Krankheit nicht teilnehmen - stirbt er in Basel.

C. Euckens und Barths Historismuskritik⁶⁶⁶

1. Historismuskritik als Kritik der Praxis

Eucken und Barth nehmen Anstoß an der Welt, der sie nach dem Ersten Weltkrieg begegnen. Beide kritisieren, dass sich ihre jeweiligen Fachdisziplinen mit anderen Wissensgebieten vermengen. Eucken greift die zunehmende Verflechtung von Staat und Wirtschaft an, Barth die unkritische Synthese von Christ und Welt.

a) Kritik an der Vermengung von Wirtschaft und Politik

Die zentrale Schrift, die Euckens Kritik an der bisherigen Wirtschaftspolitik und deren theoretischen Wurzeln verdeutlicht, ist der Aufsatz „Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus“. In diesem Text geht er, obwohl noch von einem durchaus historistischen Standpunkt kommend⁶⁶⁷, bereits auf seine später im Interdependenz- und Datenkranzgedanken mündende Kritik an der Verflechtung von Staat und Wirtschaft ein. Ausgangspunkt ist die auch von Schumpeter behandelte Frage, inwieweit der Kapitalismus zwangsweise an Dynamik verliere und in einem Sozialismus enden müsse.⁶⁶⁸ Eucken verneint die Frage und führt das Abebben wirtschaftlicher Dynamik auf die Genesis des „Wirtschaftsstaates“⁶⁶⁹ zurück. Staat und Wirtschaft vermengten sich durch staatliche Interventionsmaßnahmen einerseits und den Einfluss wirtschaftlicher Interessensverbände auf die Politik andererseits. Dieser Prozess sei in Deutsch-

⁶⁶⁶ Dieser Abschnitt ist tabellarisch zusammengefasst in Anhang Abbildung 3.

⁶⁶⁷ Das wird deutlich an Begriffen wie „dritte Epoche des Kapitalismus“ (vgl. Eucken, Walter: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus“, a.a.O., S. 314.).

⁶⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 297.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 302.

land zunächst mit der Bismarckschen Sozialpolitik und den damit verbundenen Staatseingriffen in die Wirtschaft ab dem Jahre 1880 entstanden. Erst die Unternehmer und später die Arbeitnehmer hätten ihn weiter verstärkt. Den Unternehmern gehe es um Wettbewerbsschutz, den Arbeitnehmern im Zuge der Demokratisierung um einen starken staatlichen Bündnispartner im Arbeitskampf.⁶⁷⁰

Dass sich Staat und Wirtschaften verflechten, führt nach Eucken nicht nur zu einem handlungsunfähigen Staat im Inneren⁶⁷¹, sondern auch zu Friktionen im Äußeren. Ökonomische Gesichtspunkte nähmen einen immer größeren Einfluss auf die zwischen staatlichen Beziehungen. Zudem bestimmten durch die Demokratisierung der einzelnen Völker immer mehr nationale Leidenschaften die Außenpolitik. Beide Punkte führten letztlich dazu, dass die internationale Ordnung zerrütte. Dies münde darin, dass die internationale Arbeitsteilung aufhöre und sich daher die nationalen Volkswirtschaften zurückentwickelten.⁶⁷²

Um diese Situation, die Eucken an anderer Stelle als praktisch-politische Folge des Historismus interpretiert⁶⁷³, zu überwinden, sei folgendes geboten: Wirtschaft und Staat seien zu entzerren, die Politik vom Einfluss der Massen freizumachen und das außenpolitische Friedenssystem neu aufzurichten.⁶⁷⁴

b) Kritik an der Vermengung von Christ und Welt

Karl Barth wird als Student gegen den Willen des konservativen Vaters in der Welt des liberalen Protestantismus groß. Er bewundert seine Lehrer Herrmann und Harnack und folgte ihren theologischen Lehren.⁶⁷⁵ Mit der Berufung in ein ländliches Pfarramt kommen ihm die ersten Zweifel an der Harmonie von Kirche und Welt:

„Unabhängig von diesen meinen Denkgewohnheiten bin ich dann durch allerlei Umstände auf das spezifische Pfarrproblem der Predigt gestoßen worden, suchte mich (...) zurecht zu finden zwischen der Problematik des Menschenlebens auf der einen und dem Inhalt der Bibel auf der anderen Seite. Zu den Menschen, in den unerhörten Widerspruch ihres Lebens hinein sollte ich ja als Pfarrer reden, aber reden von der nicht minder unerhörten Botschaft der Bibel, die diesem Widerspruch des Lebens als ein neues Rätsel gegenübersteht. Oft genug sind mir diese

⁶⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 304/305.

⁶⁷¹ Vgl. Ebd., S. 307.

⁶⁷² Vgl. Ebd., S. 311.

⁶⁷³ Vgl. Eucken, Walter: *Wissenschaft im Stile Schmollers*, a.a.O., S. 489.

⁶⁷⁴ Vgl. Eucken, Walter: *Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus*, a.a.O., S. 318.

⁶⁷⁵ Vgl. Willems, Bonifac: *Karl Barth, Eine Einführung in sein Denken*, Zürich 1964, S. 13-19.

beiden Größen, das Leben und die Bibel, vorgekommen (und kommen mir noch vor!) wie Skylla und Charybdis...⁶⁷⁶

Daneben beeindruckten ihn die großen sozialen Probleme in dem von ihm seelsorgerlich betreuten Arbeiterdorf Safenwil. Sie verändern nicht nur seine theologische Position, sondern führen dazu, dass er sich mit ökonomischen Fragen beschäftigt und auf politischer Ebene der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz anschließt.⁶⁷⁷ Sein endgültiger Bruch mit der liberalen Theologie tritt ein, als seine Lehrer Wilhelm Herrmann und Adolf von Harnack im Oktober 1914 einen den Krieg begrüßenden Aufruf verfassen:

„Mir persönlich hat sich dieser Tag am Anfang des Augusts [hier lag Barth mit der Datierung falsch] jenes Jahres als der dies atter eingepägt, an welchem 93 deutsche Intellektuelle mit einem Bekenntnis zur Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. und seinen Ratgeber an die Öffentlichkeit traten, unter denen ich zu meinem Entsetzen auch die Namen so ziemlich aller meiner bis dahin gläubig verehrten theologischen Lehrer wahrnehmen musste. Irre geworden an ihrem Ethos, bemerkte ich, dass ich auch ihrer Ethik und Dogmatik, ihrer Bibelauslegung und Geschichtsdarstellung nicht mehr werde folgen können, dass die Theologie des 19. Jahrhunderts jedenfalls für mich keine Zukunft mehr hatte.“⁶⁷⁸

Barth beginnt mit der Arbeit am Römerbrief und wird zu einem Kritiker einer optimistischen Vereinigung von Glaube und Welt.

„Wo hat denn die Gotteswelt offene Fenster gegen unser Gesellschaftsleben hin? Wie kommen wir dazu, zu tun, als ob sie es hätte? Ja, Christus, zum so und sovielmale zu säkularisieren, heute z.B. der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe, das möchte uns allenfalls gelingen.“⁶⁷⁹

Er fordert daher den Gang in die Opposition zur Gesellschaft. Dieser ist aber nicht als Appell zu verstehen, sich als Christ vom Diesseits abzuwenden.⁶⁸⁰ Der Christ könne weder das Leben unkritisch bejahen, noch nur bloß vereinen. Zwischen diese beiden Pole habe man zu leben und dürfe keinesfalls versuchen, „die Bewegung und Spannung zwischen diesen beiden Momenten irgendwie auszugleichen und zur Ruhe zu bringen“⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ Barth, Karl: Not und Verheissung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders.: Gesamtausgabe 19, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Zürich 1990, S. 65-97, hier: S. 71.

⁶⁷⁷ Vgl. Fischer, Hermann, a.a.O., S. 18.

⁶⁷⁸ Zitiert nach: Ebd., S. 19.

⁶⁷⁹ Barth, Karl: Der Christ in der Gesellschaft (1920), in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 1-37, hier: S. 6.

⁶⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 22.

⁶⁸¹ Ebd., S. 27.

2. Die geistesgeschichtliche Analyse

Als geistige Ursache für die negativ bewertete Lage in Wirtschaft bzw. Kirche machen Eucken und Barth den Historismus aus. Sie analysieren dessen ideengeschichtliche Wurzeln. Diese Analysen stelle ich im Folgenden vor.

a) Historismus als Folge des Wahrheitsverlusts

Eucken führt die geistesgeschichtliche Analyse des Historismus relativ differenziert durch. Dies zeigt sich bereits, wenn er Schmoller ideenhistorisch einordnet. Er sieht den Berliner Ökonomen nicht in der Kontinuität des Deutschen Idealismus. Dieser stehe eher vielmehr in der Tradition einer biologistischen Fortschrittsidee im Sinne von Charles Darwin (1809-1892) und Herbert Spencer (1820-1903), die ihrerseits allerdings von Hegel beeinflusst gewesen seien.⁶⁸² Eine ähnliche subtile Unterscheidung führt er ebenfalls in seinem Aufsatz „Die Überwindung des Historismus“ ein. Er stellt fest, dass sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts deutsche Wissenschaftlicher in einem positiven Sinne der Geschichte zuwenden. Als Repräsentanten dieser Richtung nennt er verschiedene prominente Namen u.a. den des Nestors preußischer Historiographie, Leopold von Ranke.⁶⁸³ Der eigentliche Historismus, den er von der erstgenannten Richtung unterscheidet, entstehe unter dem Einfluss Hegelscher Gedanken im Laufe des 19. Jahrhunderts. Hauptprotagonist dieses Historismus im engeren Sinne ist für ihn Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Als entscheidendes Abgrenzungskriterium verwendet er dabei die Existenz eines überzeitlichen Wahrheitsbegriffs. Diesen habe es in erster Gruppe gegeben, in zweiter Gruppe nicht mehr⁶⁸⁴. Der eigentliche Historismus sei dadurch gekennzeichnet, dass er alles relativiere, auch den Wahrheitsbegriff.⁶⁸⁵

Er fordert daher eine differenzierte Behandlung und verurteilt die gruppenübergreifende Bezeichnung „Historisten“, wenn er schreibt:

„Die Tatsache, dass der Übergang zum Historismus nicht in einem Sprung, sondern Schritt für Schritt stattfand, hat dazu verleitet, die tiefe Kluft, welche die Schöpfer der geschichtlichen

⁶⁸² Vgl. Eucken, Walter: Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O., S. 476.

⁶⁸³ Vgl. Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, a.a.O., S. 191/192.

⁶⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 192/193.

⁶⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 194/195.

Wahrheit von ihren Nachfolgern trennt zu übersehen und sogar beide mit dem gleichen Namen zu belegen.⁶⁸⁶

Dieses Zitat zeigt Stärke und Schwäche der Euckenschen Historismus-Analyse zugleich. Eucken hat ein klares Kriterium mit dem er den Historismus bekämpft, jedoch mangelt es ihm an einem zeitlich klar definierbaren Kontinuitätsbruch.

b) Schleiermacher als Ursprung des Historismus

Im Gegensatz zu Eucken geht Barth in seiner Analyse der geistesgeschichtlichen Quellen des Historismus weiter zurück. In seinen Augen ist Schleiermacher der Urgrund all dessen, was er an der zeitgenössischen Theologie kritisiert. Er will daher einen Angriff gegen Schleiermacher fahren, den er mit einer Vorlesung zum Thema „Die Theologie Schleiermachers“ im Wintersemester 1923/24 an der Universität Göttingen verwirklicht.⁶⁸⁷

Aber auch in seiner „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“, obzwar sie keine Theologiegeschichte aus der Retrospektive heraus sein möchte⁶⁸⁸, vertritt er dieses Bild. Er erblickt in Schleiermacher die Personifizierung der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts:

„Aber es ist auf dem Felde der Theologie doch sein Jahrhundert gewesen. Es ist nach Beschreibung von allerlei großen und kleinen Kurven, doch immer wieder zu ihm zurückgekehrt. Sein Einfluß, sein Durchdringen seiner Gesichtspunkte, hat mit der historischen Entfernung nicht ab-, sondern zugenommen.“⁶⁸⁹

Einer auch diskutierten theologiegeschichtlichen Interpretation, die einen Kontinuitätsbruch zwischen Schleiermacher und Albrecht Ritschl ausmacht, erteilt Barth eine Absage: „Ritschl bedeutet eine Episode und nicht gerade eine Epoche in der Geschichte der neueren Theologie.“⁶⁹⁰ Diesem Verständnis entsprechend werden Schleiermacher all die Charakteristika zugeschrieben, die auch auf die liberale Theologie zutreffen. Barth sieht in Schleiermacher den Theologen, der das Christentum mit anderen Religionen in einen Vergleich gesetzt habe.⁶⁹¹ Schleiermacher sei ein Vertreter der Integration der Theologie in die

⁶⁸⁶ Ebd., S. 193.

⁶⁸⁷ Vgl. Ritschl, Dietrich: Vorwort, in: Barth, Karl: Gesamtausgabe 11, Abteilung II: Akademische Werke: Die Theologie Schleiermachers (1923/24), Zürich 1978, S. VII-XII, hier: S. VII.

⁶⁸⁸ Vgl. Barth, Karl: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, a.a.O., S. 8.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 379.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 598.

⁶⁹¹ Vgl. Ebd., S. 394.

anderen Wissenschaften.⁶⁹² Der Romantiker vertrete eine Theologie, in der die Ethik als Praxis Priorität vor der Dogmatik als christliche Lehre hat.⁶⁹³ Schließlich erblickt er in Schleiermacher den Vertreter eines positiven Staatsbegriffes⁶⁹⁴ und Verfechter von Sozialreformen.⁶⁹⁵ Diese Interpretation der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts als Geschichte einer kontinuierlichen Entwicklung ist ein Schlüssel dafür, dass Barths Bruch mit dem Historismus noch deutlicher akzentuiert ist als der Euckens.

3. Historismuskritik als Relativismuskritik

Ein wichtiges Kennzeichen des Historismus ist die Relativierung. Eucken und Barth kritisieren beide diese relativistische Darstellung, was im Folgenden gezeigt werden soll.

a) Walter Eucken

Wie zu sehen war, ist für Eucken der Relativismus das konstitutive Element des Historismus. Von daher hat die Relativismuskritik in der Historismuskritik Euckens eine zentrale Stellung.

Sie umfasst insgesamt vier Punkte:

1. *Die Paradoxie des Relativismus*

Der Relativismus der Historisten ist aus Euckens Sicht paradox. Eucken formuliert den Widerspruch so:

„Er [der Historismus] leugnet zwar alle verbindlichen und dauernden Wahrheiten, - er glaubt aber zugleich, seine relativistische Grundthese als verbindliche und dauernde Wahrheiten aussprechen zu dürfen. Hiermit widerspricht er sich selbst.“⁶⁹⁶

2. *Unabhängigkeit von Wahrheit und Daseinsbedingungen*

Eucken gesteht den Historisten zu, dass Theorie immer in Abhängigkeit von äußeren Umständen entsteht. Allerdings ergebe sich dadurch noch keine Aussage über den Wahrheitsanspruch einer Theorie.

⁶⁹² Vgl. Ebd., S. 386.

⁶⁹³ Vgl. Ebd., S. 389.

⁶⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 391.

⁶⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 392.

⁶⁹⁶ Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, a.a.O., S. 199.

„Feinste geschichtliche Untersuchungen über die Umwelt, die geistige Gestalt und die Herkunft jedes Einzelnen erlauben keinen Schluß auf den Wahrheitsgehalt seiner Erkenntnisse.“⁶⁹⁷

3. *Keine Untersuchung von ewigen Wahrheiten*

Eucken macht dem Historismus zum Vorwurf, dass er a priori von der Relativität aller Dingen ausgegangen sei und keinerlei Versuche unternommen habe, nach dem Ewigen zu suchen.⁶⁹⁸

4. *Bestätigung wahrer Erkenntnisse in der Wirklichkeit*

Eucken schreibt:

„Der Gang des Weltablaufs bestätigt wahre Erkenntnisse. Gerade dadurch, wenn auch nicht allein dadurch – weisen sie sich als wahr aus und zeigen sich unabhängig von der Daseinsbedingtheit ihrer Entstehung.“⁶⁹⁹

Hier weicht Eucken von Barth ab, da dieser die Möglichkeit eines Erkennen Gottes in der Welt völlig ausschließt.

b) Karl Barth

Gleich zu Beginn des Römerbriefes wendet sich Barth gegen eine reine historische Darstellung. Er schreibt:

„Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, dass er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, dass diese Unterschiede im Wesen der Dinge keine Bedeutung haben.“⁷⁰⁰

Es wird damit deutlich, dass für Barth die Bibel Quelle zeit-raum-übergreifender Wahrheit ist. Das ist Grundaxiom seiner Auffassung von Theologie. Die Theologie, die in seinen Augen immer nur „ein Notzeichen“⁷⁰¹ sein kann, hat als notwendige Voraussetzung die Wahrheit des Wort Gottes. Hieran hat sie alles kirchliche Handeln zu messen.⁷⁰² Einer anderen Art von Lehre, die diese Prämisse nicht teilt, erkennt er die Eigenschaft als Theologie ab.⁷⁰³ Eine derartige Lehre wäre dann Geschichtswissenschaft o.ä. und mangels originären Erkennt-

⁶⁹⁷ Ebd., S. 200/201.

⁶⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 202.

⁶⁹⁹ Ebd.

⁷⁰⁰ Barth, Karl: Der Römerbrief, a.a.O., S. IV.

⁷⁰¹ Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O., S. 203.

⁷⁰² Vgl. Barth, Karl: Die Theologie und der moderne Mensch (1927), in: ders.: Gesamtausgabe 24, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, Zürich 1984, S. 160-182, hier: S. 166.

⁷⁰³ Vgl. Ebd., S. 167.

niswertes somit überflüssig.⁷⁰⁴ Eine solche Wissenschaft gehe implizit von anderen Voraussetzungen aus. Von daher sieht er es als sein gutes Recht gegenüber den Relativisten an, dieses Axiom zu setzen.⁷⁰⁵

Auch wenn wir es mit einer theologisch geprägten Ablehnung des Historismus zu tun haben, so lässt sich doch eine Parallele zum Denken Euckens bilden. Ebenso wie Eucken beschuldigt Barth den Historismus damit nicht nur einer gewissen Naivität hinsichtlich der Vorstellung einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern auch der Paradoxie, da ja dieser Anspruch dem Relativismus des Historismus widerspricht.

4. Fortschrittskritik

Dem Historismus war der Glaube an einen permanenten Fortschritt zu Eigen. Mit dem Ersten Weltkrieg wird dieser Fortschrittsglaube in Frage gestellt. Dies ist auch bei Barth und Eucken der Fall, was im Folgenden darzustellen ist.

a) Walter Eucken

Eucken ist der Ansicht, dass der Fortschrittsbegriff für die historistische Lehre notwendig und konstitutiv sei. Ohne Fortschrittsbegriff seien die Historisten nicht in der Lage, die historischen Fakten zu ordnen.⁷⁰⁶ Von seiner nicht-historistischen Perspektive aus sei aber diese Idee zu kritisieren. Eucken macht es an drei Punkten fest:

1. Keine richtige Wiedergabe der Wirklichkeit

Eucken lehnt den historistischen Fortschrittsgedanken als nicht realitätsadäquat ab. Er sei eine „Vertuschung der Dissonanzen geschichtlichen Lebens, eine unerträgliche Verharmlosung der Gegensätze, die faktisch früher vorhanden waren und sind.“ Der Mensch - hier beruft sich Eucken auf Luther - sei eben kein so positives Wesen, als den ihn der Historismus darstellt. So sei die Geschichte nicht eine lineare Aufwärtsbewegung, sondern ein Wech-

⁷⁰⁴ Vgl. Barth, Karl: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, a.a.O., S. 204.

⁷⁰⁵ Vgl. Barth, Karl: Der Römerbrief, a.a.O., S. XIV.

⁷⁰⁶ Vgl. Eucken, Walter: Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O., S. 474.

selbad der Gefühle. Sie „zeugt von beidem: Angst, Hybris, Dummheit und zugleich von echter menschlicher Größe.“⁷⁰⁷ Dementsprechend bestreitet er, dass die in den Stufentheorien angenommene Entwicklung Realität ist. Sie habe einen viel zu großen Zeitraum im Auge, und selbst innerhalb dieser Periode sei die Realität anders als die Stufentheoretiker wie z.B. Karl Bücher behaupten⁷⁰⁸. Als Beispiele dafür, dass ökonomisch auch ein Rückschritt möglich sei, benennt er die ökonomische Desintegration beim Niedergang des römischen Reiches und bei der Entstehung der neuzeitlichen Staaten.⁷⁰⁹

2. *Retrospektive Anschauung*

Eucken ist der Auffassung, dass der Historismus vergangene Dinge nicht aus sich selbst heraus, sondern aus der Rückschau deute. „Der einzelne Tatbestand der Vergangenheit wird also als Vorläufer der besseren Gegenwart angesehen.“⁷¹⁰ Dies verzerre die Geschichte.

3. *Determinismus*

Er wirft der Fortschrittsidee und ihrem pessimistischen Gegenteil einen Determinismus vor. Die Zukunft sei offen. Ob ein vergangenes Ereignis einen Fortschritt oder einen Rückschritt darstelle, könne man nur im Einzelfall beurteilen.⁷¹¹

b) Karl Barth

Die Frage nach der Fortschrittskritik bei Karl Barth hängt eng mit der Frage nach der Rolle Gottes in der Geschichte zusammen. Wie bereits beschrieben, glaubt die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts, dass sich Gott in der Geschichte in einem Prozess linearen Fortschritts entfalte („Geschichtspantheismus“). Am stärksten vertritt Richard Rothe (1799-1867) diese Anschauung. Er ist der Ansicht, dass die Identität von Staat und Kirche den Endpunkt dieses

⁷⁰⁷ Ebd., S. 476.

⁷⁰⁸ Vgl. Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O., S. 42/43.

⁷⁰⁹ Ebd., S. 43/44.

⁷¹⁰ Eucken, Walter: Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O., S. 481.

⁷¹¹ Vgl. Ebd., S. 482.

Prozesses markiert.⁷¹² Barth hält diese Sichtweise für grundsätzlich falsch. Die Behauptung, dass „der Mensch zu der Wahrheit Gottes in der Geschichte Zugang“⁷¹³ habe, sei Ausfluss einer Haltung, die das Gegenüber von Gott und Mensch nicht beachte.⁷¹⁴ Sich gegen diese Position zu wenden, ist das fundamentale Anliegen Barthanischer Theologie. Da der Mensch als Sünder Gott immer gegenüber stehe, könne Fortschritt immer nur sehr relativ sein. Barths Geschichtsbild ist daher pessimistisch. „Im Gegensatz zu dem verschwommenen idealistischen Geschichtspantheismus des 19. Jahrhunderts zeichnet Barth ein Bild von der Geschichte, das fast naturalistisch, ja materialistisch anmutet (...)“⁷¹⁵ Er wendet dieses Bild auch auf die Wissenschaft an. Sie sei von Machtinteressen und Kämpfen geprägt, was auch für Theologie und Philosophie gelte:

„Und wenn wir etwa die Neigung haben sollten, die Philosophie oder unsere Theologie als in dieser Hinsicht harmlose Wissenschaft zu preisen, so braucht man bloß den Kampf der Richtungen gerade auf diesen Gebieten vorurteilsfrei zu betrachten, um sich auch bei diesem, sei es denn rein geistigen, Schauspiel des Kommens und Gehens der verschiedenen Schulen und Richtungen, ihrer Art sich geltend zu machen und durchzusetzen, des Auftretens und Wiederabtretens der verschiedenen großen Männer, um sich auch da unheimlich doch wieder an die Vorgänge des Urwalds erinnert zu fühlen und sich als Philosoph oder Theologe jedenfalls um seiner Reinheit in dieser Hinsicht gewiß nicht mehr seligzupreisen.“⁷¹⁶

Bei Eucken und Barth geht somit die Fortschrittskritik mit einer skeptischen Anthropologie einher.

5. Empirismuskritik

Der Ökonom und der Theologe nehmen Anstoß an den empiristischen Untersuchungsmethoden der Historisten. Beides soll im Folgenden betrachtet werden.

a) Kritik an ökonomischer Detailforschung

Eucken ist der Ansicht, dass der Historismus der Gefahr erlegen sei, „dass die Geschichte wie ein Trümmerhaufen erscheint und dass die Stoffmassen nicht

⁷¹² Vgl. Barth, Karl: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (1927), in: ders.: Gesamtausgabe 24, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, Zürich 1984, S. 183-214, hier: S. 199.

⁷¹³ Ebd. S. 187.

⁷¹⁴ Vgl. Ebd., S. 188.

⁷¹⁵ Zahrt, Heinz: Die Sache mit Gott, a.a.O., S. 26.

⁷¹⁶ Barth, Karl: Ethik I (1928), Gesamtausgabe 2, Abteilung II: Akademische Werke, Zürich 1973, S. 291.

geordnet und gedanklich durchdrungen werden.“⁷¹⁷ Den zentralen Grund hierfür sieht er darin, dass der Historismus glaubte, durch bloße Sammlung von Detailuntersuchungen zu kommen. Diese Methode hat seiner Meinung nach drei Fehler:

1. *Wirklichkeit nur durch Fragen erkennbar*

Nach Eucken muss am Anfang aller Wissenschaft eine Frage stehen. Diese Fragen stelle der Historismus nicht.⁷¹⁸

2. *Zusammenhänge nur durch Theorie erkennbar*

Der Freiburger Volkswirt hält jede Wirtschaftswissenschaft für theoriebedürftig. Die Beschreibung von bloßen Tatsachen stelle noch keinen Zusammenhang her. Es bedarf vielmehr der Theorie, um beispielsweise Inflationsphänomene erklären zu können. Dieses habe der Historismus vernachlässigt, wodurch sich die schlechte Krisenbewältigung in Deutschland und Amerika erkläre.⁷¹⁹

3. *Theorie immer abstrakt*

Für den Begründer der Wirtschaftsmorphologie ist die Vorstellung einer konkreten und zugleich allgemeinen Theorie „eine Fata Morgana.“⁷²⁰ Eine solche Theorie ist aus seiner Sicht eine contradiction in re. Eine derartige Konstruktion könne nicht gelingen, so dass er schließt:

„In Zeiten der empirischen Nationalökonomie musste - trotz aller freundlichen Worte über die Theorie – der Zweck echter Forschungen missverstanden werden und die Fähigkeit, theoretische Analysen durchzuführen, verfallen.“⁷²¹

b) Kritik an philologischer Exegese

Barth übt Kritik an den Glauben, dass eine bloße Textexegese nicht zu wissenschaftlichen Ergebnissen führe. Exakte, empirische Wissenschaft müsse sich auf „Entzifferung der Handschriften und auf die Aufstellung einer Konkordanz dazu beschränken“⁷²². Für jede weitere Interpretation seien bereits weitergehende Voraussetzungen notwendig. Für ein wirkliches Bibelverständnis bedürfe es nicht des bloßen Achtens auf die Einzelteile, sondern vielmehr eine systema-

⁷¹⁷ Eucken, Walter: *Wissenschaft im Stile Schmollers*, a.a.O., S. 474.

⁷¹⁸ Vgl. Eucken, Walter: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, a.a.O., S. 35.

⁷¹⁹ Vgl. Ebd., S. 36/37.

⁷²⁰ Ebd., S. 37.

⁷²¹ Ebd., S. 37.

⁷²² Barth, Karl: *Römerbrief*, a.a.O., S. X.

tischen, geistigen Auseinandersetzung. Als Vorbild hierfür nennt er Calvin. Über ihn schreibt er:

„Wie energisch geht der Letztere zu Werk, seinen Text, nachdem auch er gewissenhaft festgestellt, ‚was da steht‘, nach zu denken, d.h. solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert transparent wird, bis Paulus redet und der Mensch des 16. Jahrhundert hier hört, bis das Gespräch auf die Sache (die hier und heute keine verschiedene sein kann!) konzentriert ist.“⁷²³

Somit üben Barth und Eucken dieselbe Kritik an den zeitgenössischen Erkenntnismethoden ihrer Wissenschaft. Sie sprechen ihr jeweils die Fähigkeit zur Erkenntnis ab.

D. Walter Euckens Barth-Rezeption

Die Analogie in den methodologischen Ausgangspunkten lässt fragen, ob es geistige und vielleicht sogar persönliche Berührungspunkte zwischen Walter Eucken und Karl Barth gibt. Der Frage will dieser Abschnitt nachgehen. Dabei zeigt sich, dass die Beziehung vor allen Dingen in einer intensiven Barth-Rezeption Euckens besteht. Diese Rezeption ist nicht positiv, wie die methodologische Nähe auf den ersten Blick vermuten lässt. Vor dem Hintergrund der väterlichen Religionsphilosophie ist Walter Eucken ein dezidierter Gegner der Dialektischen Theologie. Das von der Familie Eucken im Geiste der Philosophie Rudolf Euckens redigierte Blatt „Die Tatwelt“ beschäftigt sich Anfang der 1930er Jahre sehr kritisch mit der Theologie Barths. Walter Euckens Frau, Edith Eucken-Erdsiek (1896-1985), und der Ökonom selbst tragen mit Artikeln zu dieser Kritik bei. Mit Hereinbrechen des „Dritten Reiches“ ebbt diese Kritik anscheinend ab. Walter Eucken teilt Karl Barths Fundamentalopposition zur nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Der Ökonom und der Theologe engagieren sich in der Bekennenden Kirche und gehören ihrem radikalen Flügel an. Bei allen Gemeinsamkeiten in der Kirchenpolitik bleibt jedoch Eucken dem theologischen Ansatz Barths gegenüber skeptisch. Das verdeutlicht noch einmal eine kurze Passage in den „Grundsätzen der Wirtschaftspolitik“. Auf die Frage, ob möglicherweise auch Barth Walter Eucken kennt, möchte ich letzten Teil des Abschnitts eingehen.

⁷²³ Ebd., S. XI.

1. Die Dialektische Theologie in der Tatwelt

Der erste Berührungspunkt Euckens zu Barth besteht in der harschen Kritik der Zeitschrift „Tatwelt“ an der Dialektischen Theologie. Zu der Kritikerschar zählen Edith Eucken-Erdsiek und Walter Eucken. Ihre Beiträge seien hier vorgestellt. Die Grundlage für ihre Angriffe auf Barth bildet dabei die Religionsphilosophie Rudolf Euckens. Ihr ist daher der erste Unterabschnitt gewidmet.

a) Rudolf Euckens Religionsphilosophie

Walter Euckens Vater ist Rudolf Eucken, Philosoph und Literaturnobelpreisträger des Jahres 1908. In seinem Werk widmet er sich intensiv der Zeitanalyse. Er klagt darüber, dass seine Gegenwart von Dichotomien geprägt sei. Dem materiellen Aufstieg des kaiserlichen Deutschlands stehe ein geistiger Niedergang entgegen. Der menschliche Alltag und die intellektuelle Diskussion entfernten sich immer weiter. In der wissenschaftlichen Philosophie stünden auf dem Felde der Ontologie Materialismus und Idealismus in der Erkenntnistheorie Rationalismus und Empirismus diametral gegenüber. Er glaubt, mit seinem Konzept der Lebensphilosophie all diese Gegensätze überwinden zu können. Die von ihm propagierte „Tatwelt“ soll die bis dato getrennten Sphären von Alltagsleben und Kultur vereinen.⁷²⁴ Der niedere Mensch existiere in einer bloßen Alltagswelt, in der er unreflektiert dahinglebe. Diese Stufe des menschlichen Lebens werde durch das Denken überwunden. Es entstehe gegenüber der „Arbeitskultur“ eine „Inhaltskultur“⁷²⁵.

In seinem Spätwerk verbindet Eucken diesen Vereinigungsgedanken mit der Religionsphilosophie. Die Religion dient ihm als Integrationsinstrument. So ist es z.B. in Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion“ nachzulesen.⁷²⁶ Dieses Buch weiß sein Sohn Walter sehr zu schätzen. Wie noch zu zeigen sein wird, knüpft er bei seiner Zeitanalyse sehr stark an die väterliche Religionsphilosophie an. Von daher ist es sicher nicht nur pure Höflichkeit gegenüber der Mutter, wenn er ihr am 23.03.1934 schreibt: „Für mich ist der ‚Wahrheitsgehalt‘ das

⁷²⁴ Vgl. u.a.: Eucken, Rudolf: Einführung in die Hauptfragen der Philosophie, in: ders.: Philosophische Schriften, Zürich 1967, S. 47-225, hier: S. 57-58.

⁷²⁵ Ebd., S. 57.

⁷²⁶ In seiner Schrift „Können wir noch Christen sein?“ (Leipzig 1911) fasst Rudolf Eucken die wesentlichen Gedanken vom „Wahrheitsgehalt“ in verkürzter Form zusammen.

eindrucksvollste Werk von Vater.⁷²⁷ Diese sehr pointierte Aussage Walter Euckens ist Grund genug, hier auf den Inhalt des genannten väterlichen Buches einzugehen.

Im „Wahrheitsgehalt der Religion“ erweist sich Rudolf Eucken wiederum als Zeitanalytiker. Er macht für den religiösen Bereich folgenden Prozess aus: Die klassische Religiosität von Antike und Mittelalter sieht er durch den wissenschaftlichen Geist der Neuzeit als überwunden an. Hieraus könnte man schließen, dass Eucken wie manch zeitgenössischer Entwicklungsdenker den historisch notwendigen Verfall der Religion postuliere. Prominentestes Beispiel für diese Denkrichtung ist Euckens Jenaer Kollege aus der Zoologie, Ernst Haeckel (1834-1919). Er sieht in seiner monistischen Philosophie die Welt allein durch Atome bestimmt und verwirft deswegen die christliche Religiosität.⁷²⁸ Eucken schließt sich jedoch gerade nicht Haeckels Auffassung an.⁷²⁹ Er glaubt vielmehr, dass die an die Stelle der Religion getretenen Mächte die ihnen zugewachsene Funktion nicht ausfüllen können. Analog zu seiner Position, dass die Theorie ohne Ergänzung durch die Lebenspraxis unvollständig sei, glaubt er, dass die reine moderne Wissenschaft die Religion nicht ersetzen könne. Von daher stünde die Frage nach der Religion in der Gegenwart wieder an der Tagesordnung.⁷³⁰

Euckens Begriff von Religion lässt sich nur vor dem Hintergrund seiner generellen Zeitanalyse verstehen. Der Religion kommt durch ihre Gottesidee die Funktion zu, die disparaten Bereiche des praktischen und des geistigen Lebens zu integrieren.⁷³¹ In einem letzten Schritt versucht Eucken diese abstrakte Religionsidee auf die konkrete Situation des Christentums anzuwenden. Seine Haltung ist dabei ambivalent. Wie die Vertreter der zeitgenössischen religionsgeschichtlichen Schule reiht er das Christentum in eine Reihe mit anderen religiösen Richtungen ein – ein für die damalige Zeit sehr liberaler Schritt. Ebenso

⁷²⁷ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 18, Brief von Walter an Irene Eucken (Datum nicht ganz leserlich, vermutlich 23.03.1934).

⁷²⁸ Vgl. zur Philosophie Haeckels aus einer katholisch-thomistischen Sicht: Hirschberger, Johannes, a.a.O., S. 489-492. Die Frage nach einer etwaigen Verbindung Haeckel-Eucken verdanke ich Prof. Manfred Holler (ehem. Hamburg).

⁷²⁹ Hierzu Wilhelm Quenzer (Leben und Werk von Rudolf Eucken, in: Eucken, Rudolf: Philosophische Schriften, Zürich 1967, S. 31-43, hier: S. 36.): „An der Universität aber, an der einst Fichte, Schelling und Hegel gelehrt hatten, wurde das jahrelange Nebeneinander von Rudolf Eucken und Ernst Haeckel und seiner den Darwinismus popularisierenden Naturphilosophie zu einem charakteristischen Symptom jener Jahre eines verworrenen Überganges.“

⁷³⁰ Vgl. Eucken, Rudolf: Der Wahrheitsgehalt der Religion, a.a.O., S. 33-42.

⁷³¹ Vgl. Ebd., S. 49-196.

wie bei den Theologen der genannten Richtung führt das jedoch nicht dazu, dass Christentum mit anderen Religionen synkretistisch zu vermengen. Eucken ist vielmehr der Ansicht, dass „das Christentum seiner Substanz nach als die am meisten entsprechende Verkörperung der absoluten Religion zu gelten hat“⁷³². Damit bejaht er jedoch nicht das Christentum in seiner real existenten Form. Hier glaubt er statt dessen, dass „eine gründliche Umwandlung seiner überkommenen Existenzform notwendig“⁷³³ sei. Nur so könne es seiner Funktion nachkommen. Diese benennt er – und er umschreibt damit zugleich sein gesamtes religionsphilosophisches Programm – zusammenfassend und abschließend so: Allein die Religion sei angesichts der herrschenden Dichotomien im Stande, „einen dem unmittelbaren Dasein überlegenen Standort zu gewinnen, den Menschen größeren Zusammenhängen einzufügen und ursprüngliche Kräfte umwälzender Art in ihm zu beleben.“⁷³⁴

Hinsichtlich einer theologiegeschichtlichen Einordnung des religionsphilosophischen Werkes Rudolf Euckens schreibt der Theologe Wilhelm Quenzer (geb. 1922) m.E. zu recht:

„Es könnte also nahe liegen, Eucken kurzerhand unter den Stichwörtern ‚Kulturprotestantismus‘ oder ‚Kulturliberalismus‘ einzuordnen. In Wirklichkeit aber kann er uns Zeuge sein, wie früh schon in der Selbstdeutung der Kulturwelt vor dem Ersten Weltkrieg eine gewisse Ernüchterung einsetzte.“⁷³⁵

Dies erklärt vielleicht auch, warum Eucken nicht nur auf liberale, sondern auch auf konservative Theologen wirkt.⁷³⁶ Dass Rudolf Eucken nicht ohne weiteres dem zeitgenössischen philosophischen Mainstream zu zurechnen ist, sondern ein Vertreter „jener Jahre eines verworrenen Überganges“⁷³⁷, zeigt seine u.a. im religionsphilosophischen Kontext geäußerte Kritik am historistischen Weltbild. Seine Devise lautet:

„Höchste Achtung vor der Geschichte an ihrem Platz, aber entschiedener Widerstand gegen einen ermattenden Historismus! Mit solcher Ablehnung des Historismus und solcher Verweisung der Geschichte an den zweiten Platz wissen wir uns zu vollem Einklang mit dem Geist des Christentums.“⁷³⁸

Angesichts dieser Äußerungen verwundert es wenig, wenn Walter Eucken neben Edmund Husserl seinen Vater zu jenen „wenigen sehr gewichtigen Aus-

⁷³² Ebd., S. 388.

⁷³³ Ebd.

⁷³⁴ Ebd., S. 442.

⁷³⁵ Quenzer, Wilhelm, a.a.O., S. 36.

⁷³⁶ Vgl. Dathe, Uwe: Der Nachlaß Rudolf Euckens. Eine Bestandsübersicht, in: *Journal for the History of Modern Theology*, 9. Jhg. (2002), S. 268-301, hier S. 274.

⁷³⁷ Quenzer, Wilhelm, a.a.O., S. 36.

⁷³⁸ Vgl. Eucken, Rudolf: Der Wahrheitsgehalt der Religion, a.a.O., S. 418/419.

nahmen“ unter den zeitgenössischen Denkern zählt, die nicht „ganz im Banne des Historismus“⁷³⁹ stünden.

Trotz dieser sehr dezidierten Historismuskritik ist es dennoch nicht ganz falsch von einem „Kulturprotestantismus Euckenscher Prägung“⁷⁴⁰ zu sprechen. So stimmt Rudolf Eucken mit der zeitgenössischen Theologie in der Skepsis gegenüber den alt-kirchlichen Konzilien überein.⁷⁴¹ Damit steht er natürlich wie der gesamte Kulturbegriff im Gegensatz zu Barth. Das gilt noch mehr für den Religionsbegriff Rudolf Euckens. Begreift Barth das Christentum als eine Anti-Religion, so sieht Eucken sie als beste Form aller historischen Religion. Will Barth mit seinem dichotomischen Denken das Christentum von fremden Einflüssen frei halten, so begreift Eucken Religion instrumentell als Integratorin der verschiedenen Lebenssphären. Aus Basis dieser gegensätzlichen Religionsbegriffe lassen sich die nun dargestellten Angriffe von Edith und Walter Eucken und weiteren Autoren der Tatwelt auf die Dialektische Theologie erklären.

b) Edith Eucken-Erdsieks „Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung“

Im Herbst des Jahres 1919 gründen die Anhänger von Rudolf Eucken den „Euckenbund“. Die Vereinigung hat eine politisch konservative Grundorientierung, steht also der neu gegründeten Republik skeptisch gegenüber. Ihr geht es allerdings weniger um tagespolitische als um grundsätzlich geistig-politische Fragen. Die Anhänger des Euckensbundes glauben, mit Hilfe der Ideen ihres Spiritus Rectors die deutsche Bildungsbürgerlichkeit als Produkt des deutschen Idealismus in der wirren Nachkriegszeit bewahren zu können.⁷⁴² Zu den Aktivitäten des Euckenbundes zählt eine gleichnamige Zeitschrift. Auf sie nehmen Walter Eucken und seine Ehefrau, die Philosophin Edith Erdsiek, zunehmend Einfluss. Die jungen Eheleute Eucken entscheiden ab 1925 über die Beiträge des nun in „Die Tatwelt“ umbenannten Blattes. Sie sorgen dafür, dass die Zeitschrift nicht

⁷³⁹ Eucken, Walter: Die Überwindung des Historismus, a.a.O., S. 199.

⁷⁴⁰ Dathe, Uwe: „Er ist wirklich ein geistiger Führer von Gottes Gnaden“. Dokumente zum weltanschaulich-politischen Wirken von Viktor Glondys in der Weimarer Republik, in: Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde, 24. Jhg. (2001), S. 23-49, hier: S. 35.

⁷⁴¹ Eucken, Rudolf: Der Wahrheitsgehalt der Religion, a.a.O., S. 418/419.

⁷⁴² Vgl. Dathe, Uwe: „Er ist wirklich ein geistiger Führer von Gottes Gnaden“, a.a.O., S. 28.

in Hagiographie für den 1926 verstorbenen Philosophen verfällt.⁷⁴³ Wie bereits der der Euckenschen Philosophie entlehnte Titel andeutet, bleibt dabei jedoch die intellektuelle Kontinuität des seit 1928 auch offiziell von Edith Erdsiek redigierten Heftes durchaus bestehen. Dies verdeutlicht die insbesondere im Jahre 1932 in der „Tatwelt“ betriebene intensive Auseinandersetzung mit den theologischen Positionen Karl Barths und seines Umkreises. Zu den Barth-Kritikern in der Tatwelt zählt der Hamburger Theologe Kurt Leese (1887-1965)⁷⁴⁴. Die Werbung des Juncker und Dünnhaupt Verlages für dessen Buch „Die Krisis und Wende des christlichen Geistes“ als „ein Markstein in der Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚Dialektischen Theologie‘“ findet sich zudem häufig in der Zeitschrift. Der Jenaer Philosoph Hans Leisegang (1890-1951)⁷⁴⁵ rezensiert die Ethik des damaligen Barth-Parteigängers Gogarten kritisch⁷⁴⁶. Die pensionierte Deutschlehrerin Helene Gräfin von Wartensleben geißelt Barths Distanz zum Idealismus von Friedrich Schiller (1759-1805) und Goethe, den sie in Kontinuität zum Christentum sieht.⁷⁴⁷

In der im Mai erscheinenden ersten Ausgabe des Jahres 1932 greift die Chefredakteurin in Sachen Barthscher Theologie selbst zur Feder. Unter dem Titel „Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung“ kritisiert sie die neue dominierende theologische Richtung im deutschen Protestantismus. Ihr Artikel ist dabei aber keine reine Polemik gegen Barth. Sie zeigt vielmehr Verständnis für dessen Kritik an dem zuvor die Szene beherrschenden Kulturprotestantismus. Das verdeutlicht, dass es zu einfach ist, die Familie Eucken uneingeschränkt der theologisch liberalen Tradition zuzurechnen. Edith Erdsiek kritisiert den Kulturprotestantismus harsch. Sie sieht ihn an „einer verschwommenen ‚Erlebnis‘-Religiösität“ leiden,

⁷⁴³ Dathe, Uwe / Goldschmidt, Nils: Wie der Vater, so der Sohn? Neuere Erkenntnisse zu Walter Euckens Leben und Werk anhand des Nachlasses von Rudolf Eucken in Jena, in: Ordo, Jahrbuch die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 54. Band (2003), S. 49-74, hier: S. 59.

⁷⁴⁴ Vgl. Leese, Kurt: Von Sinn und Möglichkeit einer „katholischen“ und „protestantischen“ Weltanschauung, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 57-68, hier: S. 63-66. Zur interessanten Persönlichkeit Leeses: Hering, Rainer: Leese, Kurt Rudolf Herman Anton, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, XVII. Band: Ergänzungen IV, Herzberg 2000, Sp. 826-848.

⁷⁴⁵ Vgl. zur Person: Holz, Friedbert: Leisegang, Hans, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Neue Deutsche Biographie, Vierzehnter Band: Laverenz – Locher-Freuler, Berlin 1985, S. 155/156.

⁷⁴⁶ Vgl. Leisegang, Hans: Zu Gogartens politischer Ethik, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 194-206.

⁷⁴⁷ Vgl. Wartensleben, Helene Gräfin von: Ein Wort zum Thema: Christentum und Idealismus, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jahrgang (1932), S. 159-164.

„die schließlich auf einen bloßen Psychologismus hinausläuft, und angesichts einer Selbstverherrlichung des Menschlichen, die Gott ganz in dem eigenen Bereich ziehen will und damit notwendig im Götzendienst des Anthropologismus endigt.“

Von daher begrüßt sie es, wenn Barth die „Sphäre historisch-relativistischen Betrachtung“ verlasse und somit einen „Durchbruch nach dem Absoluten“⁷⁴⁸ anbahne. Sie fragt allerdings, ob „die dialektische Theologie in einer Zeit, der die Fähigkeit zur Sinngewandtheit verloren gegangen ist, wieder zur wahren Sinngebung“⁷⁴⁹ zurückfinde. Im Anschluss an diese Frage stellt sie die Grundlinien Dialektischer Theologie dar. Hierfür greift sie auf die Primärliteratur und dabei vor allen Dingen auf Barths „Römerbrief“ zurück. Den Schwerpunkt der Dialektischen Theologie sieht sie in den Dichotomien „Gott vs. Mensch“ und „Christentum vs. Religion“.⁷⁵⁰ Dieses dichotomische Denken bildet für sie den Ansatzpunkt ihrer Kritik an Barth. Sie schreibt: „Es möchte manchem scheinen, daß das Entscheidende irgendwie draußen geblieben ist.“⁷⁵¹ Den Grund für diese Auffassung, die sie offenkundig teilt, erblickt sie in einem Hang der Dialektischen Theologie zur Negation. Sie sei eine „Theologie der Negativität“, die den notwendigen „unbedingten Willen zur Positivität“⁷⁵² vermissen lasse. Ganz im Sinne ihres Schwiegervaters soll also Religion hier der Lebensgestaltung oder, wie sie zuvor formuliert hat, der „Sinngewandtheit“ dienen. Diese Aufgabe sieht sie durch die Dialektische Theologie nicht erfüllt. Sie spricht gar von einer „Wertblindheit dieser Theologengruppe“⁷⁵³ und kommt angesichts der von ihr ausgemachten allgemeinen nihilistischen Grundtendenz zu dem Ergebnis: „Die dialektische Theologie nimmt insofern an der Krankheit der ganzen Zeit teil.“⁷⁵⁴ Mit dieser Analyse, dass die sich zeitlos gebende Dialektische Theologie doch eine recht zeitgebundene Erscheinung sei, nimmt Edith Eucken eine theologiegeschichtliche Diskussion vorweg. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sehen der Dialektischen Theologie skeptisch gegenüberstehende Historiker Barths Werk in einem Kontext mit dem heroischen Nihilismus von Oswald Spengler

⁷⁴⁸ Alle Zitate: Erdsiek, Edith: Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 1-14, hier: S. 2.

⁷⁴⁹ Ebd., S. 3.

⁷⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 3-6.

⁷⁵¹ Ebd., S. 7.

⁷⁵² Ebd., S. 10.

⁷⁵³ Ebd., S. 11.

⁷⁵⁴ Ebd., im Original breitgedruckt.

(1880-1936).⁷⁵⁵ In Edith Euckens Kritik der Dialektischen Theologie als destruktiv stimmt kurze Zeit darauf ihr Ehemann an gleicher Stelle ein.

c) Walter Euckens „Religion-Wirtschaft-Staat“

Dieser Artikel Walter Euckens ist wiederum Ausfluss seiner Tätigkeit für den Euckenbund. Walter Euckens Bruder, der Chemiker Arnold Eucken (1884-1950) und andere Intellektuelle rufen im Vorfeld der Tagung des Euckenbundes im Jahre 1931 „Zur Sammlung der Geister“⁷⁵⁶ auf. Sie erhoffen, dass eine religiöse Erneuerung Deutschlands helfen könne, die politischen und ökonomischen Probleme des Landes zu überwinden. Auf dieser dem Aufruf folgenden Tagung vom 31.10. und 01.11.1931 zählt Walter Eucken mit seinem Referat „Religion - Wirtschaft – Staat. Zur Problematik des Gegenwartsmenschen“ zu einem der drei Hauptredner der Tagung. Die Tatwelt druckt 1932 Walter Euckens Ansprache ab.⁷⁵⁷

In seiner Rede analysiert Eucken die religiöse und soziale Entwicklung der Zeit ab dem 18. Jahrhundert. Diese Analyse mündet in einer Kritik der zeitgenössischen Theologie. Eucken glaubt, dass sich „die soziale und politische Unruhe, die seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts die Staaten und die Gesellschaft Europas immer wieder zur Erschütterung bringt“⁷⁵⁸, letztlich auf Veränderungen der allgemeinen Frömmigkeit zurückführen lässt. Den zeitlichen Ursprung erblickt er im 18. Jahrhundert. Der christliche Glaube habe bis dahin alle Lebensbereiche der einfachen Leute in ganz eindeutiger Weise geprägt. Ein in den oberen Schichten der Gesellschaft beginnender und nach unten verlaufender Prozess der Säkularisierung habe diese Situation verändert. Man kann Walter Eucken nicht als reinen kulturpessimistischen Verfallstheoretiker charakterisieren. Er konzidiert durchaus, dass es auch in der Gegenwart fromme Menschen gebe. Im Leben aller Menschen sei jedoch eine Änderung eingetreten. Die Stellung der Religion habe sich dahingehend verändert, dass sie

⁷⁵⁵ Vgl. zu dieser Diskussion: Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, a.a.O., S. 25/26.

⁷⁵⁶ Der Aufruf findet sich abgedruckt bei: Dathe, Uwe: „Er ist wirklich ein geistiger Führer von Gottes Gnaden“, a.a.O., S. 48/49.

⁷⁵⁷ Vgl. Dathe, Uwe / Goldschmidt, Nils, a.a.O., S. 62.

⁷⁵⁸ Eucken, Walter: Religion-Wirtschaft-Staat, a.a.O., S. 82.

„nicht mehr dem Ganzen des Lebens als Fundament dient wie früher, daß sie zu einem Gebiet neben anderen geworden ist, daß die übrigen Lebenssphären sich verselbständigen und ihren eigenen, der Religion gegenüber abgesonderten Wert erhalten.“⁷⁵⁹

Der christliche Glaube hat also die Fähigkeit verloren, das Leben in seiner Gesamtheit zu prägen. Es gelte daher: „... der frühere Gesamtzusammenhang des Lebens ist zerstört.“⁷⁶⁰ Deshalb seien die zeitgenössischen Probleme noch wesentlich mehr religiöser denn ökonomischer Natur. In diesem Sinne zitiert er folgenden Satz seines Vaters zustimmend: „Nicht die Not, die Leere ist unser schlimmster Feind“⁷⁶¹.

In das von Walter Eucken skizzierte Vakuum träten nun andere Mächte ein. Bislang der Religion untergeordnete Lebensgebiete wie „Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft und Staat“⁷⁶² versuchten die bisherige Position der Religion einzunehmen und nunmehr von ihrer verabsolutierten Position aus, einen neuen Lebens- und Sinnzusammenhang zu stiften. Eucken geht auf zwei dieser Ersatzreligionen ein. Er spricht dabei zunächst vom Marxismus. Dieser glaube, das Leben durch eine Revolution der wirtschaftlichen Verhältnisse grundlegend verändern zu können. In diesem Sinne gebraucht Eucken den Begriff des „Ökonomismus“⁷⁶³, der zwar modifiziert, aber nicht völlig anders auch bei seinem liberalen Weggefährten Wilhelm Röpke⁷⁶⁴ und in der gegenwärtigen Diskussion⁷⁶⁵ auftaucht. Daneben geht Eucken noch auf eine weitere Ersatzreligion ein. Er kritisiert den „Politismus“⁷⁶⁶, der den Staat verabsolutieren will. Er lehnt die Idee des „totalen Staates“⁷⁶⁷ ab, da er befürchtet, dass dieser überall tätige Staat „in die wirtschaftlichen und sozialen Kämpfe hineingezogen und so leicht zu einem Werkzeug der Interessenten“⁷⁶⁸ werde. Eucken ist weiterhin der Meinung, dass die Idee, Wirtschaft bzw. Staat zu verabsolutieren, letztlich zum Scheitern verurteilt sei. Eine solche Ideologie sei nicht in der Lage, bis in das Innerste der Individuen zu gelangen. Er sieht daher nur einen Ausweg. Dieser

⁷⁵⁹ Ebd., S. 83.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 84.

⁷⁶¹ Ebd.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Ebd. S. 85.

⁷⁶⁴ Wilhelm Röpke bezieht freilich den Ökonomismus nicht nur auf den Marxismus. Er (Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 149.) definiert Ökonomismus als „eine unverbesserliche Sucht, das Mittel zum Zweck zu machen und nur an das Brot zu denken, nicht aber an das andere, wovon das Wort des Evangeliums spricht.“

⁷⁶⁵ Vgl. Heinze, Rolf: Rückkehr des Staates? Politische Handlungsmöglichkeiten in unsicheren Zeiten, Wiesbaden 2009, S. 13.

⁷⁶⁶ Eucken, Walter: Religion-Wirtschaft-Staat, a.a.O., S. 85.

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ Ebd.

bestehe darin, „daß der umfassende Sinnzusammenhang den Tätigkeiten des einzelnen Menschen nur von der Religion, vom Glauben an Gott wieder verliehen werden kann.“⁷⁶⁹

Da also Eucken der Religion eine ganz zentrale Rolle für die Lösung der gesellschaftlichen Probleme zuschreibt, ist es nur folgerichtig, dass er sich mit der zeitgenössischen Theologie beschäftigt. Diese sieht er in der Dialektischen Theologie repräsentiert. Wie bereits sein stark funktional orientierter Religionsbegriff vermuten lässt, schließt sich Walter Eucken der in der Tatwelt gängigen Kritik an Barth an.⁷⁷⁰ Als Basis der Dialektischen Theologie macht er den „allerschärfste(n) Gegensatz zwischen Gott und Mensch“⁷⁷¹ aus. Diese Dichotomie führe dazu, dass der von Eucken beklagte Auseinanderfall der einzelnen Lebensbereiche nicht rückgängig gemacht, sondern verschärft werde. Eucken schließt daraus:

„Gerade das Problem also, das für den Gegenwartsmenschen von entscheidender Wichtigkeit ist, wird nicht gelöst, sondern im Gegenteil seine Lösung erschwert. Mit Notwendigkeit muss die dialektische Theologie – da sie vor dieser geschichtlich gegebenen Aufgabe versagt – scheitern.“⁷⁷²

Eucken endet damit, dass er, ohne dieses näher auszuführen, als Alternative zur Dialektischen Theologie eine Theologie fordert, die „eine Verbindung von Glauben und Leben vollzieht“. Nur so könne „die innere Unruhe des modernen Menschen, die sich so nachhaltig auf sozialem und politischem Gebiet auswirkt, überwunden werden.“⁷⁷³

Aus Walter Euckens Text „Religion-Wirtschaft-Staat“ lassen sich somit folgende Schlüsse ziehen:

1. Obwohl Eucken und Barth sich in Zeit- und Historismuskritik einig wissen, so ist doch Walter Eucken ganz und gar nicht ein theologischer Parteiläufer Karl Barths. Deutet Barth den Begriff des Religiösen als Gegensatz zum Christlichen, so ist für Walter Eucken, obwohl oder vielleicht gerade weil er Religion wie Barth als etwas instrumentell-funktionalistisches ansieht, Religion positiv konnotiert. Sie sei konstitutiv,

⁷⁶⁹ Ebd., S. 87.

⁷⁷⁰ Eucken (vgl. Ebd., S. 88.) verweist dabei explizit auf den Aufsatz seiner Ehefrau.

⁷⁷¹ Ebd., S. 88.

⁷⁷² Ebd., S. 89 (zum Teil breit gedruckt.).

⁷⁷³ Ebd.

um den individuellen, aber auch dem gesellschaftlichen Leben einen Sinn zu verleihen.

2. Die von Walter Eucken geübte Kritik an Karl Barth lässt sich nur vor dem Hintergrund der Religionsphilosophie seines Vaters verstehen. Ebenso wie Rudolf deutet Walter Eucken die Neuzeit als eine Periode des religiösen Zerfalls, der zu einer Krise der Menschheit geführt habe. Wenn auch beim Sohn die dialektische Dimension der väterlichen Religionsphilosophie fehlt, sind sie sich darin einig, wie die gesellschaftlichen Probleme zu lösen seien. Beide hoffen auf eine Renaissance des Religiösen in einer erneuerten Form. Welche Gestalt dieses erneuerte Christentum haben soll, bleibt hingegen diffus. Für den Theoriehistoriker lässt sich aber auf jeden Fall festhalten: Die These von Uwe Dathe (geb. 1962) und Nils Goldschmidt, dass „man Walter Eucken als Schüler Rudolf Euckens ansehen“⁷⁷⁴ könne, bestätigt sich auf der theologischen Ebene.
3. Der Hinweis auf Dathe und Goldschmidt führt zu einem weiteren Vertreter der Eucken-Forschung, Ingo Pies (geb. 1964). Er ist der Antagonist von Dathe und Goldschmidt. Er geht davon aus, dass Walter Eucken zwar Wurzeln in der Lebensphilosophie seines Vaters hat, aber sich dann davon verabschiedet. Er glaubt, dass „er [Walter Eucken] dessen [Rudolf Euckens] Perspektive gewissermaßen umdreht und die genau entgegengesetzte Blickrichtung einnimmt.“⁷⁷⁵ Es handle sich um einen Prozess, der „1932 in einen vollständigen Perspektivwechsel“⁷⁷⁶ einmünde. Die Quelle für seine These ist Euckens Aufsatz „Staatliche Strukturwandlungen und die Krise des Kapitalismus“. Eucken spezifiziere hier die Fragestellung. Im Gegensatz zu seinem Vater und den eignen Frühschriften sei nicht mehr Lebensordnung das Zentrum, sondern nur noch Wirtschaftsordnung.⁷⁷⁷ Die Lektüre von Euckens „Religion – Wirtschaft – Staat“ führt jedoch dazu, dass man Nils Goldschmidt recht geben muss, wenn er Pies wegen einer „selektive(n) und auf seine [Pies] Vorstellung-

⁷⁷⁴ Dathe, Uwe / Goldschmidt, Nils, a.a.O., S. 69.

⁷⁷⁵ Pies, Ingo: Eucken und Hayek im Vergleich: zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption, Tübingen 2001, S. 9.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 21.

gen ausgerichtete(n) Exegese⁷⁷⁸ scharf angreift. Gerade in den Krisen-
jahren 1931 und 1932 fordert Walter Eucken zu einer Rückkehr zur Reli-
gion auf. Auch ist es nicht so, dass in dieser Zeit kein Zusammenhang
zwischen Euckens ökonomischem und religionsphilosophischem Denken
besteht. „Religion – Wirtschaft – Staat“ und „Staatliche Strukturwand-
lungen“ sind vielmehr komplementäre, sich ergänzende Texte. Der Vortrag
vor dem Euckenbund bildet quasi die theologisch-philosophische Basis
für Euckens Kritik der Wirtschaftspolitik. Es gibt sogar textliche Über-
schneidungen. Ist Euckens zentrales Thema in „Staatliche Strukturwand-
lungen“ die durch „Heranwachsen des Wirtschaftsstaates“⁷⁷⁹ entstande-
ne Lähmung von Wirtschaft und Politik, so beklagt er in „Religion – Wirt-
schaft – Staat“ das „Ineinanderwachsen von Staat und Wirtschaft“⁷⁸⁰. Es
ist aber nicht nur so, dass sich die Wirtschaftstheorie Euckens in dem
laientheologischen Aufsatz wieder findet. Walter Euckens zentrale theo-
logische These vom Verfall der Religion als lebensordnende Größe
kommt auch in den „Staatlichen Strukturwandlungen“ vor. Die Ursachen
des hier von ihm gegeißelten „Glaube(ns) an den Staat, und zwar den to-
talen, alles beherrschenden Staat, der weitgehend zum Religionsersatz
geworden ist“, führt er auf „die Verdrängung der Religion aus dem Zen-
trum des Lebens“⁷⁸¹ zurück. Auch für Eucken gilt somit, dass Theologie
Wirtschaftstheorie beeinflusst.

2. Eucken, Barth und der Kirchenkampf

Bei aller methodologischen Analogie in ihren Disziplinen sind Karl Barth und
Walter Eucken zum Ende der Weimarer Republik eindeutige theologische Anti-
poden. Wenn auch der theologische Spalt bleiben sollte, kommt es in der Zeit
des Nationalsozialismus doch zu einer kirchenpolitischen Annäherung. Barth

⁷⁷⁸ Goldschmidt, Nils: Rezension: Pies, Ingo: Eucken und von Hayek im Vergleich. Zur Aktualisierung
der ordnungspolitischen Konzeption, in: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, Band 223 (2003),
S. 379-382, hier: S. 380.

⁷⁷⁹ Eucken, Walter: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, a.a.O., S. 308.

⁷⁸⁰ Eucken, Walter: Religion – Wirtschaft – Staat, a.a.O., S. 86.

⁷⁸¹ Eucken, Walter: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, a.a.O., S. 306.

und Eucken sind im Rahmen des Kirchenkampfes⁷⁸² Parteigänger der Beken-
nenden Kirche. Die ökonomische Sekundärliteratur weiß durchaus um das En-
gagement Euckens und anderer Freiburger Ökonomen auf diesem Feld.⁷⁸³ Da-
bei belässt sie es aber auch. Angesichts der vielschichtigen Geschichte des
Kirchenkampfes kann das aber nicht der Weisheit letzter Schluss sein. Betrach-
tet man den Kirchenkampf im Allgemeinen und Euckens Rolle im Besonderen,
kommt man zu folgendem Ergebnis: Eucken ist innerhalb des durchaus hetero-
genen Spektrums der Bekennden Kirche ein Sympathisant der Dahlemer
Richtung um Martin Niemöller (1892-1984) und ihres intellektuellen Vordenkers
Barth. Dies gilt für alle im Folgenden dargestellten Phasen der Auseinanderset-
zung.

a) Eucken und Barths „Theologische Existenz heu- te“

Die nationalsozialistische Gleichschaltungspolitik bildet den zeitgeschichtlichen
Kontext des Kirchenkampfes. Wie alle anderen Institutionen will der NS-Staat
mit seiner totalitären Ideologie auch die Kirchen unterwerfen. Den global agie-
renden Katholizismus versucht man in Deutschland mittels eines Konkordats zu
domestizieren, welches auf dem Postulat gegenseitiger Nichteinmischung be-
ruht. Im Protestantismus soll an die Stelle der Landeskirchen unterschiedlichen
Bekenntnisses (lutherisch, uniert, reformiert) eine Reichskirche unter Führung
eines regimetreuen Reichsbischofes treten. Die 1932 als Zusammenschluss
nationalsozialistischer Protestanten entstandene Kirchenpartei „Deutsche Chris-
ten“ (DC) proklamiert dementsprechend

„das Recht der Revolution (...) auch einer Kirchenbehörde gegenüber, die die nationale Erhe-
bung nicht vorbehaltlos unterstützt. (...) Das Ziel der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘

⁷⁸² Sofern nicht anders angegeben, wird für die folgende Darstellung des Kirchenkampfes genutzt: Ku-
pisch, Karl: Zwischen Idealismus und Massendemokratie, Eine Geschichte der evangelischen Kirche in
Deutschland von 1815-1945, Berlin 1955, S. 179-282; Meier, Kurt: Kreuz und Hakenkreuz; Die evangeli-
sche Kirche im Dritten Reich, Neuausgabe München 2001; Schmidt, Kurt Dietrich, Grundriß der Kir-
chengeschichte, a.a.O., S. 504-516; Scholder, Klaus: Kirchenkampf, in: ders.: Die Kirchen zwischen
Republik und Gewaltherrschaft, gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main / Berlin 1991, S. 131-170 (Ori-
ginal in: Evangelisches Staatslexikon, 2. Auflage, Stuttgart, Berlin 1975, Sp. 1177-1200.). Der Begriff
„Kirchenkampf“ hat unterschiedliche Bedeutungen (vgl. Klaus Scholder: Kirchenkampf, a.a.O., S.
131/132.). Ich verstehe hier darunter die Zeit vom Versuch der Gleichschaltung der evangelischen Kirche
im Jahre 1933 bis zum Ende der Reichskirchenausschüsse 1937.

⁷⁸³ Vgl. z.B.: Klump, Rainer / Wörsdörfer, Manuel: Über die normativen Implikationen des Ordoliberalis-
mus für die Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 10. Jhg. (2009),
S. 322-340, hier: S. 332.

ist eine evangelische deutsche Reichskirche. Der Staat Adolf Hitlers ruft nach der Kirche, die Kirche hat den Ruf zu hören.⁷⁸⁴

Die Leitungen der bis dato lediglich in dem losen Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen kommen diesen Forderungen nach einer Kirchrevolution – je nach Standpunkt nur oder immerhin – auf halbem Wege nach. Der Leiter des bisherigen Kirchenbundes, Hermann Kapler (1867-1941), bildet zusammen mit dem hannoverschen Bischof, August Marahrens (1875-1950) und dem reformierten Predigerseminarchef Hermann Albert Hesse (1877-1957) ein Dreierkollegium, das in Loccum eine Verfassung ausarbeitet. Auf staatlichen Druck nimmt auch der Kirchenbeauftragte Hitlers, der Königsberger Wehrkreispfarrer, Ludwig Müller (1883-1945), teil. Das Dreierkollegium selbst fährt einen Kurs zwischen Anpassung und Opposition. Dieser ist u.a. daran zu erkennen, wie sie mit der Frage des Reichsbischofs umgehen. Sie konzedieren der neuen Regierung dieses neue Amt. Andererseits küren sie mit Fritz von Bodelschwingh (1878-1946), Leiter der von seinem Vater begründeten Betheler Anstalten, einen in der protestantischen Diakonie tief verwurzelten Nicht-DC-Mann zum Kandidaten für das neue Amt des Reichsbischofs. Diesen Kurs unterstützen eine Gruppe junger, aber in ihrer geistlichen Herkunft und politischen Ausrichtung heterogene Theologen, die sich zur „Jungreformatoren Bewegung“ zusammenschließen. Die Jungreformatoren sagen zwar ein „freudige(s) Ja zum neuen deutschen Staat“⁷⁸⁵. Im Sinne des Dreierkollegiums betonen sie aber, dass die Kirchenreform „aus dem Wesen der Kirche heraus“⁷⁸⁶ zu erfolgen habe. Zudem sprechen sie sich u.a. für Bodelschwingh als Reichsbischof und gegen den Ausschluss von Nichtariern aus der Kirche aus.⁷⁸⁷ Ein solcher Kurs genügt den „Deutschen Christen“ natürlich nicht. Die Lage eskaliert, als am 26.05.1933 die in Eisenach versammelten Spitzen der Landeskirche im zweiten Wahlgang für Bodelschwingh und nicht für Müller als Reichsbischof plädieren. Die „Deutschen Christen“ und auch Hitler persönlich üben auf die Kirchenleitung Druck aus, so dass Kapler, der auch die

⁷⁸⁴ Entschließung der April-Reichtstagung der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“, zitiert nach: Schmidt, Kurt Dietrich (Hrsg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 29 (Original in: Das Evangelische Deutschland, Jhg. 10, 1933, Nr. 15, 4. und 5. April 1933).

⁷⁸⁵ Der Aufruf der Jungreformatoren Bewegung, zitiert nach: Ebd., S. 146 (Original in: Niederdeutsche Kirchenzeitung, Jhg. 3, 1933, S. 199f. Mai 1933.).

⁷⁸⁶ Ebd., S. 145.

⁷⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 145/146.

preußische Kirche leitet, schließlich resigniert. Die Nationalsozialisten setzen am 24.06.1933 mit August Jäger (1887-1949) einen dezidierten Nationalsozialisten zum Leiter der Kirchenabteilung im preußischen Kultusministerium und gleichzeitigem Staatskommissar für die preußische Landeskirche ein. Fritz von Bodelschwingh legt seine Nominierung zum Reichsbischof nieder.

Einen Tag nach der Ernennung Jägers zum Staatskommissar vollendet Karl Barth seine Broschüre „Theologische Existenz heute“.⁷⁸⁸ Privat erschüttert ihn die Gleichschaltungswelle zu der Zeit derart,

„daß ich mich nächstens kaum wundern würde, wenn etwa eines Tages auch unserer Kanarienvogel oder auch unsere Schildkröte ihr Füsslein zum deutschen Gruss und ihr Stimmlein zum entsprechenden Heil erheben sollten.“⁷⁸⁹

In seinem Lehramt freilich betreibt er bis dato - und darüber verzweifelt ein Mann wie Helmut Thielicke⁷⁹⁰ -

„hier in Bonn mit meinen Studenten in Vorlesungen und Übungen nach wie vor und als wäre nichts geschehen – vielleicht in leise erhöhtem Ton, aber ohne direkte Bezugnahmen – Theologie und nur Theologie“⁷⁹¹.

Er nimmt aber in dem Heftlein nunmehr Stellung zu den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. Dabei bleibt er aber seiner Position, dass sich die Theologie alleine mit dem Wort Gottes, welches „für uns keinen anderen Namen hat als Jesus Christus“⁷⁹², auseinander zu setzen habe, treu. So betont er entsprechend seiner antihistoristischen Grundposition auch, dass er „ja wirklich nicht „zur Lage“, sondern „zur Sache“ reden“⁷⁹³ möchte. Wenn er sich darum sorgt, dass es die „theologische Existenz (...) als berufene Prediger und Lehrer der

⁷⁸⁸ Eine inhaltliche Zusammenfassung, der im folgenden vorgestellten Schrift findet sich auch bei: Scholder, Klaus: Die Krise der dreißiger Jahre als Frage an Christentum und Kirchen, in: ders.: Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main / Berlin 1991, S. 113-130 (Original in: Gerhard Schulz (Hrsg.): Die Große Krise der dreißiger Jahre, Göttingen 1985, S. 101-119.), hier: S. 116/117.

⁷⁸⁹ Holtmann, Stefan / Zocher, Peter (Hrsg.): Als Laien die Führung der Bekenntnisgemeinde übernehmen. Briefe aus dem Kirchenkampf von Karl Barth und Karl und Dorothee Stoevesandt (1933-1938), Göttingen 2007, Brief von Karl Barth an Karl Stoevesandt vom 02.05.1933, S. 7-10, hier: S. 8.

⁷⁹⁰ Vgl. Thielicke, Helmut: Zu Gast auf einem schönen Stern, a.a.O., S. 77/78. Freilich ist zu konzedieren, dass Barth (Warum führt man den Kampf nicht auf der ganzen Linie? Der Fall Dehn und die „dialektische“ Theologie, in: ders.: Klärung – Wirkung – Aufbruch, Berlin 1985, S. 253-260, hier: S. 253.) bereits in der Zeit der Weimarer Republik in einer Angelegenheit mit einer „politische[n], um nicht zu sagen hochpolitische[n] Note“ Partei ergreift. Es geht dabei um den Theologen und Sozialdemokraten Günter Dehn (1882-1970), der 1928 in einer Rede das Thema der kirchlichen Kriegsdenkmalen kritisch anspricht. Seine Äußerungen führen zu heftigen Protesten. Wie Dehn 1930 an die Universität Magdeburg berufen wird, kommt der Fall erneut an die Öffentlichkeit und endet damit, dass Dehn an 1932 nicht mehr als Hochschullehrer tätig ist (vgl. Kupisch, Karl: Karl Barth, a.a.O., S. 72/73.).

⁷⁹¹ Barth, Karl: Theologische Existenz heute! München 1933, S. 3.

⁷⁹² Ebd., S. 4.

⁷⁹³ Ebd., S. 5.

Kirche⁷⁹⁴ zu wahren gelte, so führt das bei ihm gerade nicht zu einer kirchenpolitischen Indifferenz. Er greift vielmehr alle die kirchenpolitischen Kräfte an, die aus seiner Sicht die „theologische Existenz“ auf Spiel setzten. Hierzu zählen natürlich auch die „Deutschen Christen“. Barth sagt „unbedingt und vorbehaltlos Nein zum Geist und zum Buchstaben dieser Lehre.“⁷⁹⁵ Er glaubt, dass die Kirche ihr Amt – die Verkündigung des Wortes Gottes – verfehle, wenn sie den Ansichten der DC folgte. Das gilt seiner Ansicht nach auch für die von den DC geforderte Beschränkung der Kirchenmitgliedschaft auf sog. Arier. Barth stellt hierzu fest: „Wenn die deutsche evangelische Kirche die Judenchristen ausschließen oder als Christen zweiter Klasse behandeln würde, würde sie aufgehört haben, christliche Kirche zu sein.“⁷⁹⁶ Solche Forderungen der DC sind in Barths Augen aber letztlich nur eine „Sammlung von Prachtstücken aus dem großen theologischen Mülleimer des jetzt so viel gescholtenen 18. und 19. Jahrhunderts“⁷⁹⁷. Was Barth mehr besorgt und was aus seiner Sicht für die Kirche langfristig weitaus gefährlicher ist, ist der Umgang mit solchen Forderungen. In den Konzessionen an die DC hinsichtlich Reichskirche und Reichsbischof sieht er theologisch unreflektierte Anpassungen an den nationalsozialistischen Zeitgeist.⁷⁹⁸ Ebenso schilt er das Dreierkollegium dafür, dass es Hitlers Beauftragten in theologischen Fragen mitarbeiten lässt.⁷⁹⁹ In diesem Sinne greift Barth auch die Jungreformatoren harsch an. Er spricht ihnen ab, „eine legitime und verheißungsvolle“⁸⁰⁰ Opposition zu sein. Da auch sie Reichsbischof und Reichskirche befürworteten, unterschieden sie sich nur punktuell von den DC. Weil sie einen kirchlicheren Ton hätten, zugleich aber die Forderungen nach Reichskirche und -bischof teilten, stelle die jungreformatorische Opposition, eine „Art Widerstand“ dar, die „eine Versuchung“ sei, „die mindestens so schlimm ist wie die deutsch-christliche.“⁸⁰¹ Im Sinne seines theologischen Ansatzes schlägt Barth jenseits der kirchenpolitischen Alternativen von DC und Jungreformatoren eine Rückbesinnung auf das Wort Gottes, vor. Als dessen Inhalt definiert in an Anschluss an die damals gültige Übersetzung des Aposto-

⁷⁹⁴ Ebd., S. 4.

⁷⁹⁵ Ebd., S. 23.

⁷⁹⁶ Ebd., S. 24/25.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 25.

⁷⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 8-21.

⁷⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 28/29.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 30.

⁸⁰¹ Ebd., S. 38.

lischen Glaubensbekenntnis: „Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben“⁸⁰² Mit großem Pathos schreibt er:

„Uns ist aber aufgetragen, in diesem Volke dem Wort Gottes zu dienen. Wir versündigen uns nicht nur an Gott, sondern auch an diesem Volk, wenn wir anderen Idealen und Aufgaben nachgehen, die nun eben uns nicht aufgetragen sind.“⁸⁰³

Mit diesem Plädoyer kommt es zu „einer völligen Veränderung der Fronten“⁸⁰⁴. Im Laufe des Jahres 1933 bricht sich Barths Gedanke einer radikalen Opposition gegenüber den Deutschen Christen Bahn. Das Barmer Bekenntnis aus dem Mai 1934 macht Barth zum „Chefideologen der Bekennenden Kirche“⁸⁰⁵. Bis dahin muss aber die kirchliche Opposition den vorläufigen Sieg der DC erdulden.

Zeitlich parallel zu der Gleichschaltung in den Kirchen läuft auch die Gleichschaltung der Wissenschaft. In der Universität Freiburg kommt es darüber zu Auseinandersetzungen. Mit dem bekannten Existenzialphilosophen, Martin Heidegger (1889-1976), haben die Nationalsozialisten einen Mann, der bereit ist, ihre Anschauungen auf die Universitätspolitik zu übertragen. Als neuer Rektor der Freiburger Universität will er bereits das Führerprinzip auf der Hochschulebene umsetzen. Walter Eucken widersetzt sich diesem Ansinnen und ist im gesamtuniversitären Senat Gegenspieler Heideggers. Auf Fakultätsebene übernimmt er diese Rolle ebenfalls gegen den seiner Zeit noch mit Heidegger verbündeten Dekan Erik Wolf (1902-1977).⁸⁰⁶ Dieser Konflikt dauert ein gutes Jahr an. In einem Brief an seine Mutter vom 31.05.1934 kann Eucken endlich aufatmen:

„Für mich ist es sehr wichtig, daß Heidegger vom Rektorat zurückgetreten ist. Auch Erik Wolf, der bisher Dekan ist, ist nicht mehr Führer der Fakultät. Die Herren, die nunmehr ernannt sind (Kern-Rektor), sind sehr ruhig denkende Männer, zu denen man volles Vertrauen haben muß. Ich freue mich sehr über diese Wendung; sowohl im Interesse der Universität, wie in meinem eigenen.“⁸⁰⁷

Durch derartige Auseinandersetzungen auf dem Freiburger Campus ist Eucken für die kirchenpolitischen Geschehnisse dieser Zeit sensibilisiert. So liest er bereits im Juli 1933 Barths „Theologische Existenz heute“. Er feiert die Broschüre als eine „(g)länzende vernichtende Kritik der Bewegung der Deutschen Chris-

⁸⁰² Ebd., S. 40.

⁸⁰³ Ebd., S. 39.

⁸⁰⁴ Scholder, Klaus: Die Krise der dreißiger Jahre als Fragen an Christentum und Kirchen, a.a.O., S. 117.

⁸⁰⁵ Thielicke, Helmut: Zu Gast auf einem schönen Stern, a.a.O., S. 78.

⁸⁰⁶ Vgl. Goldschmidt, Nils: Die Rolle Walter Euckens im Widerstand, a.a.O., S. 299-301; Martin, Bernd, a.a.O., S. 36.

⁸⁰⁷ ThüLB, Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 28, Brief von Walter an Irene Eucken vom 31.05.1934.

ten⁸⁰⁸. Barths oberflächlich unpolitischer, in Zeiten des Totalitarismus aber hochpolitischer Satz, dass eine Kirchenreform nur auf kirchlicher Basis erfolgen könne, imponiert Eucken. Er sieht Barth als Vorbild für den eigenen Kampf um eine von der NS-Ideologie unbefleckte Wissenschaft. Er formuliert in seinem Tagebuch folgende Analogie:

„Mit gleichem Radikalismus wie Barth für die reine Kirche muß von mir für die reine Universität eingetreten werden. Nur aus der Idee der Wissenschaft heraus kann eine Reform der Universität erfolgen und zwar der reinen.“⁸⁰⁹

Diese positive Meinungsäußerung über den Kirchenpolitiker Barth führt zu Frage, ob sich Euckens Meinung über den Theologen Barth ändert. Gibt es zwar im Bereich der Dialektischen Theologie auch einen Mann wie Gogarten, der sich den DC anschließt, so fußt doch Barths kirchenpolitische Opposition auf seinem in den 1920er Jahren formulierten theologischen Ansatz. Für Eucken bedeutet aber das Lob auf den Kirchenpolitiker Barth nicht automatisch, dass er sich ihm auch theologisch annähert. Das wird deutlich, wenn Eucken in der bereits zitierten Tagebuchnotiz in Anspielung auf Barths Bezugnahme auf den Schluss des Apostolikums fortfährt: „Indessen: Es ist der Glaube, den B. hat, nicht mein Glaube. Als Inhalt aufzufassen: Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben – ist unmöglich.“⁸¹⁰ Die Linie, die Eucken im Juli 1933 vertritt, lässt sich in den weiteren Jahren des Kirchenkampfes fortführen. Sie beinhaltet folgende Punkte:

1. Eucken steht klar in Opposition zu den Deutschen Christen. Da er diese Position mit großer Kompromisslosigkeit vertritt, kann man ihm ganz eindeutig zum radikalen Flügel dieser Opposition, zu dessen zentralen Exponenten Karl Barth und Martin Niemöller werden sollten, zählen.
2. Diese Opposition beinhaltet jedoch keine Änderung von Euckens theologischen Ansichten. Er sieht sich vielmehr weiterhin der Tradition eines lebensphilosophisch und den altkirchlichen Dogmen kritisch gegenüberstehenden theologischen Konzeptes, wie es sein Vater, auf den er sich auch noch später beruft, vertreten hat.

⁸⁰⁸ Tagebucheintrag Walter Euckens vom 29.07.1933, zitiert nach: Oswalt, Walter: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, a.a.O., S. 343.

⁸⁰⁹ Tagebucheintrag Walter Euckens vom 29.07.1933, zitiert nach: Ebd., S. 344.

⁸¹⁰ Tagebucheintrag Walter Euckens vom 29.07.1933, zitiert nach: Ebd., S. 343/344.

b) Eucken und der Höhepunkt des Kirchenkampfes

Barths warnenden Worten zum Trotz sieht es im Sommer 1933 zunächst so aus, als habe die NS-Gleichschaltungspolitik auch auf dem Feld der evangelischen Kirchen Erfolg. Der eingesetzte Staatskommissar Jäger geht gegen missliebige Persönlichkeiten der Kirche vor. Er setzt eine DC-bestimmte preußische Kirchenleitung ein. Unter dem Eindruck dieser Repressionen schließt der Verfassungsausschuss des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes am 11.07.1933 seine Arbeit ab. Nicht einmal knappe zwei Wochen später finden am 23.07.1933 reichsweite Kirchenwahlen statt. Mit der propagandistischen Unterstützung Adolf Hitlers können die Deutschen Christen einen haushohen Sieg über die sich aus der Jungreformatorischen Bewegung rekrutierende Liste „Evangelium und Kirche“ erringen. Am 04.08.1933 wird Ludwig Müller Bischof der preußischen Landeskirche. Am 27.09. des Jahres küren ihn die Mitglieder der ersten Reichssynode zum Reichsbischof. Der Kirchenhistoriker Klaus Scholder (1930-1985) kann daher konstatieren: „Der konservative Widerstand der alten Kirchenleitungen war schon im Sommer 1933 – nicht ohne tatkräftige Mithilfe von Partei und Staat – überrannt.“⁸¹¹

Durch die Maßnahmen und das Auftreten der DC regt sich aber ein neuer innerkirchlicher Widerstand. Am 05. und 06.09.1933 tagt die Synode der preußischen Landeskirche. Sie beschließt die vorbehaltlose Übernahme des staatlichen „Arierparagraphen“. Hiergegen gründet Niemöller, Pfarrer in Berlin-Dahlem, den Pfarrernotbund. Dem Notbund gehören Pastoren an, die sich auf bestimmte Grundsätze verpflichten. Hierzu gehört, grundsätzlich das Pfarramt „als Diener des Wortes auszurichten allein in der Bindung an die Heilige Schrift und die Bekenntnisse der Reformation als die rechte Auslegung der Heiligen Schrift.“⁸¹² Die Verpflichtungserklärung nimmt aber auch Bezug auf den ganz konkreten Anlass. Wer Mitglied im Pfarrer-Notbund sein will, muss bezeugen, „daß eine Verletzung des Bekenntnisses mit der Anwendung des Arier-Paragraphen im Raume der Kirche Christi geschaffen ist.“⁸¹³ Diese Opposition, die sich zunächst aus dem Protest der vorgesehenen Entlassung der

⁸¹¹ Scholder, Klaus: Die Krise der dreißiger Jahre als Fragen an Christentum und Kirchen, a.a.O., S. 115.

⁸¹² Die Verpflichtung des Pfarrernotbundes. Die Fassung Martin Niemöllers, zitiert nach: Kurt Dietrich Schmidt (Hrsg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, a.a.O., S. 77.

⁸¹³ Ebd., S. 78.

zahlenmäßig allerdings geringen judenchristlichen Pastoren speist, verstärkt sich, als der radikale Obmann der Berliner DC, Reinhold Krause (1893-1980), auf einer Kundgebung im Berliner Sportpalast am 13.11.1933 die kirchenpolitische Maske fallen lässt. In einer von ihm initiierten EntschlieÙung fordert die Versammlung nicht nur, den Arierparagrafen umgehend umzusetzen, sondern u.a. auch, vom gottesdienstlichen Gebrauch des Alten Testaments wegen dessen jüdischen Wurzeln Abstand zu nehmen. Viele Pastoren und Laien erkennen jetzt, wie weit die Deutschen Christen den Protestantismus ideologisieren wollen. In den von den Deutschen Christen beherrschten Landeskirchen bilden sich Bekenntnisgemeinden und freie Synoden mit „Bruderräten“ an der Spitze.

Die Lage in den Kirchen eskaliert immer mehr. Der Reichsbischof will mit Hilfe des bereits erwähnten August Jäger nunmehr die einzelnen Landeskirchen eingliedern. Das bedeutet, dass sie nicht nur Teil der Reichskirche sind, sondern auch jegliche legislative Macht an sie abgeben müssen. Damit stößt er jedoch vor allen Dingen auf den Widerstand der Landeskirchen Bayerns und Württembergs. Hier wie in der hannoverschen Landeskirche kann die DC bei den Kirchenwahlen keine Mehrheit erringen und die alten Bischöfe bleiben im Amt. Diese wegen ihrer unumstrittenen Kirchenleitung als „intakt“ bezeichneten Landeskirchen verbündeten sich mit den Bruderräten. In der am 22.04.1934 vortragenen „Ulmer Erklärung“ protestieren bayerische und württembergische Landeskirche sowie freie Synode vereint gegen die Politik des Reichsbischofs.⁸¹⁴ Damit ist der Grundstein für die Allianz gelegt, die die Bekennende Kirche bilden sollte. Diese konstituiert sich mit der Tagung der Barmener Bekenntnissynode vom 29. bis 31.05.1934, auf der auch der hannoversche Bischof August Marahrens spricht. An der Spitze der Synode steht ein Reichsbruderrat, zu dem neben den Landesbischöfen Theophil Wurm (1868-1953) und Hans Meiser (1881-1956) auch Niemöller gehört. Die Synode beschließt u.a. eine „Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche“, die als „Barmer Bekenntnis“ in die Geschichte eingehen sollte.⁸¹⁵

⁸¹⁴ Der Text findet sich u.a. in: Schmidt, Kurt Dietrich (Hrsg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Band 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935, S. 62/63; Wolf, Erik (Hrsg.): Zeugnisse der Bekennenden Kirche I. Wir sind nicht von denen, die da weichen (Hebr. 10,39), Der Kampf um die Kirche, Freiburg im Breisgau 1946, S. 30-32.

⁸¹⁵ U.a. abgedruckt in: Schmidt, Kurt Dietrich (Hrsg.): Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Band 2: Das Jahr 1934, a.a.O., S. 92-95; Wolf, Erik (Hrsg.), a.a.O., S. 33-36; in verkürzter Form der 6 Thesen: Kupisch, Karl: Zwischen Idealismus und Massendemokratie, a.a.O., S. 234-237.

Das Bekenntnis bereitet ein Ausschuss vor. Dieser besteht aus dem Altonaer Lutheraner Hans Asmussen (1898-1968), dem stellvertretenden bayerischen Landesbischof, Thomas Breit (1880-1966) und als Vertreter der Reformierten, Barth.. Die sechs Thesen enthaltende Erklärung trägt deutlich die Handschrift der Dialektischen Theologie Barths. Sie bekennt sich zu Jesus Christus als dem einen Wort Gottes (These 1) und dem Herrn aller Lebensbereiche (These 2). Sie postuliert als Wesen der Kirche das Amt der Wortverkündigung (These 6) und warnt daher vor Unterwerfung der Kirche unter den Zeitgeist (These 3) und außerkirchliche Führer (These 4). Den Staat erkennt sie als Notordnung in einer unerlösten Welt an, warnt aber vor dessen Absolutierung (These 5). Um die anwesenden Lutheraner durch die über die Formulierungshilfe Barths stark reformiert akzentuierten Thesen (nur eine Offenbarung, Staat als Notordnung) nicht zu verschrecken, ergänzt Asmussen die Artikel durch ein Referat.⁸¹⁶ Mit dem Programm fährt man einen dezidierten Oppositionskurs zur Reichskirche. Diese ergreift Gegenmaßnahmen. U.a. erhält der württembergische Bischof drei Wochen Hausarrest. Unter dem Eindruck dieser Maßnahmen setzt die Bekennende Kirche ihre Arbeit fort. Auf der Bekenntnissynode von Dahlem am 19. und 20.10.1934 verkündet sie den kirchlichen Notstand. Der Bruderrat erweitert sich u.a. um Karl Barth, der von nun an mit Niemöller „in allen wichtigen theologisch-kirchlich-politischen Entscheidungen dieser Jahrzehnte“⁸¹⁷ übereinstimmt, und den Kirchenjuristen Hans von Soden (1881-1945)⁸¹⁸. Letzterer genießt bei Eucken große Wertschätzung.⁸¹⁹ Angesichts dieser Opposition lenkt die Politik ein. Am 30.10.1934 empfängt Hitler die Bischöfe von Hannover, Württemberg und Bayern. Meiser und Wurm sind damit faktisch wieder in ihre Ämter eingesetzt. Zuvor hat bereits August Jäger sein Amt als Rechtswalter niedergelegt. Am 20.11.1934 stellt die Reichskirche ihre Eingliederungsbemühungen ein. Im Zuge dieser Rehabilitation der kirchlichen Opposition bildet sich am 22.11.1934 eine „Vorläufige Kirchenleitung“ mit Marahrens an der Spitze. Ihr Ziel ist es, als offizielle Vertretung der evangelischen Kirche anerkannt zu werden. Dieses

⁸¹⁶ Der Text der Erklärung, die Rede Asmussens, sowie Informationen zu den Hintergründen finden sich in: Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf (Hrsg.): Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, 3. Auflage Neukirchen-Vluyn 1984.

⁸¹⁷ Barth, Karl: Barmen, in: ders.: Klärung – Wirkung – Aufbruch, Berlin 1985, S. 367-378, hier: S. 367.

⁸¹⁸ Vgl. zur Person und der Rolle im Kirchenkampf: Dinkler, Erich: Einleitung: Hans Freiherr von Soden (1881-1945), in: Soden, Hans von: Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens, Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945, Göttingen 1984, S. 15-35.

⁸¹⁹ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 18, Brief von Walter an Irene Eucken, Datierung etwas unleserlich, vermutlich 23.03.1934.

Ringen um staatliche Anerkennung lehnen Teile der Bekennenden Kirche ab. Vier Mitglieder des Reichsbruderrates, darunter Karl Barth und Martin Niemöller (letzterer aber nur zeitweilig), scheiden daher aus. Mit der Synode von Augsburg am 05.06.1935 finden die moderate und die radikale Richtung in der BK noch einmal zusammen. Der Keim der Spaltung, die sich schließlich in der Debatte um die Reichskirchenausschüsse manifestiert, ist jedoch bereits gelegt. Für Karl Barth bedeutet diese Zeit den Abschied aus Deutschland. Den für Hochschullehrer vorgesehenen Treueeid auf Adolf Hitler (1889-1945) will er zunächst nur mit dem Zusatz, „soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann“, ableisten. Die Universitätsleitung verweigert ihm dies.⁸²⁰ Diese Auseinandersetzung führt letztlich dazu, dass Barth am 22.12.1934 die Entlassung als Professor erhält und ihn der Kultusminister, Bernhard Rust (1883-1945), schließlich am 22.06.1935 zwangspensioniert. Barth wechselt daraufhin an die Universität Basel. Die BK ist damit ihres theologischen Vordenkers beraubt.

Der Briefwechsel zwischen Walter Eucken und seiner Mutter verdeutlicht, dass Walter Eucken diese Ereignisse genau registriert und hier für die Bekennende Kirche Stellung nimmt. Als die Bekennende Kirche im Entstehen begriffen ist, lobt er den Kirchenrechtler Hans von Soden mit folgenden Worten: „Prof v. Soden spielt eine ganz große Rolle in der Bekenntnisbewegung. Er hat sich ungemein charaktervoll benommen und wird in der Bekenntnisbewegung, die jetzt aufgebaut wird, einen ungebundenen Platz einnehmen.“⁸²¹ Eucken selbst engagiert sich auf regionaler Ebene im weiteren Verlauf des Kirchenkampfes. Das verdeutlicht ein Brief, den er am Reformationstag des Jahres 1934 an seine Mutter verfasst. Dort heißt es:

„Ich betätige mich jetzt etwas für die Bekenntnisfront. Pfarrer Huber, den Du von der Taufe her kennst, ist einer der Führer in Baden. Er benimmt sich ausgezeichnet. Überhaupt ist es ja erstaunlich, wie charaktervoll sich die überzeugten Protestanten benehmen. Hier gibt es eben noch Männer – wie jämmerlich ist dagegen die Haltung der Professoren.“⁸²²

Die positive Haltung behält Eucken auch bei, als sich in der BK die ersten Anzeichen einer Spaltung verdeutlichen. So schreibt er im Mai 1935 an seine Mutter:

⁸²⁰ Zu den Einzelheiten der Auseinandersetzung: Kupisch, Karl: Karl Barth in Selbstzeugnissen und Dokumenten, a.a.O., S. 88-94.

⁸²¹ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 18, Brief von Walter an Irene Eucken, Datierung etwas unleserlich, vermutlich 23.03.1934.

⁸²² Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 45, Brief von Walter an Irene Eucken vom 31.10.1934, Unterstreichung wie im Original.

„Was die Bekenntnisfront anbelangt, so stehe ich ihr doch sehr positiv gegenüber. Seit langem bin ich Mitglied und ich lese laufend die ‚Junge Kirche‘. Wenn ich auch nicht im Bruderrat bin, so werde ich doch immer herangezogen, wenn wichtigere interne Veranstaltungen sind. Auf diese Weise lernte ich auch Niemöller persönlich kennen. Der Geist in der Bekenntnisfront ist ausgezeichnet. Natürlich gibt es da frühere Orthodoxe, aber dennoch auch frühere Liberale. Das macht keinen Unterschied. Alles, was für das evangelische Christentum in Deutschland kämpft und gegen Gottlosigkeit und Heidentum, trifft sich zusammen. Dieser Kampf ist heute schwer und gefährlich. Aber es ist nötig, wenn nicht alles zu Grunde gehen soll. Von meinen engeren Kollegen sind übrigens fast alle in der Bekenntnisfront. Ritter ist sogar an führender Stelle tätig. Hier in der Bekenntnisfront findet sich noch Charakter und echte deutsche Gesinnung. Wie hätte sich Vater gefreut, in diesem Kreise, Männer zu finden, die, so wie er kämpfte, nun weiterkämpfen. Man fühlt hier immer, welche ungeheure Kraft der Geist hat, auch wenn einem keine äußere Mehrheit zu Gebote steht.“⁸²³

Hier wird nicht nur die Position Euckens und der übrigen Professoren des Freiburger Kreises im kirchenpolitischen Streit deutlich. In Bezug auf den Kirchenkampf im Allgemeinen konstatiert Eucken zu Recht, dass die kirchenpolitischen Fronten quer zu den theologischen und konfessionellen verlaufen. Neben den Vertretern der Theologie Karl Barths finden sich in der Bekennenden Kirche beispielsweise Vertreter konfessionell-konservativer Positionen und Vertreter des alten Kulturprotestantismus, zu denen cum grano salis Walter Eucken und sein Vater zu zählen sind.

Eucken fühlt sich insbesondere der Dahlemer Richtung verbunden. Bereits in dem eben zitierten Schreiben erwähnt er den Namen Niemöller. In dem Brief vom 15.06.1935 wird die Hochachtung, die der Freiburger Ökonom dem Dahlemer Pastor entgegenbringt, noch deutlicher:

„Gestern sprach hier der berühmte Martin Niemöller. Ich lernte ihn auch persönlich kennen. Eine eindrucksvolle Erscheinung. Sehr militärisch, straff, energisch, zugleich von einer ungemeynen starken religiösen Energie. Er hat einen mächtigen Eindruck gemacht, wenn denn überhaupt die Bekenntnisbewegung trotz oder infolge aller Verfolgungen an Kraft täglich zunimmt.“⁸²⁴

Diese Nähe zum Dahlemer BK-Flügel führt zu einem Streit im Familienbetrieb „Tatwelt“, auf den noch ein weiterer folgen sollte. Anlass des ersten Streites ist der Theologe Heinrich Weinel (1874-1936).⁸²⁵ Dieser lehrt an der Jenaer Universität zunächst Altes Testament und später Systematische Theologie. Politisch ist er nationalliberal orientiert, theologisch kulturprotestantisch.

⁸²³ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blätter 89/90, Brief von Walter an Irene Eucken, Datierung unleserlich, vermutlich 20.05.1935. Bei der „Jungen Kirche“ handelt es sich ursprünglich um das Organ der Jungreformatoren-Bewegung, das unter der Leitung des späteren hannoverschen Bischofs Hanns Lilje die nur kurze Dauer der Jungreformatoren-Bewegung überlebt und zu einem Blatt der BK wird (vgl. Kupisch, Karl: Zwischen Idealismus und Massendemokratie, a.a.O., S. 211.).

⁸²⁴ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 93, Brief an Irene Eucken vom 15.06.1935.

⁸²⁵ Zur Person Weinels: Wesseling, Klaus-Gunter: Weinel, Heinrich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, XIII. Band: Voltaire, Francois bis Wolfram von Eschenbach, Herzberg 1998, Sp. 616-622.

Bereits in der Zeit des Ersten Weltkrieges beschwört er den „halbvergessene[n] Traum unserer Urgroßväter (...): eine einheitliche Kirche des deutschen Reiches“⁸²⁶ wieder herauf. Wenn seine Position im Kirchenkampf damit skizziert wird, dass er „um einen Ausgleich zwischen der Glaubensbewegung Deutsche Christen und der Bekennenden Kirche bemüht“⁸²⁷ sei, so scheint mir das vor dem Hintergrund des Weinelschen Textes „Kirche und Volk“ von 1934 ein Euphemismus zu sein. In dem Aufsatz betont er zwar in einer Fußnote „gegenüber der Falschmeldung des Protestantenblattes, daß ich nie zu den Deutschen Christen gehört habe und nicht dazu gehöre“⁸²⁸. Auch kritisiert er, dass in der Synthese von Religion und Volkstum „hier und da im Übereifer zu viel“⁸²⁹ getan werde. Was den nationalsozialistischen Teil des religiösen Spektrums angeht, so sind aber nicht die Deutschen Christen die Hauptgegner Weinels, sondern eigenständige religiöse Gruppierungen wie die Deutsche Glaubensbewegung um Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962).⁸³⁰ Schont Weinel die Deutschen Christen, so attackiert er hingegen Karl Barths „sehr reservierte Haltung gegen das Volk, seine völkischen Notwendigkeiten und seine zeitliche Lage“⁸³¹. Im gleichen Jahr, in dem der zitierte Text erscheint, ist auch ein Aufsatz des dezidierten BK-Gegners in der Tatwelt vorgesehen. Gegenüber seiner Mutter, die einer Veröffentlichung positiv gegenüber zu stehen scheint, schreibt Eucken:

„Welch ein Segen, daß der in Aussicht gestellte Aufsatz von Weinel nicht erschien. Damit wäre das Heft unbrauchbar zur Auslandswerbung geworden, für das ja jetzt der Kirchenkampf im Mittelpunkt des Interesses steht und auf das eine solche Haltung natürlich ebenso verräterisch wirken würde, wie sie tatsächlich ist.“⁸³²

Etwas mehr als zwei Wochen später greift er das Thema Weinel wieder auf. Er schreibt – dabei fällt auf, dass er das Anliegen der BK in Kontinuität zur väterlichen Philosophie stellt – folgendes:

⁸²⁶ Zitiert nach: Koch, Ernst: Christentum als Sache des Volkes? Heinrich Weinel, der Erste Weltkrieg und der Plan einer deutschen Reichskirche, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 93. Band (1995), S. 47-60, hier: S. 47.

⁸²⁷ Wesseling, Klaus-Gunter: Weinel, Heinrich, a.a.O., Sp. 616.

⁸²⁸ Weinel, Heinrich: Kirche und Volk, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 43. Jhg. (1935), S. 121-141, hier: S. 137.

⁸²⁹ Ebd., S. 141.

⁸³⁰ Zur Geschichte der Glaubensbewegung: Meier, Kurt: Kreuz und Hakenkreuz, a.a.O., S. 79-107; als christliche Kritik an der diffusen, pantheistisch angehauchten Theologie Hauers: Hutten, Kurt: Die deutsche Glaubensbewegung, in: Künneth, Walter / Schreiner, Helmuth (Hrsg.): Die Nation vor Gott, Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, 3. Auflage Berlin 1934, S. 506-533.

⁸³¹ Weinel, Heinrich, a.a.O., S. 123.

⁸³² Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 45, Brief von Walter an Irene Eucken vom 31.10.1934.

„In Erinnerung an Vater, aus unserer eigenen Überzeugung und mit Rücksicht auf das Ausland kann und darf in der Tatwelt nur der Standpunkt der Bek. Front eingenommen werden. Deshalb ist eine Mitwirkung Weinels unmöglich.“⁸³³

Walter Eucken zeigt hier wiederum in Berufung auf den Vater, dass er mit den Positionen des radikalen Flügels der BK übereinstimmt. Das bestätigt auch eine weitere Auseinandersetzung um einen Tatweltartikel zwischen Mutter und Sohn, die in der nächsten Phase des Kirchenkampfes erfolgen sollte.

c) Eucken und die Spaltung der Bekennenden Kirche

Walter Oswald, Enkel von Walter Eucken, bezieht in der Diskussion zwischen Goldschmidt und Pies eine dritte Position. Für ihn ist Walter Eucken weder ein christlich geprägter Denker, noch ein sich zum wertfreien Forscher entwickelnder Ökonom. In Abgrenzung zu diesen beiden Positionen deutet er ihn als Exponenten eines „strikten und breiten normativen Individualismus“⁸³⁴ resp. „reflektiven Liberalismus“⁸³⁵. In diesem Sinne versteht er auch dessen Rolle im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Er schreibt darüber:

„Walter Euckens Opposition gegen den Nationalsozialismus war weder ‚christlich‘ noch ‚wertkonservativ‘, noch war sie von einem weltanschauungsfreien Handlungsimperativ getrieben. Euckens widerständige Haltung prägte eine in Deutschland unterentwickelte Tradition – der Liberalismus.“⁸³⁶

Dementsprechend relativiert Oswald Euckens Beziehung zur Bekennenden Kirche. Dessen Sympathie für die Bekennende Kirche sei zum einen nicht religiös bedingt. Sie sei lediglich „Folge des Wunsches, mit anderen Gegnern des NS-Staates zusammenzuarbeiten“⁸³⁷. Zum anderen habe die Verbindung nur für kurze Zeit bestanden. Oswald wörtlich: „Doch bald verliert für ihn [Walter Eucken] der oppositionelle Protestantismus viel von seiner Vorbildfunktion für seinen oppositionellen Liberalismus.“⁸³⁸ Als Beweis für seine These dient ihm ein Auszug aus dem Eucken-Tagebuch vom 23.11.1935. Er zitiert wie folgt:

„Meine Eindrücke bei Bekenntnistagung 17./18.11. sehr ungünstig. (...) Eine Welt trennt mich von diesen Lutheranern. (...) Übermaß unzureichender Reflexion. Keine Aktivität.“⁸³⁹

⁸³³ Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 46, Brief von Walter an Irene Eucken vom 16.11.1934.

⁸³⁴ Oswald, Walter: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, a.a.O., S. 346.

⁸³⁵ Ebd., S. 350.

⁸³⁶ Ebd., S. 321.

⁸³⁷ Ebd., S. 343.

⁸³⁸ Ebd., S. 344.

⁸³⁹ Zitiert nach: Ebd.

Dieses Zitat wirkt auf den ersten Blick bestechend. Jedoch muss man Oswald den Vorwurf machen, die dahinter stehenden kirchenhistorischen Details nicht ausgeleuchtet zu haben. Dies soll im Folgenden geschehen. Dabei zeigt sich, dass das Zitat ganz anders zu deuten ist. Zunächst aber der Blick auf den kirchengeschichtlichen Hintergrund:

Der Dualismus zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche ist für das nationalsozialistische Regime eine Bürde. Das Vorgehen gegen die süddeutschen Bischöfe im Jahre 1934 lässt das Ausland aufhorchen und belastet die Außenpolitik Hitlers, die sich in dieser Zeit nach außen hin noch als prinzipiell friedliebend darstellt.⁸⁴⁰ Um die kirchenpolitischen Probleme zu lösen betraut Adolf Hitler am 16.07.1935 den bis dato ressortfreien Minister und Laientheologen, Hanns Kerrl (1887-1941), mit dem neuen Reichskirchenministerium. Dieser kündigt am 24.09.1935 die Gründung eines Reichskirchenausschusses an. Das Gremium, welches sich aus Vertretern der moderaten Flügel beider Lager zusammensetzen soll und faktisch den Reichsbischof ersetzen wird, hat zur Aufgabe, die Spaltung des deutschen Protestantismus zu überwinden. Neben diesem Reichskirchenausschuss soll es auf Ebene der Gliedkirchen Landeskirchenausschüsse geben. Diese Ausschusspolitik führt zu einer Spaltung der Bekennenden Kirche. Man ist sich uneins darüber, wie man sich zu der neuen nationalsozialistischen Kirchenpolitik stellen soll. Die bereits zuvor zumindest latent existenten Lager treten deutlich hervor: Während die „intakten Landeskirchen“ zu einer Mitarbeit an den Ausschüssen konditioniert bereit sind, sehen vor allen Dingen die preußischen Bruderräte ihre Sache durch ein potentielles Mitwirken an den Ausschüssen verraten. Aus der Schweiz stützt ihr einstiger theologischer Mentor diese Haltung. Karl Barth erblickt in der Kirchenpolitik Kerrls einen „nationalsozialistischen Angriff auf die bisher wenigstens theoretisch und juristisch geschonte Substanz, das heißt auf den Glauben und auf das Bekenntnis der evangelischen Kirche.“ Mit den Kirchenausschüssen übergebe man die kirchliche Arbeit nunmehr in „kirchenfremde Hände.“ Zugleich sieht er jedoch in der neuen nationalsozialistischen Kirchenpolitik eine Chance für die Bekennende Kirche. Sie werde zu der Einsicht führen,

⁸⁴⁰ Vgl. zu der Verbindung zwischen Kirchen- und Außenpolitik Hitlers in dieser Zeit: Scholder, Klaus: Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 16. Jhg. (1968), S. 15-35, hier: S. 23-25.

„daß die Kirche unter dem Nationalsozialismus nur leiden, nicht aber zugleich zu Jesus Christus und nebenbei auch noch zu Adolf Hitler sich bekennen könne. (...) Man wird nun an vielen und entscheidenden Stellen, wo man es bisher nicht wußte, wissen, mit wem man es zu tun hat, und eine strenge Konzentration, ruhige Sachlichkeit und Entschiedenheit, ein endlich gerade gewordener Kurs können und werden das nächste Geschenk sein, das denen, auf die es in der Bekennenden Kirche ankommt, durch Kerrls Verordnung ungewollt und ungesucht zufällt.“

Barth prophezeit daher: „Die Bekenntniskirche wird weiter bestehen.“⁸⁴¹ Denkt man an Persönlichkeiten, die ihr Christentum im Widerstand gegen Hitler wie Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) oder auch die Mitglieder des Freiburger Kreises bekennen, so erfüllt sich Barths Prophetie. Hinsichtlich der Organisation Bekennende Kirche ist jedoch ein Zerfallsprozess zu konstatieren. Bei der 4. Bekenntnissynode in Bad Oeynhausen vom 17. bis 22. Februar 1936 prallen die Fronten aufeinander. Am Ende der Tagung versucht man die diametral entgegengesetzten Positionen in einer Kompromissformel zu vereinigen. Dies kann aber nicht verhindern, dass sich die Bekennende Kirche spaltet. Die Gruppe der preußischen und einiger weiterer Bruderräte bestimmt am 12.03.1936 eine neue „Vorläufige Kirchenleitung“. Im Gegensatz zu dieser steht „der Rat der Evangelisch Lutherischen Kirche Deutschlands“, der sich, unterstützt von den intakten Landeskirchen und einigen lutherischen Bruderräten am 18.03.1936 konstituiert. Trotz mancher Annäherungsversuche bleibt letztlich die Spaltung der Bekennenden Kirche bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges bestehen.

Dieser harten Auseinandersetzung mit ihren schwerwiegenden Folgen gehen, natürlich Debatten in den einzelnen Landeskirchen voraus, die wiederum eine Erklärung für die Äußerungen Euckens liefern. Die badische Landeskirche, die in ihrer schwankenden Haltung bedingt unter die intakten Landeskirchen zurechnen ist⁸⁴², fährt hier wiederum einen Mittelkurs. Der badische Landesbischof Julius Kühlewein (1873-1948) lehnt es zwar ab, die Idee der Reichskirchenausschüsse auf die Landesebene mit Landeskirchenausschüssen zu übertragen, erklärt sich aber bereit, an dem Reichskirchenausschuss mitzuarbeiten.⁸⁴³ Zu einer ähnlichen Linie gelangen die anderen intakten Landeskir-

⁸⁴¹ Alle Zitate aus: Barth, Karl: Kerrl und die Bekenntniskirche, in: Baseler Nachrichten vom 04.12.1935, 1. Beilage zu Nr. 333.

⁸⁴² Vgl. zur Lage Badens in den ersten Jahren des Kirchenkampfes: Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf, Gesamtdarstellung in drei Bänden, Band 1: „Der Kampf um die Reichskirche“, Göttingen 1976, S. 436-442.

⁸⁴³ Vgl. Meier, Kurt: Der evangelische Kirchenkampf, Gesamtdarstellung in drei Bänden, Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“, Göttingen 1976, S. 319.

chen. Der Kirchenhistoriker Gerhard Besier (geb. 1947) schreibt über ein Treffen der Landeskirchen vom 17.11.1935:

„Tags zuvor [Besier ging vorher auf einen Brief vom 18.11.1935 ein] hatten die drei intakten lutherischen Kirchen und die sich ebenfalls als intakt begreifende unierte Vereinigte Evang.-Protestantische Landeskirche in Baden während einer gemeinsamen Konferenz in Stuttgart zwar ihre Bereitschaft erklärt, am ‚Befriedungswerk‘ mitzuarbeiten aber die Bildung von Landeskirchenausschüssen anstelle ihrer funktionierenden Kirchenleitungen zurückgewiesen. Zu der Besprechung hatte Württemberg einen Entwurf vorgelegt, der die Einsetzung von Befriedungsausschüssen unter der Leitung des jeweiligen Bischofs vorsah. Die übrigen Mitglieder der Befriedungsausschüsse, darunter je nach Mehrheitsverhältnissen auch DCler sollten im Einvernehmen mit dem RKA bestellt werden. Während der Stuttgarter Konferenz betonte von Soden, nicht die Tatsache, daß jemand ein DC gewesen sei, schließe ihn von einer Mitarbeit in den Ausschüssen aus, ‚wohl aber die Tatsache, daß jemand Träger einer Gewaltpolitik war‘. Die Versammelten vereinbarten, ihren intakten Status dokumentarisch zu belegen und die Ergebnisse der VKL zu übermitteln.“⁸⁴⁴

Zeit und Inhalt der Tagung deuten daraufhin, dass es sich hierbei um die von Eucken kritisierte „Bekennnistagung“ des 17. und 18.11.1935 handelt. Meine These lautet daher: Walter Oswalt hat unrecht, wenn er den von ihm zitierten Tagebuchauszug als Beleg für eine Distanzierung Walter Euckens vom Christentum im Allgemeinen und der Bekennenden Kirche im Besonderen deutet. Vielmehr scheint mir das Gegenteil der Fall zu sein: Eucken kritisiert m.E. den hier beschlossenen Schlingerkurs in Sachen Ausschusspolitik (Kirchenausschüsse Nein, Befriedungsausschüsse Ja) der überwiegend lutherischen intakten Landeskirchen („diese Lutheraner“). Er hält ihn einem totalitären System gegenüber für nicht durchdacht genug („Mangel an Reflexion“) und wünscht sich eine stärkere Oppositionshaltung („keine Aktivität“). Eine besondere Enttäuschung dürfte ihm bereitet haben, dass der von ihm zuvor geschätzte Hans von Soden auf Seiten der prinzipiellen Befürworter einer Zusammenarbeit mit den staatlichen Institutionen steht.⁸⁴⁵ Eucken distanziert sich damit aber nicht von der Bekennenden Kirche insgesamt, sondern bekennt sich zu einer Position, wie sie innerhalb der Bekennenden Kirche u.a. Martin Niemöller und Karl Barth vertreten.

Dass Eucken in dieser Zeit weiterhin ein Anhänger des Dahlemer Flügels der BK ist, zeigt zudem eine innerfamiliäre Kontroverse im Jahre 1936. Ist die Familie Eucken im Urteil über die kirchenpolitische Haltung Heinrich Weinels bereits zerstritten, so gilt das noch viel mehr für einen anderen Theologen: Den

⁸⁴⁴ Besier, Gerhard: Die Kirchen und das Dritte Reich, Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937, Berlin / München 2001, S. 383.

⁸⁴⁵ Soden zählt zu der Minderheit von Reichsbruderratsmitgliedern, die für eine Mitarbeit an den Reichskirchenausschüssen sind (vgl. Ebd., S. 414.).

Kirchenhistoriker Erich Seeberg (1888-1945). Der Sohn des noch bekannteren theologisch konservativen und sozialreformerischen Reinhold Seeberg⁸⁴⁶ gehört zwar nicht den Deutschen Christen an, exponiert sich als NSDAP-Mitglied aber stark für ihre Ziele.⁸⁴⁷ Als Erich Seeberg Dekan der Theologischen Fakultät an der Universität Berlin ist, verfasst sein Vater 1934 für das Kollegium ein Gutachten zu den Deutschen Christen, deren Grundsätze er mehr oder minder verteidigt.⁸⁴⁸ Auf dem Höhepunkt des innerkirchlichen Widerstandes schreibt Seeberg junior am 03.11.1934 im Auftrage von 15 weiteren Hochschullehrern ein Brief an Hitler, in dem er von „der schicksalshaften Zusammengehörigkeit des deutschen evangelischen Christentums mit der nationalsozialistischen Bewegung“⁸⁴⁹ spricht. Seebergs Verbundenheit mit der amtlichen NS-Kirchenpolitik zeigt sich auch bei den Kirchengremien. Er ist ein Befürworter des Ansatzes Kerrls. Im Dezember 1935 verfasst er mit weiteren Professoren einen Aufruf, in dem er und seine Kollegen „die Überwindung der festgefahrenen Fronten“⁸⁵⁰ fordern. Als theologische Verursacher für die Konfrontation machen sie in erster Linie Karl Barth und die Dialektische Theologie fest.⁸⁵¹ Ausgerechnet die Tatwelt der Familie Eucken dient Seeberg als weitere Plattform für seinen Feldzug für Kerrl und gegen Barth. Die Zeitschrift druckt in der ersten Ausgabe des Jahres 1936 eine Rede Seebergs unter dem Titel „Meister Eckhart und Luther“ ab. Der Text ist in weiten Teilen ein kirchenhistorischer Vortrag, der den Antagonismus des Mystikers Meister Eckhart (1260-1328) und des die Sünde unterstreichenden Reformators Luthers als fruchtbaren Dualismus deutet. Diese glorreiche Vergangenheit vergleicht er mit der von ihm als trostlos skizzierten kirchlichen Gegenwart. Als Hauptverantwortlichen geißelt er hierfür die Dialektische Theologie. Sie habe „eine Pastorenkirche, die schließlich auch politisch ihre Stunde versäumt hat“, hervorgebracht. Noch deutlicher wird Seeberg mit Blick auf den Kirchenkampf:

⁸⁴⁶ Vgl. Jännichen, Traugott: Seeberg, Reinhold in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, IX. Band: Scharling, Carl Henrik bis Sheldon, Charles Moore, Herzberg 1995, Sp. 1307-1309.

⁸⁴⁷ Vgl: Wesseling, Klaus-Gunter: Seeberg, Erich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, IX. Band: Scharling, Carl Henrik bis Sheldon, Charles, Moore, Herzberg 1995, Sp. 1297-1304, hier: Sp. 1298.

⁸⁴⁸ Kupisch, Karl: Zwischen Idealismus und Massendemokratie, a.a.O., S. 216-218. Sehr fraglich ist allerdings, ob die Berliner Fakultät die Auffassungen Reinhold Seebergs einhellig teilt.

⁸⁴⁹ Zitiert nach: Bessier, Gerhard: Die Kirchen und das Dritte Reich, a.a.O., S. 24.

⁸⁵⁰ Ebd. S. 394.

⁸⁵¹ Vgl. Ebd.

„Wir stehen in der Ecke. Unser Wort ist unwirksam; der Kirchenstreit erscheint dem Volk als ‚Pastorengzänk‘. Und die Minorität, in der wir stehen, ist nicht die heilige Minorität der Wenigen, die verfolgt werden, sondern die Minorität derer, die nicht beachtet werden.“

Einen Ausweg sieht er darin, den von ihm postulierten kirchlichen Dualismus für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Das bedeutet für ihn eine Umsetzung der Kerrlschen Ideen. In diesem Sinne fragt er am Schluss seiner Rede:

„Aber warum soll es nicht zwei Theologien im Großen auch in unsrer Zeit geben? Warum sollen nicht zwei kirchliche Bewegungen, freilich in einer Kirche leben können?“⁸⁵²

Dass Seeberg im Euckenschen Blatt unter kirchengeschichtlichen Deckmantel für die NS-Kirchenpolitik und gegen die Bekennende Kirche agitieren kann, empört Walter Eucken. An seine Mutter Irene, die zu stärkeren Konzessionen an die Nationalsozialisten bereit ist und zum Jahreswechsel 1934/35 die Herausgeberschaft von Walters Ehefrau Edith übernimmt⁸⁵³, verfasst er am 20.03.1936 einen geharnischten Brief. Er schreibt:

„Insbesondere der Schlusssatz des Seebergschen Aufsatz, der einen überflüssigen und unsympathischen Angriff gegen die Bekenntniskirche darstellt und der den Tatsachen in keiner Weise gerecht wird, steht in absoluten Gegensatz zur bisherigen Haltung. Von ihm zu dem Worten von Vater führt keine Brücke. Ich glaube die Ehrbarkeit erfordert, daß ich das anspreche.“⁸⁵⁴

Auf Verteidigungsversuche seiner Mutter hin antwortet er fünf Tage später:

„Über Seebergs Artikel näher zu schreiben, hat wohl keinen Zweck. Du sagst, Du verständest mein Urteil nicht. Ich verstehe wieder Dein Nicht-Verstehen nicht. Ein solcher bössartiger Angriff gegen die Bekenntnisfront richtet sich doch selbst. Genug davon.“⁸⁵⁵

Hier wird also noch einmal sehr deutlich: Eucken trennt sich nicht, wie Walter Oswalt behauptet, von der Bekennenden Kirche. Er bleibt ihr, und das meint ihrem Dahlemer Flügel, treu. Eucken streitet den ganzen Kirchenkampf gegenüber vielmehr gegen jene Kräfte, die zu Kompromissen bereit sind. Hierin ist er dem theologisch zuvor wenig geschätzten Barth gleich. Er nimmt dabei auch innerfamiliäre Konflikte auf sich. Das bedeutet jedoch nicht, dass er seine bisherige theologische Position Preis gibt. Wie auch die Briefe an seine Mutter verdeutlichen, sieht sich Eucken auch und gerade im Kirchenkampf als Sachwalter des religionsphilosophischen Erbes seines Vaters. Wenn man von dieser kirchenpolitischen Warte aus die Dinge betrachtet, so scheint die These, dass Eucken und das Bild der antinationalsozialistischen Ordoliberalen „eine Legen-

⁸⁵² Alle drei Zitate: Seeberg, Erich: Meister Eckhart und Luther, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 12. Jhg. (1936), S. 3-16, hier: S. 16.

⁸⁵³ Vgl. Oswalt, Walter: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, a.a.O., S. 326.

⁸⁵⁴ ThüLB, Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 141, Brief von Walter an Irene Eucken vom 20.03.1936.

⁸⁵⁵ ThüLB, Nachlaß Rudolf Eucken V 12, Blatt 143, Brief von Walter an Irene Eucken vom 25.03.1936.

denbildung mit dem Zweck die führenden Vertreter des deutschen Neoliberalismus reinzuwaschen⁸⁵⁶ seien, geradezu widersinnig. Es ist freilich so, dass sich auch für die Anhänger des Barth-Niemöller-Flügel die Frage stellt, inwieweit man die kirchliche Opposition zu den Deutschen Christen als politischer Widerstand deuten kann.⁸⁵⁷ Bei Eucken liegt aber m.E. der Fall klar. Wie bereits das Zitat über Barths „Theologische Existenz heute“ zeigt, sieht er die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Parallele zu anderen Feldern wie der Wissenschaftspolitik. Das beweist auch sein Engagement im Goerdeler-Kreis. Dessen theologischer Hintergrund spielt bei Euckens Beurteilung der Kirchen in „Grundsätze der Wirtschaftspolitik“ eine Rolle. Hier setzt er sich wiederum kritisch mit der Dialektischen Theologie auseinander. Dies soll Thema des nächsten Abschnitts sein.

3. Die Dialektische Theologie in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“

Im fünften Buch von Euckens „Grundsätze“, „Die tragenden Kräfte“, geht es u.a. um die Rolle der verschiedenen Institutionen in der Wettbewerbsordnung. Er glaubt, dass sich die Wettbewerbsordnung nicht von sich aus realisieren lasse, sondern Institutionen sie gestalten müssen. Zu diesen gestaltenden Institutionen – der Freiburger Ökonom nennt sie „ordnende Potenzen“ – zählt er neben einen von Verflechtungen befreiten Staat und einer die Interdependenzen der Einzelordnungen erforschenden Wissenschaft auch die Kirchen.⁸⁵⁸ In drei knappen Punkten äußert er sich zu der Rolle der Kirchen im Rahmen seiner ordnungspolitischen Vorstellungen. Zwei von ihnen berühren zumindest mittelbar das hier behandelte Verhältnis zwischen dem Nationalökonomien und der Dialektischen Theologie, ein weiterer Punkt ist sein Beitrag zu der noch zu erörternden Debatte zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre. Da meines Wissens die Sekundärliteratur – von einer naturrechtlich inspirierten

⁸⁵⁶ Ptak, Ralf: Vom Ordoliberalismus zur sozialen Marktwirtschaft, Stationen des Neoliberalismus in Deutschland, Opladen 2004, S. 63. Freilich konzidiert er immerhin (Ebd., S. 71.): „(...) in politischen Grundsatzfragen und ethischen Orientierungen gab es sicherlich erhebliche Differenzen.“

⁸⁵⁷ Vgl. Meier, Kurt: Die historische Bedeutung des Kirchenkampfes für den Widerstand im Dritten Reich, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Bd. 83/84 (1983/1984), S. 151-179.

⁸⁵⁸ Vgl. zu den ordnenden Potenzen und ihrer Rolle in der Wettbewerbsordnung: Petersen, Tim: Die Ordnungstheorien von Walter Eucken und Wilhelm Röpke – ein Vergleich, unveröffentlicht Hamburg 2003, S. 92-97; Kolev, Stefan: Neoliberale Staatsverständnisse im Vergleich, Stuttgart 2013 S. 116-121.

Betrachtung in gewisser Weise abgesehen⁸⁵⁹ - zudem auf die kirchen- und theologiehistorischen Kontexte dieser Stelle des Euckenschen Werkes nicht eingeht, seien die drei Punkte vorgestellt und ihr historischer Rahmen beschrieben.

In einem ersten Punkt geht der Ordnungsökonom auf die Grundsatzfrage, ob und wie Kirchen an Fragen der Wirtschaftspolitik teilnehmen sollen. Zwischen den Polen einer sich politischer Äußerungen völlig enthaltender und einer am politischen Tagesgeschäft teilnehmenden Kirche wählt er einen Mittelweg. Er schreibt:

„Wenn auch die Kirchen sich ihrer Bestimmung nach aus dem Streit der politischen Parteien heraushalten müssen, so kann es ihnen andererseits nicht gleichgültig sein, in welchen Ordnungen die Bedingungen der sittlichen und religiösen Existenz gefährden, da wird die Kirche mit Notwendigkeit auf den Plan gerufen.“⁸⁶⁰

Aufgrund der Komplexität moderner Wirtschaft gesteht Eucken den Kirchen in concreto allerdings eine nur mittelbare Rolle zu. Da die Wirtschaftsordnung sich weder aus Erfahrungen noch naturrechtlichen Überlegungen abgeleitet werden könne, gebühre hier der Wissenschaft der Vorrang vor der Kirche, die lediglich als eine Art ethischer Impulsgeber dienen könne. Durch die Priorität der Wissenschaft werde „die Gestaltung der Ordnungen auch in dem von dem Kirchen erstrebten Sinne erst ermöglicht.“⁸⁶¹ Dann geht Eucken an zwei zeitgenössischen Beispielen, die noch näher zu erörtern sind, auf die Frage nach einer möglichen Verbindung zwischen Wissenschaft und Kirche ein.

Die von ihm gewählte Zwischenposition in der Frage des kirchlichen Beitrages zur Wirtschaftspolitik findet sich bereits in der Anlage IV des Gutachtens „Politische Gemeinschaftsordnung“ wieder.⁸⁶² Im Rahmen des Gutachtens verfassen Eucken und seine Fakultätskollegen Adolf Lampe (1897-1948) und Diet-

⁸⁵⁹ Vgl. Schramm, Michael: Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen. Die Kirchen als ordnende Potenz nach Walter Eucken, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hrsg.): Walter Euckens Ordnungspolitik, Tübingen 2002, S. 141-163. Nils Goldschmidt (Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen? Eucken und die Kirche als ordnende Potenz, in: Ebd., S. 164-171.) kritisiert den Beitrag ob seiner historischen Fehler m.E. zu recht.

⁸⁶⁰ Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 347.

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Zu den Hintergünden des Gutachtens: Ritter, Gerhard: Vorwort (1945), in: Thielicke, Helmut (Mitarb.): In der Stunde Null, Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“: Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Tübingen 1979, S. 26-30; Thielicke, Helmut: Zur Einführung, Nach fast vier Jahrzehnten, in: Ebd., S. 5-23; in kürzerer Form: ders.: Zu Gast auf einem schönen Stern, Erinnerungen, a.a.O., S. 188-193. Aus der Vielzahl an Sekundärschriften seien genannt: Rieter, Heinz / Schmolz, Matthias, a.a.O., S. 96-108; Peukert, Helge: Der 20. Juli 1944 und die wirtschafts- und ordnungspolitischen Konzeptionen der Opposition gegen den Nationalsozialismus, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik, 5. Jhg. (2004), S. 455-469.

ze die Anlage IV mit dem Thema Wirtschafts- und Sozialordnung. Sie gehen in ihrer „Kirchlichen Grundlegung“ auf die Rolle der Kirche in der Wirtschaftspolitik ein. Sie wählen bereits hier die Mittelposition, wie sie Eucken erneut in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“ formulieren sollte. Man gesteht der Kirche zwar zu und sie sieht sie gar in der Pflicht, „zur Wirtschaftsordnung Stellung [zu] nehmen.“⁸⁶³ Dementsprechend habe die Wirtschaftsordnung mit den zehn Geboten in Einklang zu stehen.⁸⁶⁴ Allerdings mahnt man die Kirche hinsichtlich des wirtschaftspolitischen Tagesgeschäfts auch: „Die Kirche hat jedoch keinen Auftrag und keine Machtvollkommenheit, für die Ausgestaltung der Wirtschaft im einzelnen ständig verbindliche Lösungen anzubieten.“⁸⁶⁵

Der Anhang IV geht damit konform mit dem Grundtenor, den das Gutachten in Sachen theologischer politischer Ethik anschlägt. Dieser ist als Kompromissversuch in einem zeitgenössischen Streit zu deuten. In der politischen Ethik steht in dieser Zeit auf der einen Seite die von einem Lutheraner wie dem Erlanger Paul Althaus (1888-1966) vertretene Linie einer Lehre der Schöpfungsordnungen. Sie betont die Eigengesetzlichkeit des Politischen und gerät in der konkreten historischen Situation in die Nähe des Nationalsozialismus.⁸⁶⁶ Auf der anderen Seite wird Karl Barth aus seiner calvinistischen Tradition heraus zu einem Verfechter der Königreich-Christi-Lehre, welche Bürger- und Kirchengemeinde als konzentrische Kreise betrachtet.⁸⁶⁷ Das Gutachten grenzt sich einerseits von der Vorstellung ab, mit dem Evangelium Politik machen zu können.⁸⁶⁸ Man distanziert sich aber zugleich von „den an diesem Punkte [der politischen Ethik] eingerissenen Missverständnissen Luthers“⁸⁶⁹, wie sie sich in der Schöpfungsordnungslehre des Neuluthertums zeigten. Neben dem Ruf der Treue zur Obrigkeit existiere in „Epochen übersteigter Ansprüche der Staatsgewalt“⁸⁷⁰ auch die Pflicht des Christen, dieser Staatsgewalt ins Gewissen zu reden. Die doppelgesichtige Ethik, die das Gutachten Politische Gemeinschaftsordnung bezieht, ist eng mit der Person und Theologie Helmut Thielickes

⁸⁶³ Vgl. Thielicke, Helmut (Mitarb.): In der Stunde Null, a.a.O., S. 129.

⁸⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 129/130.

⁸⁶⁵ Ebd., S. 130.

⁸⁶⁶ Vgl. hierzu und dem damit kirchenhistorisch verbundenen problematischen „Ansbacher Ratschlag“ (Gegendokument zur Barmer Erklärung): Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit, Band II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997, S. 411-421.

⁸⁶⁷ Vgl. Honecker, Martin: Grundriß der Sozialethik, Berlin / New York 1997, S. 26-29.

⁸⁶⁸ Thielicke, Helmut (Mitarb.): In der Stunde Null, a.a.O., S. 55.

⁸⁶⁹ Ebd.

⁸⁷⁰ Ebd., S. 73.

verknüpft.⁸⁷¹ Das Gutachten bezieht sich explizit auf die von ihm verfasste und 1935 erstmals veröffentlichte Dissertation „Geschichte und Existenz – Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie“.⁸⁷² Mit diesem Werk und der darauf aufbauenden vierbändigen Ethik⁸⁷³ macht sich der spätere Hamburger Universitätsrektor „zum profiliertesten Vertreter einer modifizierten Zwei-Reiche Lehre“⁸⁷⁴ und positioniert sich damit zwischen seinen beiden akademischen Lehrer Paul Althaus und Karl Barth. Von daher ist es problematisch, wenn man Thielicke⁸⁷⁵ der originär lutherischen Zwei-Regimenter-Lehre zuordnet oder gar glaubt, dass „die Väter der Marktwirtschaft ganz offensichtlich von der „lutherischen Ordnungsethik“ beeinflusst“⁸⁷⁶ worden seien. Wenn Eucken in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“ die modifizierte Zwei-Reiche Lehre Thielickes erneut aufnimmt, distanziert er sich damit vom zeitgenössischen Lutherum, aber auch zugleich von der reformierten politischen Ethik Karl Barths.

Euckens zweiter Punkt zum Thema „ordnende Potenz Kirche“ hängt weder mittelbar noch gar unmittelbar mit Karl Barth und der Dialektischen Theologie zusammen. Es geht Eucken um das im Kapitel über Wilhelm Röpke zu behandelnde Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre. Eucken schließt sich dabei den Ausführungen seines Schülers Hensel an.⁸⁷⁷ Diesen entsendet er in das Kloster Beuron, mit dem einst die Husserl-Schülerin Edith Stein (1891-1942) verbunden war, um sich in Sachen Katholischer Soziallehre kundig zu machen.⁸⁷⁸ In dem sich anschließenden Ordo-Aufsatz macht Hensel als Grundprinzipien der Katholischen Kirche, Subsidiarität und Ständeordnung aus, die einander widersprüchen und von der nur der erstere mit der Wettbewerbsordnung im Stile Euckens vereinbar sei. Auf den Ergebnissen von

⁸⁷¹ Vgl. zu seiner Rolle: Thielicke, Helmut: Zur Einführung, a.a.O., S. 12-17.

⁸⁷² Vgl. Thielicke, Helmut (Mitarb.): In der Stunde Null, a.a.O., S. 57.

⁸⁷³ Über die Bedeutung seiner Dissertation für sein weiteres ethisches Werk: Thielicke, Helmut: Geschichte und Existenz – Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, Lizenzausgabe der 2. Auflage Gütersloh 1964, S. 24.

⁸⁷⁴ Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, a.a.O., S. 202. Hier auch ein Überblick über Thielickes Ethik: S. 201-214.

⁸⁷⁵ Vgl. Bremer, Silke, a.a.O., S. 229.

⁸⁷⁶ So mit Rückgriff auf Dietrich Bonhoeffer, aber auch die lutherisch-konservativen Erlanger Theologen Elert und Künneth positiv konnotiert: Holthaus, Stephan: Soziale Marktwirtschaft und Ethik, Werte jenseits von Angebot und Nachfrage, in: Wirtschaft und Ethik, Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaften und Ethik e.V., 22. Jhg. (2011), S. 8-15, hier: S. 12. Zuvor hat diese These als Kritik aber auch differenzierter vorgetragen: Manow, Philip: Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie, in: Leviathan, 29. Jhg. (2001), S. 179-198, hier: S. 192.

⁸⁷⁷ Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 348.

⁸⁷⁸ Vgl. Hensel, Paul Karl: Ordnungspolitische Betrachtungen zur katholischen Soziallehre (im Sinne der päpstlichen Enzykliken *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno*), in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 2. Band (1949), S. 229-269, hier: S. 268.

Hensel basierend, fordert sein Lehrer daher von der katholischen Kirche „[e]ine klare Entscheidung zwischen dem Subsidiaritätsprinzip und dem ständischen Prinzip“. Im Sinne seiner Wettbewerbsordnung hofft er dabei auf eine Wahl zugunsten der Subsidiarität.

Der dritte Punkt der Euckenschen Gedanken zum Thema Kirche trifft den Themenkreis der Dialektischen Theologie am unmittelbarsten. In dem Abschnitt setzt Eucken mit der Sozialethik des Züricher Theologen Emil Brunner auseinander. Dieser ist ein einstiger Weggefährte Barth, wendet sich aber von dessen diastatischen Denken ab. Einen Schwerpunkt der Euckenschen Analyse bildet dabei die Zinsethik Brunners, die Eucken allerdings missversteht.⁸⁷⁹ So scharf Eucken Brunner in der konkreten Frage des Zinses (zu Unrecht) kritisiert, so sehr begrüßt er dessen Abkehr von der Dialektischen Theologie. Das wird zu Beginn der Euckenschen Ausführungen deutlich. Er erblickt es als Kern der zeitgenössischen evangelischen Theologie, dass man „der Möglichkeit, vorgegebene Ordnungen in der Wirklichkeit zu entdecken, kritischer gegenüber“⁸⁸⁰ stehe. Das führe zu der aus seiner Sicht gefährlichen „Neigung (...), die Ordnungen der Welt sich selbst zu überlassen und sich ganz auf den theologischen Bereich zurückzuziehen.“⁸⁸¹ Im Ansatz Brunners, eine mehr oder minder naturrechtlich geprägte Sozialethik zu betreiben, sieht er daher eine Alternative, der er sehr wohlwollend begrüßt. Er zählt Brunners Buch „Gerechtigkeit“ zu den prinzipiell positiv zu bewertenden theologischen „Bestrebungen auch von evangelischer Seite, das Ihre zur Überwindung der sozialen Problematik beizutragen.“⁸⁸² Im Kontrast zu der Wendung Brunners kritisiert Eucken also die Dialektische Theologie wieder. Wegen der Dichotomie Gott und Welt scheint sie ihm keinen Ansatz für einen konstruktiven sozialphilosophischen Neuansatz zu bieten. In diesem Sinne knüpft er an seine Kritik aus den 1930er Jahren, in der er ihr wegen ihres diastatischen Denkens vorwirft, letztendlich die Säkularisierung zu verschärfen. Er verengt diese Kritik jetzt allerdings ordnungstheoretisch, geht es ihm jetzt hauptsächlich darum, „dass das Ordnungsstreben der Kirche und

⁸⁷⁹ Vgl. Petersen, Tim: Emil Brunner's Social Ethics and Its Reception in Ordoliberal Circles, in: Glossner, Christian / Gregosz, David (Hrsg.): 60 years of social market economy, formation, development and perspectives of a peacemaking formula, Sankt Augustin / Berlin 2010, S. 43-68, dort insbesondere zum Mißverständnis Euckens: S. 57.

⁸⁸⁰ Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 348.

⁸⁸¹ Ebd.

⁸⁸² Ebd.

das der Wissenschaft (...) zur Koinzidenz gebracht werden⁸⁸³. Mit dieser Perspektive ist er im liberalen Lager nicht allein. Auch Dietze, auf den sich Eucken bezieht⁸⁸⁴ und Alfred Müller-Armack (1901-1978)⁸⁸⁵ greifen die Dialektische Theologie wegen ihrer mangelnden Anschlussfähigkeit an die Wirtschaftswissenschaft an. Dass Ordoliberalismus und Dialektische Theologie Parallelentwicklungen sind, als dass sie sich vom Historismus abwenden und stärker auf die Inhalte ihres originären Faches fokussieren, erkennt aber ironischerweise der am stärksten vom Historismus geprägte Müller-Armack an.⁸⁸⁶

In puncto Dialektische Theologie lässt sich über die „Grundsätze der Wirtschaftspolitik sagen: Hier zeigt sich, dass Euckens kirchenpolitisches Engagement in der Bekennenden Kirche nicht mit einer theologischen Annäherung an Barth gleichzusetzen ist. Er schließt vielmehr mittelbar an die politische Ethik Thielickes an, die sich sowohl mit dem Neuluthertum als auch der Dialektischen Theologie kritisch auseinandersetzt. Vor allen Dingen aber greift er Barth an, den er erneut, wenn auch nicht namentlich, wegen seines Rückzuges in eine isoliert betriebene Theologie kritisiert.

4. Ausblick: Anknüpfungspunkte Karl Barths an Walter Eucken

Die vorangegangenen Abschnitte haben gezeigt, dass sich Eucken überraschend intensiv mit Barth auseinandersetzt. Es stellt sich daher die Umkehrfrage, ob nicht auch der Theologe Kenntnis von dem Ökonomen hat. Der mir in dieser Sache sehr hilfreiche frühere Leiter des Karl-Barth-Archivs, Hans-Anton Drewes (geb. 1946), kann mir zu seinem eigenen Bedauern auf diese Frage leider nur mit „bescheidenen Mitteilungen“⁸⁸⁷ antworten. Von daher hat der Abschnitt einen fragmentarischen Charakter. Ich untersuche drei Punkte. Sie betreffen Barths Beziehung zu Rudolf Eucken, die sozialetischen Schriften des Basler Theologen und den Kontakt zu Euckens Fakultätskollegen, hochschulpo-

⁸⁸³ Ebd., S. 350.

⁸⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 348. Dietze (Nationalökonomie und Theologie, in: ders.: Gedanken und Bekenntnisse eines Agrarpolitikers, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1962, S. 198-204 (Original in: Studium Generale, 3. Jhg. (1950), Heft 12)) kritisiert die Bartsche Ablehnung des Naturrechts. Dietze glaubt, dass der Protestantismus auf Basis des Naturrechts eine Sozialethik formulieren könne.

⁸⁸⁵ Vgl. Müller-Armack, Alfred: Soziale Irenik, a.a.O., S. 569.

⁸⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 562.

⁸⁸⁷ Mail von Dr. Hans-Anton Drewes vom 05.02.2010. Für die Vermittlung des Kontaktes danke ich Dr. Stefan Holtmann.

litischen Gegner und späteren Verbündeten im Kampf gegen den Nationalsozialismus, Erik Wolf.

Karl Barth kennt den Vater Walter Euckens persönlich und literarisch zumindest flüchtig. Die Zeit, in der Rudolf Eucken zusammen mit Persönlichkeiten wie Jacob Burckhardt (1818-1897) in Karl Barths Basel wirkt⁸⁸⁸, liegt mit den Jahren 1871-1874 zwar weit vor dessen Geburt. Karl Barth begegnet ihm dennoch. Im Rahmen der Araraueer Studentenkongresse hört der damals noch dem Kulturprotestantismus verbundene Karl Barth neben Vorträgen anderer liberaler Theologen auch den Jenaer Philosophen.⁸⁸⁹ Das Verhältnis Barths zu Rudolf Eucken in den 1920er Jahren ist ähnlich gespannt wie zu anderen Vertretern des theologischen Mainstreams der Vorkriegszeit. Wie bei jenen im Allgemeinen so ist es auch konkret bei Eucken dessen Mitwirken am Aufruf der 93, die Barth zu einer Grundsatzkritik an dessen theologischen Positionen führt. Bereits Anfang 1915 zählt Barth in einen Brief den Literaturnobelpreisträger zu den von ihm zuvor geschätzten Gelehrten, die ihn tief enttäuscht hätten.⁸⁹⁰ In der Zeit, in der Barth die Dialektische Theologie entwickelt, vertieft er diese persönlich-politische Kritik inhaltlich-theologisch. Als er vor den Zuhörern der christlichen Welt die posthum verfasste Dogmatik seines einstigen Lehrers Wilhelm Hermann bespricht, setzt er sich auch mit der Religionsphilosophie Rudolf Euckens auseinander. Im ersten Teil des Referats referiert er die Gedanken Hermanns. Er stellt dessen Position dar, dass es nicht möglich sei, sich auf intellektuellem Wege der Religion zu nähern. In diesem Zusammenhang erwähnt er auch Hermanns Kritik an Eucken. Hermann greife Eucken dafür an,

„daß er die religiöse Überzeugung mit Gedanken begründet, die selber bereits Ausdruck religiöser Überzeugung sind. Es ist das Unternehmen einer Religionsphilosophie als solches und überhaupt, das damit in seinem Unwert erkannt ist.“⁸⁹¹

Dieses Zitat lässt bereits erkennen, dass Barth in diesem Punkt seinem einstigen Lehrer zustimmt. Das wird an einer zweiten Stelle noch deutlicher. Der gegen den Religionsbegriff allergisch gewordene Barth kritisiert an Hermann, dass

⁸⁸⁸ Vgl. zur Basler Periode Rudolf Euckens: Eucken, Rudolf: Lebenserinnerungen, Ein Stück deutschen Lebens, 2. Auflage Leipzig 1922, S. 53.

⁸⁸⁹ Vgl. Busch, Eberhard, a.a.O., S. 90.

⁸⁹⁰ Vgl. Koch, Dieter: Editorische Vorbemerkung, in: Barth, Karl: An Prof. D. Martin Rade 1914, in: ders.: Gesamtausgabe 35, Abteilung V: Briefe: Offene Briefe 1909-1935, Zürich 2001, S. 18-41, hier: S. 23.

⁸⁹¹ Barth, Karl: Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Hermann (1925), in: ders. Gesamtausgabe 19, Abteilung III: Vorträge und Kleinere Arbeiten: Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925, Zürich 1990, S. 545-603, hier: S. 561.

dieser einen Weg zur Religion durch Erfahrung für möglich halte. Dadurch verlore die eigentlich sinnvolle „Hermannsche Abwehr“⁸⁹² gegen Eucken und andere Religionsphilosophen – Barth nennt u.a. Kant – ihren Sinn. Solche Ausführungen sind typisch für den Vormann der Dialektischen Theologie. Für ihn ist das Christentum der Weg Gottes zu den Menschen. Jede Bewegung in andere Richtung – das versteht er letztlich unter Religion – erscheint ihm als Abfall. In diesem Sinne kann die Religionsphilosophie Rudolf Euckens kein Annäherungspunkt Barths an Walter Eucken sein.

Ein möglicher zweiter Anknüpfungspunkt Barths an Eucken ist das sozial- und wirtschaftspolitische Interesse des Theologen. Zwar fordert der Basler – ähnlich wie die jungen Wirtschaftswissenschaftler auf ihrem Felde - insbesondere in den 1920er Jahren, dass sich die Theologie auf ihre Kernaufgaben fokussieren soll. Das bedeutet aber nicht, dass Barth an wirtschaftlichen Fragen desinteressiert ist. Seine Rolle als Pfarrer in dem Industriedorf Safenwil führt ihn immer wieder seelsorgerlich zur Sozialen Frage.⁸⁹³ Er tritt daher schließlich der Schweizer Sozialdemokratie bei. Er glaubt aber, die ökonomischen Hintergründe zu wenig zu kennen und stellt daher 1913 bedauernd fest: „Wie thöricht von mir, daß ich es in Berlin versäumt, bei Wagner Nationalökonomie zu nehmen!“⁸⁹⁴ Dieses Manko, bei dem theologisch lutherisch-konservativ geprägten Staatssozialisten nicht gehört zu haben, versucht er durch autodidaktische Arbeit wett zu machen. Für einen sozialetisch ausgerichteten Gemeindegemeindekreis beschäftigt er sich intensiv mit ökonomischen und sozialpolitischen Fragen. Hierzu greift er u.a. auf sozialreformerische Werke der Historisten zurück. Er liest „Die gewerbliche Arbeiterfrage“ von Werner Sombart. Noch stärker orientiert er sich an dem Buch „Die Arbeiterfrage“ von Heinrich Herkner, dem Nachfolger auf dem Schmoller-Lehrstuhl⁸⁹⁵. Barth erarbeitet daraus das an da Herknersche Werk angelehnte Textfragment „Die Arbeiterfrage“. Hier ist eine dezidiert linke Position in Fragen der Sozial- und Wirtschaftspolitik festzustellen.

⁸⁹² Ebd., S. 588.

⁸⁹³ Die 2012 edierten „Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921“ geben hiervon ein noch deutlicheres Zeugnis. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Arbeiten ist dem Themenkomplex gewidmet, z.B.: Barth, Karl: Die Gewerkschaftsbewegung (1916), in: ders.: Gesamtausgabe 48, Abteilung III: Vorträge und Kleinere Arbeiten: Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921, Zürich 2012, S. 265-274.

⁸⁹⁴ Zitiert nach: Stoevesandt, Hinrich / Drewes, Hans-Anton: Editorische Vorbemerkungen, in: Barth, Karl: Die Arbeiterfrage (1913/14), in: ders.: Gesamtausgabe 22, Abteilung III.: Vorträge und kleinere Arbeiten, Vorträge und Kleinere Arbeiten 1909-1914, Zürich 1993, S. 573-689, hier: S. 577.

⁸⁹⁵ Vgl. zu den Hintergründen der Herkner-Berufung an die Berliner Universität: Goldschmidt, Nils: Hermann Schumacher – nur ein weiterer Erbe Schmollers oder der erste Ordoliberal?, in: Backhaus, Jürgen (Hrsg.): Historische Schulen Münster 2005, S. 53-94, hier: S. 58-65.

Die Ursache für die zeitgenössischen sozialen Probleme sieht er „im Charakter des Arbeitsvertrages“⁸⁹⁶. Er unterstelle äquivalente Partnerschaft zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmern und übersehe die asymmetrische Machtverteilung zwischen den beiden Parteien. Ist diese Position durchaus sogar mit heutiger institutionenökonomischer Kritik an dem neoklassischen Arbeitsmarktmodell zu vergleichen⁸⁹⁷, so lässt Barth dem deutlich klassenkämpferische Töne folgen. Er kritisiert, dass in der politischen Diskussion das „Wohl der Industrie einseitig mit dem Gewinn des Unternehmers identifiziert“⁸⁹⁸ werde. Betrachtet man sich diese radikale Analyse, so verwundert es wenig, wenn sich Barth lohntheoretisch im Sinne einer marxistischen Subsistenzlohntheorie positioniert. Er führt dazu u.a. aus: „Die Löhne werden sich immer um das Lebensminimum herum bewegen, schon damit das Abhängigkeitsverhältnis zum Arbeitgeber erhalten bleibt.“⁸⁹⁹ Ganz im Stile des empiristischen Forschungsstils der von ihm herangezogenen historistischen Autoren versucht Barth im weiteren Verlauf, diese These durch zahlreiche Statistiken und Einzelfallbeispiele zu untermauern. Ist Barth in seiner Theorie sehr radikal, so nimmt er in den praktischen Fragen dann wieder einen eher sozialreformerischen Standpunkt ein. Er sieht in staatlichen Regulierungen und Institutionen wie Gewerkschaften, Sozialversicherungen und sogar Arbeitgeberorganisationen bereits Schritte hin zu „gemeinsamer, wirklich wirtschaftsfriedlicher Aktion auf dem Boden einer neuen Ordnung“⁹⁰⁰, die er aber näher zu definieren vermeidet. Die dargestellten Gedanken Barths sind natürlich zu kontextualisieren. In der Zeit seines stark sozialreformerischen Wirkens ist seine theologische Entwicklung längst nicht abgeschlossen. In den 1920er Jahren befindet er sich in einer Phase diastatischen Denkens. Daraus könnte man schlussfolgern, dass sein soziales Engagement demgegenüber zurücktritt. Dem ist auch in gewisser Weise so. Anlässlich einer 1919 vor religiös-sozialem Publikum gehaltenen und 1920 erstmals publizierten Rede warnt er vor Schnellschüssen auf diesen Gebiet. Das spezifisch Christliche dürfe vor dem Hintergrund sozialen und politischen Engagements verwässern. Mit bereits zitierten Worten kritisiert er die Tendenz „Christus zu säkularisieren, heute z.B.

⁸⁹⁶ Barth, Karl: Die Arbeiterfrage, a.a.O., S. 582.

⁸⁹⁷ Vgl. Zerche, Jürgen / Schöning, Werner / Klingenberg, David: Arbeitsmarktpolitik und -theorie, Lehrbuch zu empirischen, institutionellen und theoretischen Grundfragen der Arbeitsökonomik, München, Wien 2000, S. 3-5.

⁸⁹⁸ Barth, Karl: Die Arbeiterfrage, a.a.O., S. 584.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 585.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 645/646.

der Sozialdemokratie, dem Pazifismus, dem Wandervogel zu Liebe, wie ehemals den Vaterländern, dem Schweizertum und dem Deutschtum, dem Liberalismus der Gebildeten zu Liebe“⁹⁰¹. Diese Warnung ist jedoch nicht mit einem Rückzug aus dem Politischen gleichzusetzen. Er fordert vielmehr seine Zuhörer auf, „als mithoffende und mitschuldige Genossen *innerhalb* der *Sozialdemokratie*“⁹⁰² mitzuwirken. Die Replik Barths auf Paul Althaus' Buch „Religiöser Sozialismus“ verdeutlicht noch einmal, dass das neu entwickelte dialektische Denken des Schweizer Theologen nicht mit einer Distanzierung von sozialistischen Ideen gleichzusetzen ist. Barth begrüßt hier die relativ moderate Kritik des lutherisch-konservativen Althaus an den religiösen Sozialisten. Darüber, dass der Erlanger Lutheraner ihn als „gemäßigten religiösen Sozialisten“ einordnet, was Grund für seine Replik gewesen sei, schreibt er als Schlusssatz ironisch-spottend folgendes: „Was es mit der ‚Mäßigung‘ auf sich hat, ist ihm [Althaus] hoffentlich nebenbei klar geworden.“⁹⁰³ Angesichts derartiger Äußerungen verwundert es wenig, wenn mit Friedrich Wilhelm Marquardt (1928-2002) ein Theologe gar behauptet, dass „es einen nicht nur vage spürbaren, sondern deutlich erkennbaren Einfluß des Sozialismus auf das theologische Denken Karl Barths gegeben hat.“⁹⁰⁴ Ist dies nur eine von zahlreichen Barth-Interpretationen⁹⁰⁵, so ist dennoch zu konzedieren, dass es ein Moment der Kontinuität sozialistischer Gedanken im zumindest weiteren Sinne in Barths Werk gibt. Davon zeugen entsprechende Stellen in seinem Opus magnum, der Kirchlichen Dogmatik. Im Rahmen seiner Schöpfungslehre entwickelt Barth eine Arbeitsethik, bei der er auch die Frage der Wirtschaftsordnung zu sprechen kommt. Er zeichnet ein wiederum marxistisch anmutendes Bild des Arbeitsprozesses. Er schreibt:

„Aber das ist nicht zu leugnen, daß der Arbeitsprozeß im großen und allgemeinen in seiner jedenfalls in unserer heutigen westlichen Welt noch kräftigen Gestalt auf dem Prinzip der Ausbeutung der Einen durch die Anderen beruht, weniger drastisch gesagt: auf dem Erstreben und Erlangen von Profit, der den wirtschaftlich Stärkeren, d. h. eben den Besitzern der Produktionsmittel damit zufällt, daß sie als solche in der Lage sind, den Arbeitsvertrag der auf sie angewiesenen wirtschaftlich Schwächeren, d. h. derer, die außer ihrer Zeit und Arbeitskraft nichts in die Waagschale zu werfen haben, nach ihrem Interesse zu gestalten: selber mehr zu verdienen,

⁹⁰¹ Barth, Karl: Der Christ in der Gesellschaft, a.a.O., S. 6.

⁹⁰² Ebd., S. 32, kursiv gedruckte Stellen so aus dem Original entnommen.

⁹⁰³ Barth, Karl: Grundlagen der christlichen Sozialethik, Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 152-165, hier: S. 165.

⁹⁰⁴ Vgl. Marquardt, Friedrich Wilhelm: Theologie und Sozialismus, Das Beispiel Karl Barths, 3. erw. Auflage München 1985, S. 15. Ich danke Pastor emer. Dieter Andresen für den Hinweis auf diese Art der Barth-Rezeption.

⁹⁰⁵ Andere Barth-Rezeptionen fasst zusammen: Holtmann, Stefan: Karl Barth als Theologe der Neuzeit, Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie, Göttingen 2007.

als ihnen auf Grund ihrer Arbeit als den Initianten und Leitern des Ganzen zukäme und jene weniger verdienen zu lassen, als es ihrer höher oder geringer qualifizierten, aber jedenfalls für das Ganze gleich unentbehrlichen Mitarbeit und ihrem Lebensbedarf angemessen wäre.“⁹⁰⁶

Barth konzediert zwar, dass sich im Vergleich zum 19. Jahrhundert durch sozialreformerische Maßnahmen die Lage verbessert habe und warnt in Hinblick auf die Lage Osteuropas vor einem „von einer regierenden und genießenden Gruppe gelenkten Staatssozialismus“⁹⁰⁷. Doch trotz dieser Differenzierungen kommt er dennoch zum Schluss: „Die christliche Gemeinde kann und muss wohl auch für diese und jene Gestalt des sozialen Fortschritts und auch des Sozialismus – immer für seine zu bestimmter Zeit an bestimmten Ort hilfreiche Gestalt – eintreten.“⁹⁰⁸ Wie das Zitat bereits verdeutlicht, ist Barths sozialistisches Wirtschaftsideal diffus. Barth hält aus christlicher Sicht verschiedene Wirtschaftsordnungen, für die er aber den Begriff Sozialismus verwendet, für akzeptabel. Das verdeutlicht eine interessante Passage seiner Abhandlung „Christengemeinde und Bürgergemeinde“. Hier formuliert er im Nachklang zum Kirchenkampf eine im Gegensatz zur lutherischen Zwei-Regimenter-Lehre stehende politische Ethik. Er erblickt die Christengemeinde als Teil der Bürgergemeinde und ruft so zum politischen Engagement auf. Für Fragen der Wirtschaftsordnung ergibt sich daraus für ihn folgende dezidierte Handlungsmaxime, die in der Konkretion dann doch wieder diffus wirkt:

„Die Christengemeinde steht im politischen Raum als solche und also notwendig im Einsatz und Kampf für die soziale Gerechtigkeit. Und sie wird in der Wahl zwischen den verschiedenen sozialistischen Möglichkeiten (Sozial-Liberalismus? Genossenschaftswesen? Syndikalismus? Freigeldwirtschaft? Gemäßigter? Radikaler Marxismus?) auf alle Fälle die Wahl treffen, von der sie jeweils (unter Zurückstellung aller anderen Gesichtspunkte) das Höchstmaß von sozialer Gerechtigkeit erwarten zu sollen glaubt.“⁹⁰⁹

Man könnte meinen, dass der in dem bunten Sammelsurium Barths erwähnte Begriff des Sozial-Liberalismus durchaus an den Ordoliberalismus anknüpft, zumal Alexander Rüstow selbst von „Sozialliberalismus“⁹¹⁰ spricht. Ich vermute allerdings eher, dass Barth hier an seine frühere Herkner-Lektüre anknüpft. Dieser verwendet in seiner von Barth genutzten „Arbeiterfrage“ den Terminus

⁹⁰⁶ Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Dritter Band, a.a.O., S. 622.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 624.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 626.

⁹⁰⁹ Barth, Karl: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Juli und August 1946, in: ders.: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 89-136, hier: S. 117.

⁹¹⁰ Rüstow, Alexander: Die Religion der Marktwirtschaft, Münster u.a. 2001, S. 50.

„Sozialliberalismus“ sehr intensiv⁹¹¹. Sozialliberale Gedanken sieht er in so unterschiedlichen theoretischen Richtungen wie der Klassik und dem Kathedersozialismus am Wirken, wobei sie seiner Ansicht in der gewerkschaftsfreundlichen und zugleich freihändlerischen Position Lujo Brentanos am „schärfsten (...) zum Ausdruck gebracht“⁹¹² werden. Von daher gibt es wohl auch über diese Begrifflichkeit keine direkte Brücke Barths zu Eucken.

Eine Verbindung Barths zu Walter Eucken lässt sich aber über den Freiburger Juristen Erik Wolf konstruieren. Wolf steht in Freiburg zunächst auf Seiten der Nationalsozialisten, schließt sich aber später dem Widerstand an. Kurz nach dem Krieg wendet er sich am 23.06.1945 in einen Brief an Karl Barth, den er um Wiederaufbauhilfe bittet. Er verweist auf den Freiburger Kreis, der das Gutachten „Politische Gemeinschaftsordnung“ herausgearbeitet hat, und nennt in diesem Zusammenhang auch den Namen von Walter Eucken.⁹¹³ Im Juli des gleichen Jahres begegnen sich dann Wolf und Barth in Freiburg persönlich.⁹¹⁴ Aus dem Treffen entwickelt sich eine langjährige wissenschaftliche und persönliche Freundschaft. Barth nennt Wolfs kirchenrechtliche Beiträge in seiner Dogmatik mehrfach zustimmend⁹¹⁵ und nennt sie sogar „besonders erhellend“⁹¹⁶. In der brieflichen Korrespondenz redet man sich schließlich mit „Lieber Freund“ und „Du“ an.⁹¹⁷ Einen letzten Ausdruck findet diese enge Beziehung, als Karl Barth am Nikolaustag des Jahres 1968 Erik Wolf zum 10.12.1968 zum Besuch einlädt. Als die Eheleute Wolf ihn dann aufsuchen wollen, erfahren sie von dessen Tode.⁹¹⁸ Welche Rolle der bereits 1950 verstorbene Walter Eucken bei dieser Freundschaft spielt, lässt sich, da die Nachlässe zumindest noch nicht insoweit aufbereitet sind, nicht abschließend sagen. Eine direkte Korrespondenz hat es wohl nicht gegeben. Laut Aussage des früheren Barth-Archivars Drewes kann man jedoch für das Verhältnis von Karl Barth zu Walter Eucken vermuten: „Dass es eine Kenntnis, vielleicht auch eine Bekanntschaft

⁹¹¹ Vgl. Herkner Heinrich: Die Arbeiterfrage, Eine Einführung, 2. Band: Soziale Theorien und Parteien, 7. Auflage Berlin und Leipzig 1921, S. 144-180.

⁹¹² Ebd., S. 162.

⁹¹³ E-Mail von Hans-Anton Dewes vom 05.02.2010.

⁹¹⁴ Vgl. Busch, Eberhard, a.a.O., S. 340.

⁹¹⁵ Vgl. Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1955, S. 767, 770/771, 815.

⁹¹⁶ Ebd., S. 767.

⁹¹⁷ Barth, Karl: Gesamtausgabe 6, Abteilung V: Briefe: Briefe 1961-1968, Zürich 1975 S. 493-495 (Brief vom 27.11.1968).

⁹¹⁸ Vgl. Ebd., S. 543.

durch die Vermittlung von Erik Wolf gegeben hat, ist nicht unwahrscheinlich.“⁹¹⁹ Es lässt sich also festhalten: Eucken kennt Barth literarisch bereits relativ früh, der Theologe nimmt den Ökonomen aber wohl erst durch den geschilderten dritten Weg wahr.

E. Fazit

Ist die Beziehung von Roscher zum Pietismus eindeutiger Natur, so lässt sich das Verhältnis von Walter Eucken zur Dialektischen Theologie am besten mit dem Begriff der Ambivalenz kennzeichnen. In ihrer Gegnerschaft zu dem bis dato vorherrschenden Historismus weisen Eucken und der Vordenker der Dialektischen Theologie, Karl Barth, große Parallelen auf. Andererseits sind sie in ihrem theologischen und ökonomischen Denken deutliche Antipoden. Für die Wirtschaftspolitik gilt: Vom Vordenker des Ordoliberalismus führt kein Weg zu dem diffus sozialistischen Barth. Auf dem Feld der Theologie kann der Ökonom, der in der religionsphilosophischen Tradition seines Vaters steht, mit der Barthschen Diastase von Gott und Mensch explizit nichts anfangen. Das zeigt insbesondere seine Rede „Religion-Wirtschaft-Staat“, schimmert zwischen den Zeilen aber sogar noch in den „Grundsätze(n) der Wirtschaftspolitik“ durch.

Diese Kritik an der Dialektischen Theologie lässt aber für die Ausgangsfrage nach den theologischen Einflüssen auf das ökonomische Denken zu. Die liegen hier vor, wenn auch wiederum nicht so direkt wie bei Roscher, sondern vermittelter Natur. Euckens ordnungsökonomisches Denken hat einen religiösen Überbau. Das zeigt sich im komplementären Verhältnis von Euckens Texten „Religion-Wirtschaft-Staat“ und „Staatliche Strukturwandlungen“. Nur wenn die Religion sich als das lebensumspannende Element wieder herstellen lässt, so kann man die notwendige Entflechtung der ökonomischen und der politischen Sphäre vollziehen. Die These, dass das religiöse Denken von Eucken und anderen Vertretern der Freiburger Schule disparat nebeneinander stehe⁹²⁰, lässt sich daher getrost ad acta legen.

Die Ambivalenz der Beziehung Eucken-Barth wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Eucken nicht nur ein dezidierter Kritiker der Dialekti-

⁹¹⁹ E-Mail von Hans-Anton Dewes vom 05.02.2010.

⁹²⁰ Vgl. Wagner, Richard, a.a.O., S. 137.

schen Theologie, sondern auch ein Anhänger der kirchenpolitischen Position Barths im Dritten Reich ist. U.a. ist das an seiner sehr positiven Rezeption von Barths Schrift „Theologische Existenz heute“ zu erkennen. Im Kirchenkampf ist der Freiburger Ökonom zusammen mit seinen Kollegen ein treues Mitglied der Bekennenden Kirche und hier innerhalb des durchaus heterogenen Spektrums dem Flügel um Barth und Niemöller zuzurechnen. Dies ist ein weiteres eindrucksvolles Indiz, dass an Euckens antinationalsozialistischer Grundhaltung kein Zweifel bestehen kann.

Angesichts dieser doch recht intensiven Beschäftigung Euckens mit Barth (weniger umgekehrt) stellt sich die berechtigte Frage nach einer persönlichen Bekanntschaft. Erste Funde lassen den Schluss zu, dass es diese möglicherweise gegeben hat. Angesichts der zumindest noch teilweise aufzuarbeitenden Nachlässe harrt diese Frage noch auf eine endgültige Antwort und bleibt ein Desideratum.

IV. Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre

A. Einführung⁹²¹

Die Auseinandersetzung zwischen Katholischer Soziallehre und deutschem Neoliberalismus spielt in der Wissenschaftsgeschichte der frühen Bundesrepublik Deutschland eine wichtige Rolle. Der Streit geht um erkenntnistheoretische Grundsatzpositionen (Universalienstreit), sozialphilosophische Probleme (Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft) und Fragen der Wirtschaftsverfassung (Berufsständische Ordnung). Die Kontroverse hat daneben jedoch auch bis heute politische Auswirkungen.

Wilhelm Röpke gibt in seinem Spätwerk „Jenseits von Angebot und Nachfrage ein flammendes christliches Bekenntnis ab. Er glaubt die Probleme der Zeit ihre Ursachen haben „in der geistig-religiösen Krise, die sich in jedem einzelnen vollzogen hat und nur in der Seele jedes einzelnen auch überwunden werden kann“⁹²². Diese christliche Grundhaltung lässt sich aber schwer konfessionell einordnen. Der nominelle Lutheraner ist gegenüber seiner eigenen Konfession sehr, sehr kritisch. In dem obrigkeitnahen Luthertum sieht er eine Ursache für den Nationalsozialismus.⁹²³ Erst in seinen letzten Lebensjahren weicht diese stark ablehnende Position positiven Erinnerungen an das lutherische Umfeld seiner Jugend.⁹²⁴ Auch dem Calvinismus steht er wegen dessen theokratischen Staatsverständnisses skeptisch gegenüber.⁹²⁵ Ebenfalls kann man ihn nicht in das pietistisch-evangelikale Lager einreihen. In Caux bei Genf besucht er das europäische Zentrum der frommen und zugleich strikt antikommunistischen „Moralische(n) Aufrüstung“ des Amerikaners Frank Buchman (1878-1961), die glaubt, dort „das Beispiel einer neuen Gesellschaftsordnung“⁹²⁶ realisieren zu können. Röpke steht dieser evangelikalen Bewegung zwar nicht durchweg ablehnend gegenüber, kritisiert aber ihren „Amerikanis-

⁹²¹ Dieses Kapitel ist eine Überarbeitung folgenden Textes: Petersen, Tim: Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre, Erfurt 2008. Meinen Blick auf das Werk Anton Rauschers hat dankenswerter Weise Frau Prof. Dr. Elke Mack (Universität Erfurt).

⁹²² Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 21.

⁹²³ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die deutsche Frage, a.a.O., S. 159-161.

⁹²⁴ Vgl. Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 167/168 (Brief an Erik-Kuhnelt-Leddihn vom 03.05.1960.).

⁹²⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: Civitas humana, a.a.O., S. 199.

⁹²⁶ Howard, Peter: Welt im Aufbruch, Die Geschichte von Frank Buchman und den Männern und Frauen der Moralischen Aufrüstung, Bonn 1951, S. 127.

mus, Exhibitionismus und theologischen Simplismus⁹²⁷ und verweilt daher nur einen Tag in Caux. Mit seinem reformiert-pietistisch gewordenen Studienfreund, dem späteren Bundespräsidenten Gustav Heinemann (1899-1976)⁹²⁸ gerät er über religiöse Fragen in Streit.⁹²⁹ Gegenüber dem katholisch-konservativen Weggefährten aus der Mont-Pelerin-Society, Erik von Kuehnelt-Leddihn (1909-1999), charakterisiert er seinen eigenen Glauben als „erasmisch“⁹³⁰. Auch die Sekundärliteratur hebt Röpkes Wurzeln im Humanismus der Frühen Neuzeit hervor.⁹³¹ Obwohl oder gerade weil er in diesem Sinne „ein undogmatisches Christentum“⁹³² vertritt, sucht er den Kontakt zu den Sozialethikern der verschiedenen Konfessionen. Er bespricht das Buch „Gerechtigkeit“ des reformierten Theologen Emil Brunner⁹³³ und trifft ihn auch gelegentlich zu persönlichen Gesprächen⁹³⁴. Röpke, der nach seinen eigenen Worten „innerlich stark katholisiert“⁹³⁵, setzt sich aber noch intensiver mit der ohnehin in dieser Zeit stärker entwickelten Katholischen Soziallehre auseinander. Von daher spielt er in dem eingangs erwähnten Konflikt eine wichtige Rolle.

Von seinen hundertfachen Publikationen sind auch einige diesem Thema gewidmet. Seine Rolle ist dennoch bislang wenig untersucht. Dies gilt auch für Texte, die in ihrem Titel den Namen Röpke und den Begriff der Soziallehre führen. So belässt es Manfred Spieker (geb. 1943)⁹³⁶ bei einem bloßen inhaltlichen Vergleich zwischen dem Denken Röpkes und Prinzipien Katholischer Soziallehre. Dies gilt mit gewissen Abstrichen für Wolfgang Ockenfels (geb. 1947)⁹³⁷, der allerdings auch auf konkrete Äußerungen Röpkes zur Soziallehre eingeht. Am

⁹²⁷ Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 115 (Brief an Gertrud Fricke vom 25.01.1951.).

⁹²⁸ Vgl. Koch, Werner: Heinemann im Dritten Reich, ein Christ lebt für morgen, 3. Auflage Wuppertal 1974. S. 25-28. Dass es sich bei Heinemanns Frömmigkeit wie Röpkes Biograph und wohl auch Röpke selbst meinen, um ein „strenges(s) Luthertum“ (Hennecke, Hans Jörg: Wilhekm Röpke. Ein Leben in der Brandung, Stuttgart 2005, S. 108.) gehandelt habe, ist daher falsch.

⁹²⁹ Vgl. Koch, Werner, a.a.O., S. 19-23.

⁹³⁰ Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Weltweite Kirche, Begegnungen und Erfahrungen in sechs Kontinenten 1909-1999, Stein am Rhein 2000, S. 281.

⁹³¹ Vgl. Gregg, Samuel: Wilhelm Röpke's Political Economy, Cheltenham / Northampton 2010, S. 181. Ich selber habe die Bezüge Röpkes zu Erasmus in meiner Diplomarbeit (a.a.O., S. 40-44.) untersucht.

⁹³² So Röpke gegenüber Heinemann (vgl. Koch, Werner, a.a.O., S. 20.).

⁹³³ Vgl. Petersen, Tim: Emil Brunner's Social Ethics, a.a.O., S. 52-55, zeitlich parallel zu mir hat diese Brunner-Rezeption Röpkes auch behandelt: Hecker, Christian, a.a.O., S. 219/220.

⁹³⁴ So die Mail-Auskunft des Brunner-Biographen Pfarrer Dr. Frank Jehle vom 27.10.2009.

⁹³⁵ Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 115 (Brief an Gertrud Fricke vom 25.01.1951.).

⁹³⁶ Vgl. Spieker, Manfred: Wilhelm Röpke und die christliche Soziallehre, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Nr. 121 (2009), S. 51-56.

⁹³⁷ Vgl. Ockenfels, Wolfgang: Wilhelm Röpke als christlicher Wirtschaftsethiker, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 50. Band (1999), S. 53-59, hier: S. 54.

stärksten nimmt sich Langner⁹³⁸ als nebenberuflicher Autor dieser Sache an. Jedoch bleibt auch er fragmentarisch. Dieses Kapitel will daher einen Beitrag leisten, diese Lücke zu schließen.

Zunächst beschreibe ich Neoliberalismus, Katholische Soziallehre und ihr Verhältnis zueinander. Die Rolle Wilhelm Röpkes in der Auseinandersetzung stelle ich in chronologischer Reihenfolge der Schriften Röpkes und anderer dar. Abschließend schildere ich die politischen Auswirkungen der Kontroverse in Vergangenheit und Gegenwart.

B. Neoliberalismus und Katholische Soziallehre

1. Historische Hintergründe

Neoliberalismus und Katholische Soziallehre haben sowohl analoge als auch differente Wurzeln in der Real- und Geistesgeschichte, womit ihr ambivalentes Verhältnis bereits vorgezeichnet ist.

Geistesgeschichtlich lassen sich beide Richtungen vor dem Hintergrund philosophischer Erneuerungsbewegungen um die Jahrhundertwende verstehen. Das philosophische Denken im 19. Jahrhundert hat durch den deutschen Idealismus eine starke subjektivistische Seite.⁹³⁹ Mit Ende des 19. Jahrhunderts wendet es sich dem Objekt zu.⁹⁴⁰ Auf katholischer Seite zeigt sich dieser Wandel durch eine Renaissance der mittelalterlichen Philosophie. Er wird kirchlicherseits unterstützt durch den antimodernistischen Kurs, den die Päpste von Pius IX. (1792-1878) bis zu Pius XII. (1876-1958) fahren. Die Philosophie des Thomas von Aquin (1225-1274) erhält von Papst Leo XIII. (1810-1903) 1879 gar das Prädikat einer lehramtlichen Philosophie.⁹⁴¹ Inhaltlich arbeitet die Neoscholastik das Erbe kirchlicher Philosophen historisch auf. Daneben will sie die scholastischen Lehrsätze auf aktuelle Probleme anwenden und sie mit zeitgenössischen Philosophien zu einer immerwährenden Philosophie verschmelzen. Im sozialphilosophischen Bereich schlägt sich der Neothomismus in der Kon-

⁹³⁸ Langner, Albrecht, a.a.O., S. 521-524.

⁹³⁹ Vgl. Hirschberger, Johannes, a.a.O., S. 442/443.

⁹⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 570.

⁹⁴¹ Vgl. Loewenich, Walther von, a.a.O. S. 147-149, 174-180, 196-200.

zeption des Solidarismus nieder.⁹⁴² Die Phänomenologie Edmund Husserls liefert den philosophischen Überbau für den deutschen Neoliberalismus. Husserl fordert eine Rückkehr zu den Sachen selbst. Im Zentrum seiner Philosophie steht die Schau des Wesens, welches unabhängig vom Subjekt existiere. Im Gegensatz zu den Neuscholastikern verneint er jedoch die transzendente Geltung der Wesenseinheiten. Das trägt ihm von katholischer Seite den Vorwurf des Neokantianismus ein.⁹⁴³ In Hinblick auf die ökonomische Theoriegeschichte ergibt sich aus dieser katholischen Husserl-Kritik eine interessante Analogie: In einer Rezension von Walter Euckens „Die Grundlagen der Nationalökonomie“, die methodologisch auf der Phänomenologie aufbauen⁹⁴⁴, kritisiert der renommierte katholische Sozialethiker Gustav Gundlach (1892-1963) den vermeintlichen Neokantianismus Euckens.⁹⁴⁵

Realgeschichtlich sind Neoliberalismus und Katholische Soziallehre Produkte des Industrialisierungsprozesses im 19. Jahrhundert. Im zuvor territorial zersplitterten Deutschland schaffen erst der Deutsche Zollverein 1834⁹⁴⁶ und das Zweite Kaiserreich von 1871 die politischen Rahmenbedingungen für den wirtschaftlichen Aufschwung.⁹⁴⁷ Die entstehende Industrie führt aber nicht nur zu ökonomischer Prosperität, sondern auch zu großen sozialen Problemen.⁹⁴⁸ Die neuen Städte gebären ein Proletariat, welches in Lethargie verfällt oder sich in sozialistischen Protestbewegungen sammelt.⁹⁴⁹ Innerhalb der katholischen Kirche kämpfen Männer wie Adolph Kolping (1803-1865) und Wilhelm Ketteler (1811-1877) gegen die sozialen Probleme an.⁹⁵⁰ Als Otto von Bismarck (1815-1898) Ende der 1870er Jahre den bisherigen liberalen Kurs in der Wirtschaftspolitik ändert, wird der Staat auf dem Feld der Sozialpolitik aktiv. Mit sozialen Reformen will der Reichskanzler die Arbeiterschaft für das Kaiserreich gewin-

⁹⁴² Vgl. Hirschberger, Johannes, a.a.O., S. 555-568; Edmaier, Alois: Die Philosophie der Gegenwart, Aschaffenburg 1970, S. 114-118.

⁹⁴³ Vgl. Hirschberger, Johannes, a.a.O., S. 594-599; Edmaier, Alois, a.a.O., S. 101-104.

⁹⁴⁴ Vgl. Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O., S. 245.

⁹⁴⁵ Vgl. Gundlach, Gustav: Euckens Grundlagen der Nationalökonomie, in: ders.: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Zweiter Band, Köln 1964, S. 530-543 (Original in: Gregorianum 34 (1953), S. 680-693.), hier: S. 533-537.

⁹⁴⁶ Vgl. Mann, Golo: Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Sonderausgabe Frankfurt am Main 1992, S. 140/141.

⁹⁴⁷ Vgl. Stolper, Gustav / Häuser, Karl / Borchart, Knut: Deutsche Wirtschaft seit 1870, Tübingen 1964, S. 17-33.

⁹⁴⁸ Vgl. Spieker, Manfred: Zwischen Romantik und Revolution, Die Kirchen im 19. Jahrhundert, in: Die neue Ordnung, 55. Jhg. (2001), S. 176-192, hier: S. 178.

⁹⁴⁹ Vgl. Hobsbawm, Eric: Europäische Revolutionen, Lizenzausgabe Köln 2004, S. 389-421.

⁹⁵⁰ Vgl. Mann, Golo, Deutsche Geschichte, a.a.O., S. 276; Spieker, Manfred: Zwischen Romantik und Revolution, a.a.O., S. 180.

nen. So führt er 1883 die Krankenversicherung ein.⁹⁵¹ Die neue innenpolitische Richtung bedeutet zugleich auch eine Abkehr von der bisherigen Freihandelspolitik. Protektionistische Tendenzen treten an deren Stelle.⁹⁵² Der Staat übernimmt wie im Fall der Eisenbahnen unternehmerische Funktionen.⁹⁵³ Eine zunehmende Konzentration kennzeichnet die deutsche Wirtschaft um die Jahrhundertwende.⁹⁵⁴ Gegen diese Erscheinungen zieht etwas später der Neoliberalismus zur Felde.

2. Neoliberalismus

Der Begriff Neoliberalismus schillert und ist gegenwärtig überwiegend negativ konnotiert.⁹⁵⁵ Ursprünglich bedeutet er fast das Gegenteil des heutigen Verständnisses.⁹⁵⁶ Ich verstehe in diesem Text unter Neoliberalismus die deutsche Konzeption eines erneuerten Liberalismus, wie sie die Freiburger Schule und die emigrierten Liberalen Alexander Rüstow und Wilhelm Röpke formulieren.

Den realgeschichtlichen Hintergrund des deutschen Neoliberalismus bilden die späte Phase der instabilen Weimarer Republik und die Erfahrungen des totalitären Nationalsozialismus. An der Freiburger Universität finden sich bereits vor dem Nationalsozialismus Ökonomen und Juristen zusammen, um über eine kohärente Rechts- und Wirtschaftsordnung zu beraten.⁹⁵⁷ Nach der NS-Machtübernahme schließt sich dieser Kreis um den Ökonomen Walter Eucken dem Widerstand an.⁹⁵⁸ Zu dieser Zeit befinden sich andere deutsche Neoliberalen im Exil. Wilhelm Röpke, der in dieser Zeit intensiv mit Alexander Rüstow kooperiert, entwickelt an der Istanbul University seine sozialphilosophischen

⁹⁵¹ Vgl. Stolper, Gustav / Häuser, Karl / Borchardt, Knut, a.a.O., S. 52.

⁹⁵² Vgl. Ebd., S. 42.

⁹⁵³ Vgl. Ebd., S. 45-50.

⁹⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 53-56.

⁹⁵⁵ Vgl. z.B.: Demirovic, Alex: Neoliberalismus und Hegemonie, in: Butterwegge, Christoph / Löscher, Bettina / Ptak, Ralf (Hrsg.): Neoliberalismus, Analysen und Alternativen, Wiesbaden 2008, S. 16-33. Eine Rehabilitierung des Terminus versucht u.a.: Horn, Karen: Die Soziale Marktwirtschaft, Alles, was Sie über den Neoliberalismus wissen sollten, Frankfurt am Main 2010.

⁹⁵⁶ Wolfgang Ockenfels nennt dies „das nominalistische Begriffschaos“ (Ordnung muß sein, in: Die neue Ordnung, 61. Jhg. (2007), S. 402/403, hier: S. 403.).

⁹⁵⁷ Vgl. Oswald, Walter: Was ist Ordnungspolitik? in: Eucken, Walter: Ordnungspolitik, hrsg. von Walter Oswald, Münster 1999, S. 59-96, hier: S. 82.

⁹⁵⁸ Vgl. Rieter, Heinz / Schmolz, Matthias, a.a.O., S. 96/97.

und ordnungspolitischen Vorstellungen.⁹⁵⁹ Diese weisen eine große Konvergenz zu den Freiburger Ansichten auf.

Vom klassischen Liberalismus unterscheidet sich der Neoliberalismus u.a. durch seine Anthropologie. Er verwirft das optimistische Menschenbild eines Adam Smith (1723-1790). Die Neoliberalen sehen stärker das menschliche Machtstreben.⁹⁶⁰ Der sich daraus ergebende Drang zu wirtschaftlichem Monopolismus habe die Freiheit im Namen der Freiheit untergraben.⁹⁶¹ Ebenfalls kritisch betrachten die Neoliberalen den zeitgenössischen Interventionismus. Die Kritik hieran bildet das Zentrum, der beiden Artikel die als Gründungsmanifeste des Neoliberalismus gelten. Neben Euckens „Staatliche Strukturwandlungen“ ist dies Rüstows Rede „Freie Wirtschaft – Starker Staat“, vor dem Verein für Socialpolitik 1932. Hier erblickt er in „Interventionismus und Subventionismus der öffentlichen Hand“⁹⁶² die Ursachen für die seinerzeitige Wirtschaftskrise und stellt dem das Ideal eines starken Staates, der mit und nicht gegen die Marktgesetze intervenieren soll, entgegen. Die theoretischen Ursachen dieses Interventionismus machen die Neoliberalen im Relativismus der Historisten aus.⁹⁶³ Wilhelm Röpke sieht im Historismus gar eine „nationalökonomische Theorie, die unter der despotischen Führung Schmollers“⁹⁶⁴ ein Komplement zum in seinen Augen verhängnisvollen deutschen Nationalcharakter gebildet habe. Als Alternative zum historistischen Entwicklungsgedanken arbeiten die Neoliberalen, insbesondere Walter Eucken, den Gedanken der Wirtschaftsordnung aus.⁹⁶⁵ Ziel ist eine funktionsfähige und menschenwürdige Wirtschaftsordnung. Diese soll in eine ganzheitliche Ordnung eingebettet sein. Eucken verwendet hierfür den „Ordo“-Begriff.⁹⁶⁶ Auf wirtschaftspolitischer Ebene entspricht dem die Ord-

⁹⁵⁹ Vgl. Neumark, Fritz: Erinnerungen an Wilhelm Röpke, in: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hrsg.): Symposium IV: Wilhelm Röpke, Beiträge zu seinem Leben und Werk, Stuttgart / New York 1980, S. 7-21, hier: S. 15.

⁹⁶⁰ Vgl. Starbatty, Joachim: Ordoliberalismus, in: Issing, Otmar (Hrsg.): Geschichte der Nationalökonomie, München 4. Auflage 2002, S. 251-270, hier: S. 256.

⁹⁶¹ Vgl. Willgerodt, Hans: Der Neoliberalismus – Entstehung, Kampfbegriff und Meinungsstreit, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 57. Band (2006), S. 47-89, hier: S. 53.

⁹⁶² Rüstow, Alexander: Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftspolitischen Liberalismus, in: ders.: Rede und Antwort, Ludwigsburg: 1963, S. 249-258 (im Original unter „Freie Wirtschaft – Starker Staat (Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftspolitischen Liberalismus)“ in: Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 187 (1932), S. 62-89.), hier S. 249.

⁹⁶³ Vgl. die an anderer Stelle dargestellten historismuskritischen Aufsätze Walter Euckens (Wissenschaft im Stile Schmollers, a.a.O., Die Überwindung des Historismus, a.a.O.

⁹⁶⁴ Röpke, Wilhelm: Die deutsche Frage, a.a.O., S. 228.

⁹⁶⁵ Vgl. hierzu grundlegend: Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O.

⁹⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 239. Daher hat sich für den deutschen Neoliberalismus auch die Bezeichnung Ordoliberalismus eingebürgert (vgl. Starbatty, Joachim: Ordoliberalismus, a.a.O., S. 231.). Ich halte diesen Beg-

nungspolitik, bei der es um die staatliche Gestaltung der Wirtschaftsordnung durch Geldpolitik etc. geht.⁹⁶⁷ Unter bestimmten Umständen befürworten die Neoliberalen sogar Staatsinterventionen.⁹⁶⁸ Dies zeigt noch einmal, dass das ursprüngliche Verständnis des Neoliberalismus vom heutigen stark differiert.

3. Katholische Soziallehre

a) Die Katholische Soziallehre als Wissenschaft

Die Katholische Soziallehre beruht nach Anschauung ihrer Vertreter auf drei Säulen. Diese sind die lehramtliche Verkündigung, die wissenschaftliche Lehre sowie die katholische Sozialbewegung.⁹⁶⁹ Die Wurzeln der Katholischen Soziallehre als Wissenschaft liegen in der romantischen Ökonomie. Hier wird die Vorstellung vom Mittelalter als „goldenem Zeitalter“ auf den Bereich der Sozialphilosophie übertragen.⁹⁷⁰ Hauptvertreter der romantischen Nationalökonomie ist Adam Müller. Er kritisiert die Methoden der Englischen Klassik als zu abstrakt und ihre Ideologie als materialistisch.⁹⁷¹ Im Gegensatz zum Wirtschaftsliberalismus fordert Müller u.a. eine soziale Organisation nach dem Vorbild des Mittelalters sowie nationale Autarkie.⁹⁷²

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts modifizieren andere katholische Sozialethiker Müllers Ideen.⁹⁷³ Die solidaristische Richtung um Heinrich Pesch (1854-1926)⁹⁷⁴, ein Schüler Schmollers und Adolf Wagners, akzeptiert die industrielle Gesellschaft dann endgültig. Sie will ihr jedoch eine berufsständische Gliederung geben.⁹⁷⁵ Eine weitere wichtige Institution sei der Staat, der

riff für exakter, verwende in diesem Kontext aber den Begriff „Neoliberalismus“, da er bei der Auseinandersetzung mit der Soziallehre von beiden Seiten benutzt wurde.

⁹⁶⁷ Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 261-269.

⁹⁶⁸ Vgl. Röpke, Wilhelm: Civitas humana, a.a.O., S. 77/78; ders.: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 4. Auflage Erlenbach-Zürich 1942, S. 301-305.

⁹⁶⁹ Vgl. Marx, Reinhard: Wirtschaftsliberalismus und Katholische Soziallehre, Freiburg i.Br. 2006, S. 2.

⁹⁷⁰ Vgl. Bopp, Hartwig: Die sozialen Hauptströmungen des modernen Katholizismus, Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins, Köln 1958, S. 12.

⁹⁷¹ Vgl. Rieter, Heinz: Historische Schulen, a.a.O., S. 139.

⁹⁷² Vgl. Pribram, Karl: A History of Economic Reasoning, a.a.O., S. 211/212.

⁹⁷³ Bopp, Hartwig, a.a.O., S. 19-22, 32-36.

⁹⁷⁴ Ein neuerer Beitrag vom Solidarismus stammt von: Ebner, Alexander: Normative Grundlagen der Sozialpolitik, Solidarismus, Historische Schule und die politische Ökonomie des Sozialstaates, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 7. Jhg. (2006), S. 240-262, hier: S. 242-245.

⁹⁷⁵ Vgl. Pribram, Karl: A History of Economic Reasoning, a.a.O., S. 242/243.

mit Wirtschaftsverfassungspolitik, aber auch mit Interventionen und unternehmerischer Tätigkeit die Wirtschaft im Sinne des Gemeinwohlprinzips beeinflussen soll.⁹⁷⁶ Während der Solidarismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts die dominierende katholische Wissenschaftsrichtung ist, erwächst ihm in den dreißiger Jahren Konkurrenz. Othmar Spann (1878-1950) rekonstruiert mit seinem Universalismus romantische Wirtschaftsvorstellungen. Den Solidarismus kritisiert er, weil er ihn für individualistisch hält.⁹⁷⁷ Nach dem Zweiten Weltkrieg ist wiederum der Solidarismus dominant.⁹⁷⁸ Renommiertere Vertreter der Richtung sind neben dem erwähnten Gundlach in diesen Jahren Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), Joseph Höffner (1906-1987) und Johannes Messner (1891-1984).⁹⁷⁹ Bis in die 1960er Jahre hinein verfechten sie die Grundsätze einer berufsständischen Ordnung. Dies ändert sich erst mit der weiteren Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft, die in der Praxis starke korporative Elemente enthält.⁹⁸⁰

b) Die päpstlichen Sozialzyklen

Der lehramtliche Teil der Katholischen Soziallehre findet seinen hauptsächlichsten Niederschlag in den päpstlichen Sozialzyklen (Enzyklika = Rundschreiben).⁹⁸¹ Die für diesen Text relevanten Rundschreiben sind „Rerum novarum“, „Quadragesimo anno“ und „Mater et magistra“.

1891 tritt Papst Leo XIII mit dem Rundschreiben „Rerum novarum – Über die Arbeiterfrage“ an die Öffentlichkeit. Leo sieht die sozialen Probleme als materielle Folge des Geistes der Moderne an. Er beklagt die Zerschlagung alter korporativer Strukturen, die zur Zusammenballung des Reichtums und zur Pauperisierung der Massen geführt habe.⁹⁸² In den zeitgenössischen sozialistischen Ansätzen erblickt Leo jedoch keine Lösung. Für ihn ist die Vergesell-

⁹⁷⁶ Vgl. Bopp, Hartwig, a.a.O., S. 49/50.

⁹⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 64.

⁹⁷⁸ Vgl. Rauscher, Anton: Solidarismus, in: ders.: Kirche in der Welt, Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Würzburg 1988, S. 128-149, hier: S. 142.

⁹⁷⁹ Vgl. Bopp, Hartwig, a.a.O., S. 86/87.

⁹⁸⁰ Vgl. Rauscher, Anton: Solidarismus, a.a.O., S. 148.

⁹⁸¹ Vgl. Nell-Breuning, Oswald von: Einführung, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 9-29, hier: S. 9/10.

⁹⁸² Leo XIII.: Rerum novarum, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 31-68, hier: Art. 1, 2, S. 31/32.

schaftung des Eigentums vielmehr ein Verstoß gegen das Naturrecht und das Prinzip der Subsidiarität.⁹⁸³ Als Alternativprogramm zum Sozialismus will Leo die Komplemente Arbeit und Kapital durch eine Politik der sozialen Reform versöhnen. Träger dieser Politik sollen Kirche, Staat und Institutionen der wirtschaftlichen Selbstverwaltung sein.⁹⁸⁴ Der Kirche kommt dabei eine lehrende Aufgabe zu, so z.B. die Gläubigen zum Almosengeben anzuhalten.⁹⁸⁵ Der Staat soll nach Leo als Schutzmacht der Arbeitnehmer durch Gesetze in Dingen wie missbräuchlicher Arbeitsverträge, Sonntagsarbeit etc. auftreten.⁹⁸⁶ Neben den Staat bilden aber die korporativen Zusammenschlüsse der Arbeiter. Ihnen schreibt der Papst u.a. die Aufgabe zu, in mittelalterlicher Tradition Lebensversicherungen zu initiieren. In Leos Augen haben diese Institutionen qua Naturrecht Anspruch auf Schutz. Ganz besonders begrüßt er katholische Vereinigungen auf diesem Gebiet.⁹⁸⁷

1931 knüpft Pius XI. (1857-1939) mit „Quadragesimo anno“ (dt.: „vierzig Jahre“) an die erste Enzyklika an. Nach einem emphatischen Lob der Vorgängerenzyklika im ersten Teil stellt der Papst im zweiten Teil gewisse Elemente von „Rerum novarum“ klar und ergänzt sie. Er erörtert, was unter den in dem Vorgängerschreiben eingeführten Begriff der Doppelfunktion des Eigentums (Individual- und Sozialfunktion) und dem komplementären Verhältnis von Kapital und Arbeit zu verstehen sei.⁹⁸⁸ Er erweitert die bisherigen Lehren um den Aspekt der Entproletarisierungspolitik. Er versteht darunter vor allen Dingen Vermögensbildung und eine gerechte Lohnpolitik, um das Massenelend zu verhindern.⁹⁸⁹ Der in unsrem Zusammenhang umstrittenste Punkt ist der der Zuständereform. Pius fordert, die Gesellschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip neu zu gliedern. Ein zentraler Punkt dieser Gesellschaftsreform ist die berufsständische Ordnung. Demnach sollen sich in den einzelnen Branchen Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu Körperschaften zusammenschließen. Der Papst verspricht sich davon einen Beitrag, den Klassenkampf zu überwinden.⁹⁹⁰ Im

⁹⁸³ Vgl. Ebd., Art. 3-12, S. 32-39.

⁹⁸⁴ Vgl. Ebd., Art. 13-15, S. 39-41.

⁹⁸⁵ Vgl. Ebd., Art. 18-24, S. 42-49.

⁹⁸⁶ Vgl. Ebd., Art. 29-35, S. 52-59.

⁹⁸⁷ Vgl. Ebd., Art. 36-41, S. 59-63.

⁹⁸⁸ Pius XI.: Quadragesimo anno, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 91-150, hier: Art. 44-58, S. 106-113.

⁹⁸⁹ Vgl. Ebd., Art. 59-75, S. 113-120.

⁹⁹⁰ Vgl. Ebd., Art. 76-98, S. 120-127.

letzten Teil der Enzyklika untersucht und bewertet er die Wandlungen von Kapitalismus und sozialistischer Bewegung. Im Kapitalismus beobachtet er eine durch ungezügeltten Wettbewerb bedingte zunehmende Machtzusammenballung, die die staatliche Autorität untergrabe.⁹⁹¹ Innerhalb des Marxismus konstatiert er eine Trennung zwischen Kommunismus und gemäßigeren Sozialismus. Dem Sozialismus bescheinigt er eine positive Wandlung. Im Gegensatz zum Kommunismus sei manche Forderung der Sozialisten akzeptabel. Jedoch hätten auch die gemäßigten Sozialisten weiterhin ein utilitaristisches Menschenbild, weshalb der Sozialismus mit dem Katholizismus unvereinbar sei.⁹⁹²

Mit Papst Johannes XXIII. (1881-1963) verändert sich die Kirche und wendet sich von ihrem antimodernistischen Kurs ab. Manche sprechen gar von einer revolutionären Entwicklung.⁹⁹³ Dies spiegelt sich auch in der Soziallehre wider. 1961 veröffentlicht Johannes das Rundschreiben „Mater et magistra“. Nell-Breuning schreibt: „Mit dieser Enzyklika setzt eine neue Zeit ein.“⁹⁹⁴ Insbesondere in Stil und Methode ist eine Abkehr vom thomistischen Denken erkennbar. In ihrem Aufbau entspricht die Enzyklika jedoch ihrer Vorgängerin „Quadragesimo anno“. Im ersten Teil bekennt sich der Papst wenn auch weniger pathetisch als sein Vorgänger in „Quadragesimo anno“ zur Kontinuität katholischer Lehre.⁹⁹⁵ Der zweite Teil dient wiederum dazu, Punkte der Vorgängerschrift klarzustellen und zu ergänzen. Im dritten Teil werden Neuerungen betrachtet. Johannes stellt die Begriffe der Subsidiarität, der gerechten Entlohnung und des Individualeigentums klar und bekennt sich zu ihnen. Er ergänzt „Quadragesimo anno“ um die im konkreten unbestimmte Forderung nach Mitbestimmung und die führt den Begriff der Verflechtung ein. Der Papst versteht unter Verflechtung die zunehmende Einbindung des Individuums in gesellschaftliche Zusammenhänge. Hier sieht er Chancen und Gefahren.⁹⁹⁶ Als ein neues Element betrachtet das Schreiben die Entwicklungs- und Agrarpolitik. Auf beiden Feldern fordert Johannes staatliche Hilfe zur Selbsthilfe, aber auch wie

⁹⁹¹ Vgl. Ebd., Art. 101-110, S. 128-130.

⁹⁹² Vgl. Ebd., Art. 111-126, S. 131-138.

⁹⁹³ Vgl. Edmaier, Alois, a.a.O., S. 119.

⁹⁹⁴ Nell-Breuning, Oswald von: Einführung, a.a.O., S. 17.

⁹⁹⁵ Vgl. Johannes XXIII.: Mater et magistra, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 201-270, hier: Art. 7-45, S. 202-212.

⁹⁹⁶ Vgl. Ebd., Art. 51-121, S. 214-233.

sein Vorgänger korporativen Zusammenschluss.⁹⁹⁷ Hier zeigen sich Kontinuität und Wandel zugleich, was auch in der gesamten Enzyklika deutlich wird.

4. Die Beziehung von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre

Die bisherige Darstellung verdeutlicht: Neoliberalismus und Katholische Soziallehre weisen Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Daher gibt es im Neoliberalismus ebenso wie auf katholischer Seite Befürworter und Skeptiker einer Zusammenarbeit. Das Verhältnis von Anhängern und Befürwortern ist allerdings in den beiden Richtungen asymmetrisch verteilt. Während die überwiegende Zahl der Neoliberalen die Kooperation wünscht⁹⁹⁸, hat der Neoliberalismus auf der katholischen Seite viele Kritiker. Das gilt selbst für den späteren Kölner Kardinal Joseph Höffner (1906-1987)⁹⁹⁹, der seine wirtschaftswissenschaftliche Promotion bei Walter Eucken verfasst. Nichtsdestotrotz seien an je einem Beispiel Befürworter und Skeptiker einer Zusammenarbeit auf beiden Seiten dargestellt.

1. Otto Veit

In der inneren Emigration beschäftigt sich der Ordoliberal Otto Veit (1898-1984) mit dem Naturrecht.¹⁰⁰⁰ Daher versucht er eine Synthese zwischen katholischem und liberalem Ordo-Begriff. Walter Euckens Begriff der großen Antinomie, der sich auf den Widerstreit von historischer und theoretischer Ökonomie bezieht¹⁰⁰¹, wendet Veit auf die gesamte Geistesgeschichte an.¹⁰⁰² Er deutet die Geschichte der Philosophie als ein Wechselspiel zwischen metaphysischen und empiristischen Konzepten. In der Neuzeit haben eher nominalistische Ideen den

⁹⁹⁷ Vgl. Ebd., Art. 122-211, S. 233-256.

⁹⁹⁸ Als ein weiteres Beispiel sei genannt: Rüstow, Alexander: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 53-74.

⁹⁹⁹ Vgl. Höffner, Joseph: Neoliberalismus und christliche Soziallehre (1959), in: ders. Ausgewählte Schriften, Band 3: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik, Paderborn / München / Wien / Zürich 2014, S. 289-298.

¹⁰⁰⁰ Zur Person Veits: vgl. Solf, Heinz: Das Verhältnis von Alexander Rüstow zu Otto Veit, in: Bossle, Lothar (Hrsg.), Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 146-154, hier: S. 146-149.

¹⁰⁰¹ Vgl. Eucken, Walter: Die Grundlagen der Nationalökonomie, a.a.O., S. 21.

¹⁰⁰² Vgl. Veit, Otto: Ordo und Ordnung, Versuch einer Synthese, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Band (1953), S. 3-47, hier: S. 3.

mittelalterlichen Universalismus mit seinen Ordo-Gedanken abgelöst.¹⁰⁰³ Analoge Auseinandersetzungen sieht er in der rechtsphilosophischen Debatte zwischen Naturrechtsphilosophie und Positivismus¹⁰⁰⁴ sowie in der Ökonomie zwischen der Klassik und dem Merkantilismus¹⁰⁰⁵. Deutet er im philosophischen Bereich Immanuel Kant¹⁰⁰⁶ (1724-1804) und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) als Vertreter einer Synthese, so ist es in der Ökonomie der Ordo-Begriff Euckens, der theoretische und historische Forschung vereinige.¹⁰⁰⁷ Veit sieht in der katholischen Kirche Tendenzen, sich diesem Weg anzuschließen, und fordert sie auf, diesen Weg angesichts der Bedrohung des Abendlandes durch den Totalitarismus weiterzugehen.¹⁰⁰⁸

2. Karl Paul Hensel

Verwendet Veit den Ordo-Gedanken Euckens, so analysiert der Wirtschaftssystemforscher Hensel¹⁰⁰⁹ die Soziallehre mit dem Euckenschen Ordnungsschema. Er äußert sich skeptisch, was die Frage der Kompatibilität der Katholischen Soziallehre mit dem Ordoliberalismus angeht. Walter Eucken übernimmt diese Position in seine „Grundsätze der Wirtschaftspolitik“.¹⁰¹⁰ Als zentrale Ordnungsprinzipien der Katholischen Soziallehre sieht er die Prinzipien der Subsidiarität und der berufsständischen Ordnung an. Hinsichtlich des ersten Grundsatzes fällt ihm die Entscheidung leicht. Subsidiarität und Verkehrswirtschaft in Form der vollständigen Konkurrenz seien als komplementäre Größen zu betrachten.¹⁰¹¹ Der berufsständischen Ordnung hingegen steht er kritisch gegenüber. Er befürchtet, dass die Berufsstände die Feingliedrigkeit einer arbeitsteiligen Wirtschaft zerstören würden, wenn sie ökonomische Aufgaben übernähmen.¹⁰¹² Bereits das Beispiel der mittelalterlichen Zunftordnung zeige, dass hier ein Zusammenschluss zu Lasten Dritter entstanden sei.¹⁰¹³ Auch sei eine berufsständische Ordnung angesichts der zeitgenössischen Moral nicht realisierbar, was

¹⁰⁰³ Vgl. Ebd., S. 7-10.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 20-25.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 33-37.

¹⁰⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 11.

¹⁰⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 44.

¹⁰⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 46/47.

¹⁰⁰⁹ Vgl. zur Person Hensels: Hamel, Hannelore: Vorwort, in: Karl Paul Hensel: Systemvergleich als Aufgabe; Aufsätze und Vorträge, Stuttgart/New York 1977, S. VII/VIII.

¹⁰¹⁰ Vgl. Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 349/350.

¹⁰¹¹ Vgl. Hensel, Karl Paul, a.a.O., S. 238.

¹⁰¹² Vgl. Ebd., S. 249.

¹⁰¹³ Vgl. Ebd., S. 250-252.

bereits die Sittlichkeitsappelle der Kirche zeigten.¹⁰¹⁴ Sie würde zudem nur auf Druck staatlicher Intervention entstehen, was dem Subsidiaritätsprinzip widerspräche.¹⁰¹⁵ Dieser Widerspruch zwischen Subsidiarität und berufsständischer Ordnung ist Hensels Zentralthese. Ein korporativer Zusammenschluss der einzelnen Berufszweige führe notwendigerweise zu staatlichem Interventionismus, der das Subsidiaritätsprinzip unterminiere.¹⁰¹⁶ Hensel fordert daher die katholische Seite zu einer entsprechenden Revision auf.¹⁰¹⁷ Dies sollte in den kommenden Jahren für Diskussionsstoff zwischen Neoliberalen und Katholiken sorgen.¹⁰¹⁸

3. Wilfried Schreiber

Zu den früher seltenen Vertretern einer Synthese von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre zählt Wilfrid Schreiber (1904-1975).¹⁰¹⁹ Den Grundgedanken einer Synthese entwickelt Schreiber bereits 1954 auf der Tagung der National Catholic Welfare Conference - dem Dachverband der katholischen Wohlfahrtsorganisationen in den USA - zum Thema „Der Christ in der sozialen Marktwirtschaft“ in Gaeting. Diese Tagung - es sollen noch weitere zu dem Thema folgen¹⁰²⁰ - organisiert der Röpke-Schüler und -Übersetzer Patrick Boarman¹⁰²¹ (geb. 1922). In seinem Vortrag „Kernfragen der Marktwirtschaft“ verteidigt Schreiber die ordoliberalen Wirtschaftskonzeption gegen ihre katholischen Kritiker. Unter einer Marktwirtschaft versteht er in prinzipieller Übereinstimmung mit der Freiburger Schule eine selbständige Wirtschaftsordnung mit Eigentums- und Vertragsfreiheit sowie einem sittlichen Mindestniveau der Wirtschaftsakteu-

¹⁰¹⁴ Vgl. Ebd., S. 257.

¹⁰¹⁵ Vgl. Ebd., S. 252-256.

¹⁰¹⁶ Vgl. Ebd., S. 258-261.

¹⁰¹⁷ Vgl. Ebd., S. 267.

¹⁰¹⁸ Vgl. Nell-Breuning, Oswald von: Berufsständische Ordnung und Monopolismus, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 3. Band (1950), S. 211-237; Hättich, Manfred: Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre, Die subsidiäre und berufsständische Gliederung der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den wirtschaftlichen Lenkungssystemen, Stuttgart 1957; Rauscher, Anton: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“, Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses, Münster 1958, S. 11.

¹⁰¹⁹ Zu seiner Person vgl. Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 73.

¹⁰²⁰ Hierzu zählt: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Ökonomischer Humanismus, Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und Christliche Soziallehre, Die Vorträge und Diskussionsreden der Jahrestagung des Bundes Katholischer Unternehmer zu Bad Neuenahr am 2. und 3. Oktober 1959, Köln 1960.

¹⁰²¹ Vgl. Boarman, Patrick: Apostle of a Humane Economy – Remembering Wilhelm Röpke, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 50. Band (1999), S. 69-91, hier: S. 71/72.

re.¹⁰²² Er weist die katholischen Vorwürfe, dass die Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft die Besonderheiten des Arbeitsmarktes verkennten¹⁰²³ ein ökonomistisches Menschenbild¹⁰²⁴ und eine unrealisierbare Utopie¹⁰²⁵ verträten zurück. Neoliberalismus und Katholische Soziallehre sind in seinen Augen vielmehr komplementäre Konzepte. In Ergänzung zum neoliberalen Programm sollte sich die Soziallehre für Chancengerechtigkeit¹⁰²⁶ zu Beginn der Marktprozesse und verbesserte Rahmenbedingungen (im Sinne des Euckenschen Datenkranzbegriffes) einsetzen.¹⁰²⁷

4. Oswald von Nell-Breuning

Zum Missfallen Wilhelm Röpkes¹⁰²⁸ äußert mit Oswald von Nell-Breuning¹⁰²⁹ einer der bedeutendsten Vertreter der Katholischen Soziallehre auf der Gautinger Tagung Kritik am Neoliberalismus. Einen zentralen Gegensatz sieht Nell-Breuning in den unterschiedlichen Freiheitsbegriffen. Er setzt den materiell-positiven Freiheitsbegriff des Katholizismus (Freiheit als Selbstverantwortung vor Gott) in Kontrast zu dem seiner Meinung nach negativ-formellen Freiheitsbegriff der Liberalen.¹⁰³⁰ Aus diesem Gegensatz leitet Nell-Breuning weitere Dichotomien ab. Sehe der Liberalismus im Staat lediglich den Wächter der Ordnung, so wolle die Katholische Soziallehre eine wertgebundene Ausrichtung des Staates.¹⁰³¹ Dementsprechend gelte im Liberalismus ein Primat der wirtschaftlichen Ordnungspolitik und in der Soziallehre ein Primat der Sozialpolitik.¹⁰³² Die unterschiedlichen Präferenzen haben nach Nell-Breuning ihre Ursachen in dem unterschiedlichen Menschenbild von Neoliberalen (Mensch als Einzelwesen) und Katholischer Soziallehre (Mensch als Gemeinschaftswe-

¹⁰²² Vgl. Schreiber, Wilfrid: Kernfragen der Marktwirtschaft, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 19-33, hier: S. 19.

¹⁰²³ Vgl. Ebd., S. 32.

¹⁰²⁴ Vgl. Ebd., S. 20.

¹⁰²⁵ Vgl. Ebd., S. 27.

¹⁰²⁶ Vgl. Ebd., S. 24.

¹⁰²⁷ Vgl. Ebd., S. 33.

¹⁰²⁸ Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 141 (Brief an Daniel Villey vom 31.01.1956).

¹⁰²⁹ Zur Person Nell-Breunings: Vgl. Klein, Heribert: Oswald von Nell-Breuning, unbeugsam für den Menschen, in: ders. (Hrsg.): Oswald von Nell-Breuning, unbeugsam für den Menschen, Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte, Freiburg / Basel / Wien 1989, S. 11-60.

¹⁰³⁰ Vgl. Nell-Breuning, Oswald von: Neoliberalismus und katholische Soziallehre, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 101-122, hier: S. 111-113.

¹⁰³¹ Vgl. Ebd., S. 115.

¹⁰³² Vgl. Ebd., S. 117-119.

sen).¹⁰³³ Analog dazu ist die Kritik am subjektivistischen Glücksbegriff des Liberalismus zu sehen, den Nell-Breuning an der Nutzentheorie Hermann Heinrich Gossens (1810-1858) festmacht. Dem hält er als katholische Auffassung einen objektiven Glücksbegriff entgegen.¹⁰³⁴ Wie andere Vertreter der Soziallehre auch mäßigt sich Nell-Breuning später in seiner Neoliberalismuskritik. Allerdings hält er sie nur unter bestimmten Bedingungen für kompatibel.¹⁰³⁵

C. Die Rolle Wilhelm Röpkes

1. Wilhelm Röpke und Johannes Messner

Im Jahre 1937 rezensiert Röpke Johannes Messners Buch „Die berufständische Ordnung“. Röpke bleibt diesem Mann auch später noch verbunden.¹⁰³⁶ Johannes Messner ist in jener Zeit in Österreich ein wichtiger Vertreter der Renaissance naturrechtlicher Sozialphilosophie¹⁰³⁷ und der Katholischen Soziallehre solidaristischer Prägung. Von daher ist sein Verhältnis zum Dolfuss-Regime, das einen Ständestaat im Sinne Othmar Spanns anstrebt, ambivalenter Natur. Messner ist dem ermordeten Staatschef Engelbert Dollfuß (1892-1934) und seinem Nachfolger Kurt von Schuschnigg (1897-1977) persönlich eng verbunden. Gleichzeitig steht er dem reinen Ständestaat skeptisch gegenüber. In dem Buch „Die berufständische Ordnung“ entwirft er eine Alternative.¹⁰³⁸

Messners Basis ist ein solidaristischer Personalismus. Er betont die Individualität, aber gleichzeitig auch die Gesellschaftsbezogenheit der Person. Er glaubt damit, einen Mittelweg zwischen Individualismus und Kollektivismus gefunden zu haben.¹⁰³⁹ Wirtschaftspolitisch findet dieses Grundkonzept seinen

¹⁰³³ Vgl. Ebd., S. 118/119.

¹⁰³⁴ Vgl. Ebd., S. 119-123.

¹⁰³⁵ Vgl. Nell-Breuning, Oswald von: Können Neoliberale und Katholische Soziallehre sich verständigen?, in: Saueremann, Heinz / Mestmäcker, Ernst-Joachim (Hrsg.): Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung, Festschrift für Franz Böhm zum 80. Geburtstag, Tübingen 1975, S. 461-470, hier: S. 468/469.

¹⁰³⁶ Vgl. Röpke, Wilhelm: Marktwirtschaft und Ordnung des Wettbewerbs, in: Höffner, Joseph / Verdross, Alfred / Vito, Francesco (Hrsg.): Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, S. 624-631, hier: S. 624.

¹⁰³⁷ Vgl. Höffner, Joseph: Johannes Messner und die Renaissance des Naturrechts, in: Ebd., S. 17-28.

¹⁰³⁸ Vgl. Klose, Alfred: Johannes Messner, Eine biographische Notiz, in: Ebd., S. 29-36, hier: S. 33. Eine gute Zusammenfassung der Gedanken Messners findet sich bei: Hättich, Manfred, a.a.O., S. 49-52.

¹⁰³⁹ Vgl. Messner, Johannes: Die berufständische Ordnung, Innsbruck / Wien / München 1936, S. 1-4.

Niederschlag in der Forderung nach einem geordneten Wettbewerb, den er Planwirtschaft und freier Konkurrenz gegenüberstellt. Innerhalb dieser vom Prinzip der sozialen Gerechtigkeit geleiteten Ordnung sei eine Konvergenz von Eigen- und Gemeinwohl möglich.¹⁰⁴⁰ Das ähnelt dem ordoliberalen Denken ebenso wie Messners Bewertung von Lohn, Preis und Zins.¹⁰⁴¹ Ein zentraler Unterschied ergibt sich jedoch bei der Frage nach den die Wirtschaftsordnung stützenden Institutionen. Ist in der Lehre der Freiburger Schule der Staat als Ordnungsinstitution von zentraler Bedeutung, so treten bei Messner die Berufsstände neben dem Staat als ordnende Kräfte auf.¹⁰⁴² Sie sollen beispielsweise den Wettbewerb kontrollieren. Messner verspricht sich dadurch einen schlanken Staat und eine effizientere Kontrolle.¹⁰⁴³ Dieses korporative Element zeigt sich in seinem Programm auch an anderen Stellen. So schlägt er berufsständisch organisierte Beratergremien für den Geldmarkt¹⁰⁴⁴ und allgemeinverbindliche Tarifverträge für den Arbeitsmarkt¹⁰⁴⁵ vor. Vor dem Hintergrund dieser korporativen Gedanken sieht er die Existenz von Kartellen weniger kritisch als der Ordoliberalismus.¹⁰⁴⁶

Diese Ideen Messners weisen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den Auffassungen Röpkes auf. Letzterer will in seiner Rezension „eher die gemeinschaftliche Grundlage als die möglichen Differenzen im Detail (...) betonen.“¹⁰⁴⁷ Er sieht einen gemeinsamen Anlass in seinem und Messners Ordnungsgedanken: Die Weltwirtschaftskrise des Jahres 1929, die das Augenmerk auf grundlegende Ordnungsprobleme gelenkt habe. Diese zu lösen sei eine zentrale Aufgabe der Zeit. Röpke geht dabei auf die Suche nach einem Weg zwischen Konservatismus und Jakobinismus sowie zwischen laissez-faire und

¹⁰⁴⁰ Es erinnert an den Optimismus Adam Smiths, wenn Messner (Ebd., S. 168/169.) schreibt: „Die Einzelnen denken im Wirtschaftsleben in erster Linie an die beste Befriedigung ihres Bedarfes. Dadurch, daß sie dies in der rechten Ordnung tun, dienen sie auch dem Gemeinwohle. Der Unternehmer zum Beispiele dient der Gesellschaft dadurch am besten, daß er ein guter Unternehmer ist, und nicht dadurch, daß er danach trachtet, wie er sein Unternehmen zu einer Wohlfahrtseinrichtung macht.“

¹⁰⁴¹ Vgl. Ebd., S. 168-182.

¹⁰⁴² Auch Eucken kennt neben dem Staat weitere „ordnende Potenzen“, nämlich Wissenschaft und Kirche (Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 339-350.). Im Unterschied zu Messner steht Eucken jedoch den Berufsständen skeptisch gegenüber (Ebd., S. 348.). Eucken geht sogar an zwei Stellen (Ebd., S. 148/149, 326/327.) auf Messners Buch ein. Gegen Messners Ausführungen unterstreicht Eucken seine Ansicht, „daß der Berufsstand zum Träger der Wettbewerbsordnung überhaupt nicht befähigt ist...“ (Ebd., S. 326.)

¹⁰⁴³ Vgl. Messner, Johannes, a.a.O., S. 122/123.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 149/150.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 213.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 159-164.

¹⁰⁴⁷ Röpke, Wilhelm: Die Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., S. 328.

Planwirtschaft. Hierin sieht er sich mit dem Österreicher einig.¹⁰⁴⁸ Dementsprechend hebt er auch die Gemeinsamkeiten in der gesellschaftlichen Analyse hervor. Messner erblicke ebenso wie er selbst die Ursachen der Gesellschaftskrise im moralischen Bereich. Diese bestünden darin, dass die Gesellschaft vermasse, die Individuen entwurzeln, die zwischenmenschlichen Beziehungen ihre Struktur verlören und ein allgemeiner Sinnverlust zu konstatieren sei.¹⁰⁴⁹ Röpke glaubt, mit Messner im Lösungsansatz übereinzustimmen. Er greift dessen Begriff der Entproletarisierung auf und begrüßt die konkreten Vorschläge, Vermögen in breiten Volksschichten zu bilden und den Mittelstand zu fördern.¹⁰⁵⁰ Ebenfalls stimmt er den wettbewerbpolitischen „klaren und mutigen Ausführungen“¹⁰⁵¹ zu. Er goutiert, dass Messner den Wettbewerb nicht abschaffen, sondern reformieren wolle, indem er monopolistische Strukturen u.a. zu bekämpfen fordert. Eine weitere Parallele macht Röpke auf dem Feld der Geldpolitik aus. Allerdings hätte er sich eine intensivere Behandlung der geld- und konjunkturtheoretischen Hintergründe gewünscht.¹⁰⁵²

Hinsichtlich des Messnerschen Lösungsansatzes einer berufsständischen Ordnung zeigen sich zwischen den Zeilen kritischere Töne. Röpke setzt sich zwar auch für eine Renaissance des Berufsgedankens ein, jedoch unterstreicht er stärker als Messner die Probleme einer berufsständischen Ordnung. Er tut dies, indem er die auch von Messner¹⁰⁵³ genannten Gefahren der berufsständischen Ordnung heraufbeschwört: Auf der einen Seite könne die berufsständische Ordnung als ein Vehikel für den totalitären Staat missbraucht werden, wie dies in Italien geschehen sei. Auf der anderen Seite könnten die ständischen Institutionen für Partikularinteressen ausgenutzt werden. Trotz dieser grundsätzlichen Kritik am Korporatismus bescheinigt er Messner allerdings, sich den „Gefahren und Abgründen“¹⁰⁵⁴ der berufsständischen Ordnung bewusst zu sein.

Röpkes Besprechung des Messner-Buches macht zweierlei deutlich:

1. Röpke strebt eine Synthese von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre an. Das geht aus seiner sehr zurückhaltenden Kritik hervor. Seine

¹⁰⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 326/327.

¹⁰⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 328.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 331/332.

¹⁰⁵¹ Ebd., S. 331.

¹⁰⁵² Vgl. Ebd.

¹⁰⁵³ Vgl. Messner, Johannes, a.a.O., S. 64-67.

¹⁰⁵⁴ Röpke, Wilhelm: Die Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., S. 331.

Konzessionen an Messner gehen sehr weit. So findet sich in der Rezension kein Wort zu Messners Haltung zu Kartellen. Noch deutlicher zeigen sich diese Zugeständnisse bei der Behandlung des Hauptgedankens der berufsständischen Ordnung. Während Röpke an anderer Stelle davon spricht, dass bei einigen Exponenten des Korporatismus „diese Idee der berufsständischen Verfassung nichts weiter als wirtschaftspolitischer Obskurantismus“ und das Dollfuss-Regime eine „Farce“¹⁰⁵⁵ gewesen sei, geht er mit Messner in diesem Punkt sehr pfleglich um.

2. Dass Röpke die Probleme der Zeit auf geistig-moralische Faktoren zurückführt und sie dementsprechend lösen möchte, lassen seine später noch deutlicher werdenden konservativen Positionen im Ansatz erkennen. Gleichzeitig unterstreicht er mit der Rezension auch seine Rolle als liberaler Wirtschaftstheoretiker. Seine Bezüge zur Konjunkturtheorie und die Abweisung der Konservativen Revolution¹⁰⁵⁶ verdeutlichen dies.

2. Wilhelm Röpke und die Enzyklika „Quadragesimo anno“

Obwohl die Enzyklika „Quadragesimo anno“ bereits 1931 erscheint, setzt sich Wilhelm Röpke erst später mit ihr auseinander. Im Rahmen seiner Studien für den zweiten Band der sozialphilosophischen Trilogie, „Civitas humana“ liest er das lateinische Original der Enzyklika. In einem Brief vom 13.05.1943 berichtet er seinem Weggefährten Alexander Rüstow enthusiastisch von der Lektüre.¹⁰⁵⁷ Er erwähnt seine Lesefrüchte beiläufig in „Civitas humana“¹⁰⁵⁸. Detailliertere Ergebnisse teilt Röpke in separaten Zeitschriftenartikeln mit.¹⁰⁵⁹

Röpke steht der Enzyklika grundsätzlich positiv gegenüber. Er nennt sie „ein höchst eindrucksvolles, tiefes, einsichtiges und nobles Manifest (...), in dem sehr vieles, was auch uns [den Liberalen] am Herzen liegt, mit Treffsicherheit,

¹⁰⁵⁵ Röpke, Wilhelm: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, a.a.O., S. 152.

¹⁰⁵⁶ Wilhelm Röpke spricht am Anfang der Rezension (Die Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., S. 325.) von antiliberalen Abhandlungen nach der Weltwirtschaftskrise, die „mit viel Temperament und wenig Sachkenntnis geschrieben“ worden seien.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 69.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Röpke, Wilhelm: Civitas humana, a.a.O., S. 18, 96.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, in: Schweizer Rundschau, Monatsschrift für Geistesleben und Kultur, 44. Jhg. (Mai 1944), S. 88-97; Röpke, Wilhelm: „Quadragesimo anno“ und die Forderungen des Tages, in: Wort und Wahrheit, Monatsschrift für Religion und Kultur, 2. Jhg. (1947), S. 321-329.

Würde und Weitblick ausgedrückt worden ist.¹⁰⁶⁰ Er begrüßt, dass sich die Enzyklika bei aller Kapitalismuskritik für eine Marktwirtschaft ausspreche.¹⁰⁶¹ Eine weitere konkrete Gemeinsamkeit sieht Röpke in der Ablehnung des Kollektivismus. Mit Genugtuung erfüllt ihn, dass die Enzyklika nicht nur den genuinen Marxismus, sondern auch andere Varianten des Sozialismus ablehne.¹⁰⁶² Er glaubt daher, dass sich die Katholische Soziallehre und er selbst auf einen gemeinsamen „dritten Weg“¹⁰⁶³ zwischen Kollektivismus und Individualismus bewegen. Die von der Enzyklika postulierte Doppelnatur des Eigentums und das Programm der Entproletarisierung bildeten eine Grundlage für diesen gemeinsamen Weg.¹⁰⁶⁴ Eine etwas kritischere Haltung nimmt Röpke zu den Äußerungen der Enzyklika zum Monopolismus ein. Er teilt zwar die Gegnerschaft zu vermachteten Marktformen, analysiert deren Ursache jedoch anders als „Quadragesimo anno“. Röpkes Meinung nach ist die Monopolisierung eine Folge von Staatsinterventionen und nicht von unreguliertem Wettbewerb.¹⁰⁶⁵ Weiterhin kritisiert er, dass die Enzyklika die Fragen der internationalen Wirtschaftspolitik ausblende. Hier hätte er sich vor dem Hintergrund des Kalten Krieges – Röpke spricht von „Endkampf zwischen Kollektivismus und der entgegengesetzten Anschauung“¹⁰⁶⁶ – eine Stellungnahme gewünscht.

Röpke steht der Enzyklika im Großen und Ganzen positiv gegenüber, kritisiert jedoch, wie sie deutschsprachige Vertreter der Soziallehre deuten. Seine Kritik entzündet sich vor allem an der Interpretation der berufsständischen Ordnung. Röpkes Ansicht nach wird dieser Begriff von Seiten der Solidaristen in die Enzyklika hineininterpretiert. Er kann es „kaum begreifen, wie diese Interpretation (...) hat entstehen können (...)“¹⁰⁶⁷ Das Rundschreiben mache die Berufsstände (ordines) weder zu einem Strukturprinzip des Staates, noch der Wirtschaft. Die Berufsgemeinschaften seien lediglich freiwillige Vereinigungen, die

¹⁰⁶⁰ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 89.

¹⁰⁶¹ Vgl. Röpke, Wilhelm: „Quadragesimo anno“ und die Forderungen des Tages, a.a.O., S. 326.

¹⁰⁶² Vgl. Ebd., S. 327.

¹⁰⁶³ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 94. Diesen Begriff sollte er später verwerfen (vgl. Röpke, Wilhelm: Die Lehre von der Wirtschaft, 13. Auflage Bern / Stuttgart / Wien 1994, S. 330.). Zum Problem des Begriffs im Allgemeinen und bei Röpke im Besonderen: Schüller, Alfred: Soziale Marktwirtschaft und Dritte Wege, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 51. Band (2000), S. 169-202, zu Röpke: S. 175.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 94/95.

¹⁰⁶⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: „Quadragesimo anno“ und die Forderungen des Tages, a.a.O., S. 326.

¹⁰⁶⁶ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 97.

¹⁰⁶⁷ Ebd., S. 90.

nur der Überwindung des Klassenkampfes dienen sollen.¹⁰⁶⁸ Andere Deutungen hält er für falsch. Würde „Quadragesimo anno“ Berufsstände zu einem Strukturprinzip erheben, so wäre dies ein innerer Widerspruch, da die Enzyklika ja gerade gegen Vermachtungen vorgehen wolle.¹⁰⁶⁹ Er sieht sich gegenüber den Vertretern des Solidarismus als Verteidiger der Enzyklika, wenn er schreibt, „daß ich bei meinen katholischen Freunden hin und wieder auf wirtschafts- und sozialpolitische Theorien stieß, denen gegenüber ich mir selbst zwar nicht als der bessere Katholik vorkam, die ich aber doch glaubte, gerade vom katholischen Standpunkt aus widerlegen zu können.“¹⁰⁷⁰

Diese Behauptung entbehrt in der Retrospektive nicht einer gewissen Ironie. Mit Oswald von Nell-Breuning ist es ein führender Vertreter des Solidarismus, der, wie er später schreibt, für die umstrittenen „Ausführungen wie auch insbesondere dafür, daß sie in die Enzyklika aufgenommen worden sind“¹⁰⁷¹, die Verantwortung trägt. Auch im Nachhinein bekennt er sich zu „eine(r) echte(n) *Gliederung* funktioneller Art“¹⁰⁷² von Wirtschaft und Gesellschaft. Röpke wirft also letztendlich dem Ghostwriter des einschlägigen Abschnitts der Enzyklika vor, seinen eigenen Text zu missinterpretierten.

Dies ist damals noch nicht bekannt. Von daher schlägt Röpkes These von der Fehlinterpretation der Enzyklika hohe Wellen. Der Ordoliberal Joseph Bless (1912-2002) geht noch weiter und spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Textmanipulation“¹⁰⁷³ durch die deutsche Übersetzung. Darauf erwidert der Katholik Anton Rauscher (geb. 1928) kühl, der Vorwurf der Textmanipulation beruhe auf mangelnder Kenntnis der Enzykliken und der dazugehörigen Literatur.¹⁰⁷⁴ Gegen Röpkes Intention scheidet seine Besprechung der „Quadragesimo anno“ vorerst die Geister eher, als dass sie versöhnt.

¹⁰⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 90/91.

¹⁰⁶⁹ Vgl. Röpke, Wilhelm: „Quadragesimo anno“ und die Forderungen des Tages, a.a.O., S. 326.

¹⁰⁷⁰ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 89.

¹⁰⁷¹ Nell-Breuning, Oswald von: Worauf es mir ankommt, Zur sozialen Verantwortung, Freiburg / Basel / Wien 1983, S. 91.

¹⁰⁷² Ebd., S. 92 (Gliederung im Original auch kursiv gedruckt).

¹⁰⁷³ Bless, Joseph: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“, Zu Anton Rauschers Buch mit dem gleichen Titel, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 11. Band (1959), S. 365-373, hier: S. 371.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Rauscher, Anton: Sozialphilosophie und ökonomische Realität, Erwiderung auf die Besprechung von Josef Bless in Ordo XI, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 12. Band (1960/1961), S. 433-447, hier: S. 434.

3. Wilhelm Röpke und Daniel Villey

Der französische Ökonom Daniel Villey (1910-1968) zählt zu einer Gruppe von französischen Neoliberalen. Im Gegensatz zu den meisten Ökonomen Frankreichs wendet sich der Katholik stark den Geisteswissenschaften zu.¹⁰⁷⁵ Daher fragt ihn Röpke, der von den Auseinandersetzungen mit der Katholischen Soziallehre ermüdet ist: „Muß man also ungläubig sein, um als Nationalökonom liberal zu sein?“¹⁰⁷⁶ Diese Frage verbindet er mit der Bitte, einen Artikel über das Verhältnis zwischen Katholizismus und Neoliberalismus zu verfassen. 1955 erscheint er unter dem Titel „Die Marktwirtschaft im katholischen Denken“ im *Ordo*-Jahrbuch.

Es sind in Villeyes Augen keine grundsätzlichen, sondern historische Gründe, die dazu führen würden, dass der Katholizismus den Neoliberalismus ablehne. In diesem Zusammenhang führt er die Reformation und die Renaissance an, die den Katholizismus in eine grundsätzliche Opposition zur Moderne und damit auch zum Wirtschaftsliberalismus gebracht hätten.¹⁰⁷⁷ Im zweiten Abschnitt listet Villey folgende vier aus dem Antimodernismus entstandene Strömungen, die eine Synthese aus Katholizismus und Neoliberalismus verhindern würden, auf:

1. Unkenntnis des Marktmechanismus

Villey macht eine allgemeine Unkenntnis von ökonomischen Zusammenhängen bei Nichtökonomern und insbesondere bei Katholiken aus. Die Konzeption des Marktmechanismus sei vielen Menschen unverständlich. Dies sei in katholischen Kreisen besonders verbreitet, da es hier mit einer Ablehnung gegenüber der Philosophie der Aufklärung einhergehe. Das Unverständnis gegenüber den wirtschaftlichen Mechanismen münde ein in einer „Feld-, Wald- und Wiesennationalökonomie“¹⁰⁷⁸, wie man sie teilweise in bischöflichen Hirtenbriefen fände.¹⁰⁷⁹

2. Integritismus

¹⁰⁷⁵ Vgl. zur Person und Werk Villeyes: Bilger, Francois: *La pensée néolibérale française et l'ordoliberalisme allemand*, in: Commun, Patricia (Hrsg.): *L'ordoliberalisme allemand, Aux sources de l'économie sociale de marché*, Cergy Pontoise 2003, S. 17-28; Bilger, Francois: *Le professeur de liberté*, in: *Revue d'économie politique* 85. Jhg. (1971), S. 581-585.

¹⁰⁷⁶ zitiert nach: Villey, Daniel, a.a.O., S. 24.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Ebd., S. 23-34.

¹⁰⁷⁸ Ebd., S. 38.

¹⁰⁷⁹ Zum ganzen Absatz: Vgl. Ebd., S. 34-39.

Das eben skizzierte Denken sieht Villey in enger Verwandtschaft mit einer weiteren katholischen Strömung. Sie bezeichnet er als „Integrismus“. Dieser entstehe aus einer durchaus begründeten Gegnerschaft zum theologischen Liberalismus, wie sie sich im 19. Jahrhundert in den antimodernistischen päpstlichen Äußerungen gezeigt habe. Sie deute – geistesgeschichtlich zutreffend – den ökonomischen Liberalismus in Gleichklang mit der geistigen Bewegung des Liberalismus. Dabei vergesse der Integrismus aber eines zu beachten: Der Wirtschaftsliberalismus enthalte unabhängig von seinen philosophischen Quellen gültige Wahrheiten. Diese könne die katholische Kirche unbeschadet übernehmen.¹⁰⁸⁰

3. Moralismus

Villey setzt sich mit den von katholischer Seite gegen den Neoliberalismus vorgebrachten Kritikpunkten des moralischen Amoralismus und der moralischen Indifferenz auseinander. Er erhebt gegen den Einwand des Amoralismus den Gegenvorwurf des Pharisäismus. Der Mensch habe ein Anrecht, in Maßen sein Selbstinteresse zu realisieren. Auch den Verdacht moralischer Indifferenz weist er zurück. Der freie Markt ermögliche erst freies moralisches Handeln. Zudem lehnt Villey den Moralismus, der dem Laizismus und dem liberalen Flügel des Protestantismus entspringe, als unchristlich ab.¹⁰⁸¹

4. Prophetismus

Als vierte Quelle katholischer Gegnerschaft identifiziert Villey den Prophetismus. Er meint damit eine insbesondere in Frankreich entstehende linkskatholische Bewegung der Arbeiterpriester, die den Schulterschluss mit dem Marxismus suche, weil sie den Sozialismus als Realisierung des Reich Gottes betrachte.¹⁰⁸² Diese Strömung wende sich gegen naturalistische, perpetualistische – er versteht darunter den Glauben an ökonomische Gesetzmäßigkeiten - und individualistische Elemente im Liberalismus. Jedoch glaubt Villey, dass der originäre Katholizismus diesen liberalen Elementen näher stehe als dem Prophetismus.¹⁰⁸³

¹⁰⁸⁰ Zum ganzen Absatz: Vgl. Ebd., S. 40-46.

¹⁰⁸¹ Vgl. Ebd., S. 46-52.

¹⁰⁸² Vgl. Bopp, Hartwig, a.a.O., S. 100-109.

¹⁰⁸³ Vgl. Villey, Daniel, a.a.O., S. 52-60.

Einen Ansatzpunkt für eine Konvergenz von Katholizismus und Marktwirtschaft sieht er insbesondere im Freiheitsbegriff. Dieser sei auch mit einem Schöpfungsgott begründbar. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpfen entlastete die Welt von der Pflicht zu Einheitlichkeit und Perfektion und ermögliche somit Freiheit. Ein weiteres Argument für eine Konvergenz sieht Villey im Spielerischen, das sowohl den katholischen Glauben, als auch den Wettbewerb auszeichne. Die katholische Anschauung, dass die letzten Dinge jenseitig seien, ermögliche eine spielerische Betrachtung des Lebens und damit eine risikofreudige Wirtschaftsgesinnung. Sein drittes Argument ist die sozialistische Alternative zum Liberalismus. In der heutigen Zeit einer arbeitsteiligen, industrialisierten Gesellschaft bestehe die Wahl lediglich zwischen Markt- und Planwirtschaft. Hier sei es im Interesse der abendländischen Kultur, eine Wahl zugunsten der Marktwirtschaft zu treffen.¹⁰⁸⁴

Die Schrift Villeyes, die zu ihrem größeren Teil eine Kritik am zeitgenössischen Katholizismus ist, trägt nicht zur Beruhigung der Diskussion bei. Der Wallberberger Dominikanerpater Egon Edgar Nawroth beschuldigt ihn eines „naiv-moralisierenden, wissenschaftlich unbeschwerten Vorgehens“¹⁰⁸⁵. Die sich selbst gestellte Aufgabe, das Verhältnis von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre habe Villey daher verfehlt. Das angespannte Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre zu jener Zeit lässt sich auch an den publizierten Briefen Röpkes erkennen. Gegenüber Villey äußert er sich am 31.01.1956 sehr verärgert über die Vertreter der Katholischen Soziallehre. Sie sollten „froh und dankbar sein, einen solchen Bundesgenossen [wie Röpke] zu besitzen.“ Röpkes besonderen Zorn trifft den „Dominikanerpater N“¹⁰⁸⁶.

4. Wilhelm Röpke und Egon Edgar Nawroth

Egon Edgar Nawroth steht mit seinem Denken in der Kontinuität des christlichen Sozialisten Eberhard Welty (1902-1965).¹⁰⁸⁷ In seiner Dissertation „Die

¹⁰⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 60-67.

¹⁰⁸⁵ Nawroth, Egon Edgar, a.a.O., S. 18.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 141.

¹⁰⁸⁷ Vgl. Ockenfels, Wolfgang: Edgar Nawroth neunzigjährig, in: Die Neue Ordnung, 57. Jhg. (2003), S. 2/3, hier: S. 2.

Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus“ aus dem Jahre 1961 kritisiert er den Neoliberalismus harsch aus seiner thomistischen Sicht heraus.¹⁰⁸⁸

Nawroth empfindet die Bemühungen von Liberalen und Katholiken, ihre Anschauungen zu integrieren, als eine gefährliche „Begriffsverwirrung“¹⁰⁸⁹. Der Neoliberalismus ist in seinen Augen lediglich „die Renaissance der nominalistischen Aufklärungsphilosophie“¹⁰⁹⁰. Unter den Begriff des Neoliberalismus subsumiert er zunächst alle in der Mont-Pelerin-Society vertretenen Ökonomen und Sozialphilosophen. Hierzu zählt er u.a. die Exponenten der Chicagoer, der Österreichischen und Freiburger Schule sowie der „London School of Economics“.¹⁰⁹¹ Als Nawroth seine Schrift publiziert, ereignen sich in der Mont-Pelerin-Society gerade schwere Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen wirtschaftsliberalen Richtungen. Von daher sieht er sich dem Vorwurf ausgesetzt, bei der Analyse des heterogenen Spektrums nicht genügend differenziert zu haben.¹⁰⁹² Dieser Kritik ist allerdings entgegen zu halten, dass er sich der Unterschiede durchaus bewusst ist. Er spricht von einer „grundsätzlichen und methodischen Uneinheitlichkeit“ im „internationalen Neoliberalismus“¹⁰⁹³. Ein kohärentes Programm entdeckt er in der Freiburger Schule. Deren Vorstellungen würden zusammen mit der strukturpolitischen Ideen Rüstows und Röpkes sowie den sozialpolitischen Auffassungen Müller-Armacks ein geschlossenes Bild eines deutschen Neoliberalismus ergeben.¹⁰⁹⁴ Am Schluss seiner Einführung spricht Nawroth davon, dass er sich „im wesentlichen auf das Reformprogramm des Freiburger Ordo-Kreises, das für neoliberales Ordnungswollen am repräsentativsten erscheint“¹⁰⁹⁵, konzentrieren wolle. Diese Arbeitsdefinition hält er jedoch nicht durch. Er bezieht mit Röpke, Rüstow und Müller-Armack nicht nur Neoliberale seiner Ursprungsdefinition, sondern mit

¹⁰⁸⁸ Vgl. Wünsche, Horst Friedrich: Edgar Nawroths Beitrag zur Fortentwicklung der Wirtschafts- und Sozialphilosophie des modernen Liberalismus, in: Die Neue Ordnung, 57. Jhg. (2003), S. 32-42, hier: S. 33.

¹⁰⁸⁹ Nawroth, Egon Edgar, a.a.O., S. I.

¹⁰⁹⁰ Ebd., S. I.

¹⁰⁹¹ Vgl. Ebd., S. 5/6.

¹⁰⁹² Vgl. Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Die Augsburger Begegnung zwischen Ordo-Liberalen und katholischen Sozialethikern, in: Bossle, Lothar (Hrsg.): Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 91-99, hier: S. 95/96; Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Weltweite Kirche, a.a.O., S. 279/280.

¹⁰⁹³ Nawroth, Egon Edgar, a.a.O., S. 10.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Ebd.

¹⁰⁹⁵ Ebd., S. 12.

Friedrich August von Hayek (1899-1992) auch einen Vertreter der Österreichischen Schule in die Angriffe ein.¹⁰⁹⁶ Von dieser Warte aus scheint es berechtigt, ihm vorzuwerfen, den Begriff „Neoliberalismus“ unscharf definiert zu haben.¹⁰⁹⁷

Wie der Begriff des Nominalismus bereits andeutet, ist die Neoliberalismuskritik Nawroths im Kern eine erkenntnistheoretische Kritik auf Basis der thomistischen Philosophie. Er wirft dem Neoliberalismus vor, die Geschichte der Epistemologie falsch zu deuten. Sie werde als Dichotomie von platonischem Idealismus und Nominalismus dargestellt.¹⁰⁹⁸ Der Neoliberalismus habe sich aufgrund dieser falschen Dichotomie dem Nominalismus zugewandt, der die eigenständige Existenz von Begriffen grundsätzlich leugne. Dem hält er seine aristotelisch-thomistische Auffassung entgegen. Sie negiere weder die allgemeine Existenz von Begriffen wie der Nominalismus, noch sehe sie die Begriffe außerhalb der Dinge wie der platonische Idealismus.¹⁰⁹⁹ Auf diesen Seinsrealismus gründet er seine weiteren Angriffe.¹¹⁰⁰

Aus der erkenntnistheoretischen Kritik leitet er folgende weitere Vorwürfe ab: Der Nominalismus führe zu einem individualrechtlichen Personalismus, der die Existenz der Gesellschaft als Entität leugne und sie daher nur unter dem Gesichtspunkt individueller Interaktionen betrachte. Dadurch bewerte der Neoliberalismus die Ordnungspolitik zu hoch und sehe die Sozialpolitik als reine Redistributionspolitik an.¹¹⁰¹ Weitere Folgen seien eine „marktmechanisch-kausale Gemeinwohltheorie“¹¹⁰² und ein atomistisch-mechanistisches Gesellschaftsbild, aufgrund dessen die Neoliberalen die Rolle der Wettbewerbspolitik überbewerten.¹¹⁰³ Auf Basis dieser nominalistisch-individualistischen Philosophie werde die Wirtschaft rein formell und nicht zielgerichtet betrachtet.¹¹⁰⁴ Dieses spiegle sich in der subjektivistischen Wertlehre wieder¹¹⁰⁵ und habe in der Bundesrepublik auf der Realebene zu einer Ungleichverteilung geführt.¹¹⁰⁶ Auf dem Feld

¹⁰⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 217-225.

¹⁰⁹⁷ Horst Friedrich Wünsch's Deutung, daß sich das liberale Lager aufgrund der Kritik Nawroths ausdifferenziert habe (a.a.O., S. 35.) scheint vor diesem Hintergrund unwahrscheinlich.

¹⁰⁹⁸ Vgl. Nawroth, Edgar Egon, a.a.O., S. 26.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 27-37.

¹¹⁰⁰ Er formuliert daher auch: „Das Hauptanliegen der hier dargebotenen Arbeit besteht darin, vom Standpunkt der seinsrealistischen Philosophie her im Sinne einer Grundsatzdebatte die klärenden Voraussetzungen für ein vertieft zu führendes Gespräch zu schaffen.“ (Ebd., S. I.)

¹¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 89-168.

¹¹⁰² Vgl. Ebd., S. 171-201.

¹¹⁰³ Vgl. Ebd., S. 171-201.

¹¹⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 273-344.

¹¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 352.

¹¹⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 365-372.

der Wirtschaftsethik zeige sich der neoliberale Nominalismus darin, die Individualethik durch eine rein formale Ordnungsethik zu ersetzen.¹¹⁰⁷ Als Ergebnis seiner Kritik fordert Nawroth die Neoliberalen auf, den Nominalismus zu verwerfen. Erst dann sei eine „fruchtbare Zusammenarbeit mit der christlichen Soziallehre“¹¹⁰⁸ möglich.

Besonders scharf kritisiert der Neothomist Wilhelm Röpke. Er diffamiert ihn als

„beschwörenden Propheten, der sozusagen mit dem Mut der Verzweiflung seine Zeitgenossen auf das neoliberale Programm als die einzig mögliche Rettung vor dem Untergang der abendländischen Kultur zu verpflichten sich bemüht.“¹¹⁰⁹

Die Kritik an Röpke zielt jedoch nicht nur auf dessen Stil. Auch Äußerungen Röpkes, die auf eine Nähe zur Soziallehre schließen könnten, deutet der katholische Sozialphilosoph als spezifisch neoliberal und von seiner Warte her deshalb negativ. So sei der von Röpke formulierte Personalismusbegriff¹¹¹⁰ „eine unbewußte (...) Synthese der Prädominanz des Gefühlssubjektivismus bei D. Hume und der Grundidee des Rationalismus von der alles richtenden menschlichen Vernunft.“¹¹¹¹ Ebenso hält er die von Röpke gepredigte Einbindung des Individuums in gemeinschaftliche Institutionen¹¹¹² für kein der Katholischen Soziallehre äquivalentes Element. Im Gegensatz zu dieser sei für Röpke das Gesellschaftsganze „lediglich eine rein psychologische Realität, die nur im aktuellen Bewußtsein der ungezählten absoluten Individuen existiert (...)“¹¹¹³ Auch hier genügt Röpke wie der gesamte Neoliberalismus den anhand der neothomistischen Sozialphilosophie formulierten Maßstab Nawroths nicht.

Auf katholischer Seite bleibt das Buch weitgehend unrezipiert. Der Jesuitenpater Nell-Breuning, der ebenfalls vom Prinzip her ein Kritiker der Neoliberalen

¹¹⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 379-426.

¹¹⁰⁸ Ebd., S. 425. Nawroth gesteht allerdings zu, dass auch auf Seiten der Soziallehre Defizite bestünden. Er schreibt: „Die christliche Sozialphilosophie ihrerseits wird mehr als bisher Wert legen müssen auf die wirtschaftstheoretische Überprüfung und Begründung ihrer Gesamtkonzeption, speziell der berufsständischen Ordnung, um so der Gefahr des wirtschaftsfremden Moralismus zu begegnen“ (S. 426).

¹¹⁰⁹ Ebd., S. 12.

¹¹¹⁰ Vgl. Röpke, Wilhelm: Maß und Mitte, Erlenbach-Zürich 1950, S. 19.

¹¹¹¹ Nawroth, Edgar Egon, a.a.O., S. 59. Allerdings hat Nawroth insoweit recht, als an der zitierten Stelle Röpke den Begriff mit individualistisch gleichsetzt. Auch schreibt er davon, die einzelne Seele stehe in unmittelbarer Beziehung zu Gott, was ebenfalls auf Individualismus hindeutet. Allerdings betont er in diesem Abschnitt auch, dass das Individuum in der Gemeinschaft Erfüllung finden könne (vgl. Röpke, Wilhelm: Maß und Mitte, a.a.O., S. 19.).

¹¹¹² Als Gegengewichte zur zunehmenden politischen und wirtschaftlichen Machtzusammenballung nennt Röpke u.a. „Föderalismus, Gemeindeautonomie, Familie“. (Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 193.).

¹¹¹³ Nawroth, Edgar Egon, a.a.O., S. 214.

len ist, empfindet allerdings die Polemik des Dominikaners als destruktiv. Es ist daher sogar „(b)eklemmend für mich [Nell-Breuning] (...), wie oft N. [Nawroth] sich auf mich beruft.“¹¹¹⁴ Die Neoliberalen zeigen sich von den Attacken Nawroths irritiert. In Folge des Werkes kommt es 1963 zu einem Spitzentreffen der beiden Gruppen in Augsburg im Hotel „Zu den drei Mohren“.¹¹¹⁵ Auf neoliberaler Seite nehmen neben den Wortführern Alexander Rüstow und Wilhelm Röpke u.a. Götz Briefs (1889-1974) und Kuehnelt-Leddihn daran teil. Die Soziallehre ist neben Nawroth u.a. durch die solidaristisch geprägten Jesuitenpater Nell-Breuning und Gundlach, sowie Monsignore Paul Adenauer (1923-2007), ein Sohn Konrad Adenauers (1876-1967), vertreten.¹¹¹⁶ Ein zentraler Diskussionspunkt ist der Neoliberalismusbegriff Nawroths.¹¹¹⁷ Laut Kuehnelt-Leddihn könne man „von konkreten Resultaten schwerlich reden“¹¹¹⁸. Gleichwohl schreiben Gustav Gundlach und Götz Brief an Ludwig Erhard, „daß unter den gegebenen Umständen in Deutschland die Soziale Marktwirtschaft am besten den Grundsätzen der katholischen Soziallehre entspricht.“¹¹¹⁹

Diese Haltung scheint sich damals zumindest in Teilen der Soziallehre durchgesetzt zu haben.¹¹²⁰ Die Diskussionspunkte werden nunmehr als ein Missverständnis interpretiert. So bezeichnet 1975 der Gundlach-Schüler Wilhelm Weber (1925-1983) die früheren Streitigkeiten als „überflüssige sozialphilosophische und erkenntnistheoretische Schattengefechte“¹¹²¹. In den 1960er Jahren geht die Kontroverse um Nawroth allerdings vorerst weiter. Auf Bitten von Rüstow, Röpke und anderen Vertreter des Neoliberalismus bespricht zuvor der junge Hans Willgerodt (1924-2012), Neffe von Röpke, in der FAZ vom

¹¹¹⁴ Nell-Breuning, Oswald von: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, in: Finanzarchiv, 21. Jhg. (1961), S. 306-311, hier: S. 310.

¹¹¹⁵ In Anschluss an meine Forschungen hat zu diesem Treffen die Details geliefert: Hißler, Carl-Martin: Zwischen Liberalismus und Christentum: Die sozialetischen Aspekte der Sozialen Marktwirtschaft, Berlin 2014, S. 148-179.

¹¹¹⁶ Vgl. Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Die Augsburger Begegnung zwischen Ordoliberalen und katholischen Sozialethikern, a.a.O., S. 91; Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Weltweite Christenheit, a.a.O., S. 280.

¹¹¹⁷ Vgl. Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Die Augsburger Begegnung zwischen Ordoliberalen und katholischen Sozialethikern, a.a.O., S. 96/97; Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Weltweite Christenheit, a.a.O., S. 280; Wünsche, Horst Friedrich, a.a.O., S. 35.

¹¹¹⁸ Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Die Augsburger Begegnung zwischen Ordoliberalen und katholischen Sozialethikern, a.a.O., S. 97.

¹¹¹⁹ zitiert nach; Brenninkmeijer, Ferdinand: Das Verhältnis von Alexander Rüstow zu Goetz Briefs, in: Bossle, Lothar (Hrsg.): Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 143-145, hier: S. 144.

¹¹²⁰ Vgl. Dölken, Clemens, a.a.O.; Spieker, Manfred: Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 45. Band (1994), S. 169-194, hier: S. 169.

¹¹²¹ Zitiert nach: Langner, Albrecht, a.a.O., S. 536.

02.09.1961 Nawroths Werk.¹¹²² Er weist ihm darin richtigerweise nach, Eucken fehlerhaft zitiert zu haben.¹¹²³ Drei Jahre später polemisiert Nawroth in einer weiteren Veröffentlichung gegen Wilgerodts Besprechung als ein „typisches Beispiel für die salopp-journalistische Art philosophisch uninteressierter Pragmatiker“¹¹²⁴. Wilgerodt erneuert zwei Jahre später den Vorwurf des fehlerhaften Zitates und schließt gelassen: „Die übrigen Erwägungen Nawroths überlasse ich einstweilen dem Urteil des Lesers.“¹¹²⁵

5. Wilhelm Röpke und „Mater et magistra“

Zeitgleich zur anschwellenden Diskussion zwischen Neoliberalen und katholischen Sozialethikern veröffentlicht Johannes XXIII. seine Sozialzyklika „Mater et magistra“. Wie bei der Vorgängerschrift „Quadragesimo anno“ nimmt Röpke auch dazu Stellung.

Sein Urteil fällt prinzipiell positiv aus. Es enthält jedoch auch kritische Anmerkungen. Röpke konstatiert eine grundsätzliche Kontinuität der Enzyklika mit ihren Vorgängern in Punkten, die er ebenfalls befürwortet. Das Schreiben frage nach dem Erhalt von Menschenwürde, Familie, Freiheit und Gerechtigkeit in den Zeiten einer modernen Industriegesellschaft. Es stehe damit in Einklang mit neoliberalen Gedankengut. Er ermahnt die Kritiker einer Synthese, dies zu bedenken.¹¹²⁶ Er glaubt, dass der von ihm vertretene Dezentralismus und das katholische Subsidiaritätsprinzip kongruent seien. Weiterhin stimme man darin überein, die Tendenzen sozialer Verflechtung und dem Staatsinterventionismus skeptische gegenüberzustehen, die Eigentumsfreiheit zu verteidigen und dabei das Gemeinwohl nicht unberücksichtigt zu lassen und den Mittelstand zu fördern.¹¹²⁷ Dem durch Papst Johannes XXIII eingeleiteten Wandlungsprozess steht er ambivalent gegenüber. Die Abkehr von einem strikten Thomismus hat

¹¹²² Briefliche Auskunft von Hans Wilgerodt vom 10.08.2008. Die Rezension findet sich abgedruckt in: Willgerodt, Hans: Dokumentation, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 17. Band (1966), S. 355-367, hier: S. 357-365.

¹¹²³ Nawroth (a.a.O., S. 323.) unterstellt Eucken die Auffassung, „daß nur bei freiem Wirken des uneingeschränkten Eigeninteresses das Gesamtinteresse gefördert werden könne“. An der von Nawroth zitierten Stelle (Eucken, Walter: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 357.), stellt aber Eucken den von ihm verworfenen Laissez-Faire-Liberalismus und nicht seine eigenen Gedanken dar.

¹¹²⁴ Zitiert nach: Wilgerodt, Hans: Dokumentation, a.a.O., S. 355.

¹¹²⁵ Ebd., S. 367.

¹¹²⁶ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et magistra, a.a.O., S. 25.

¹¹²⁷ Vgl. Ebd., S. 26-30.

aus seiner Sicht zunächst einmal positive Folgen. Er befürwortet den zurückhaltenderen Ton der Enzyklika, den er auf die Person des Papstes zurückführt.¹¹²⁸ Eine ganz konkrete Auswirkung habe die neue Sichtweise auf die Idee der berufsständischen Ordnung, von der die Enzyklika „Mater et magistra“ im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin Abstand nehme.¹¹²⁹ Diese Äußerung ist insoweit interessant, als dass sich Röpke hier implizit von seiner umstrittenen Behauptung verabschiedet, „Quadragesimo anno“ vertrete diese Idee gar nicht.¹¹³⁰ Weitere neue Gedanken, die von ihm begrüßt werden, sind ein ganzheitlicher Ansatz, der die Sozialpolitik nicht alleine auf die Arbeiterfrage reduziere¹¹³¹ und die Behandlung agrar- und entwicklungspolitischer Probleme.¹¹³²

Die theologische Öffnung der Kirche geht mit einer politischen Öffnung nach links einher.¹¹³³ Die aus Röpkes Sicht zu weiche Haltung der Kirche gegenüber dem Kommunismus, den er in theologischer Hinsicht als Ausgeburt des Satanischen deutet¹¹³⁴, beobachtet er mit großer Sorge. Röpke bezeichnet sie wie in anderen Kontexten auch¹¹³⁵ als „sinistrismo“¹¹³⁶. In „Mater et magistra“ schlagen sich nach Röpke latent linke Tendenzen nieder. Dieses gelte u.a. für die Ordnungsfrage. Seiner Ansicht nach hätte sie sich entschiedener für die Marktwirtschaft aussprechen müssen.¹¹³⁷ Noch stärker kritisiert er das Rundschreiben in Hinblick darauf, dass es das Inflationsproblem, welches eine Quelle der Ungerechtigkeit darstelle, nicht erwähne. Dieses Schweigen interpretiert er als einen „Hauch von ‚sinistrismo‘“¹¹³⁸. Auch beim Thema Entwicklungspolitik übt er Kritik. Die von der Sowjetunion geförderte Ausbreitung marxistischer Ideen in der Dritten Welt stellt für Röpke eine „immer näher rückende

¹¹²⁸ Vgl. Ebd., S. 25.

¹¹²⁹ Vgl. Ebd. Diese Auffassungen werden jedoch katholischerseits nicht geteilt. Vgl. Welty Eberhard: Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII., Mater et Magistra, Freiburg 1961, S. 72.

¹¹³⁰ Möglicherweise bedeutet ihm sein Korrespondenzpartner Nell-Breuning, dass er Quadragesimo anno mit ausgearbeitet hat und so der Vorwurf der Fehlübersetzung gegenüber dem Verfasser des Originaltextes widersinnig wäre.

¹¹³¹ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et Magistra, a.a.O., S. 25.

¹¹³² Vgl. Ebd., S. 30/31.

¹¹³³ Vgl. Carillo, Elisa: The Italian Catholic Church and Communism, 1943-1963, in: The Catholic Historical Review, 77. Band (1991), S. 644-657, hier: S. 653-657.

¹¹³⁴ Vgl. Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et Magistra, a.a.O., S. 22.

¹¹³⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: Mass und Mitte, a.a.O., S. 27; Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 21.

¹¹³⁶ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et Magistra, a.a.O., S. 26.

¹¹³⁷ Vgl. Ebd., S. 25.

¹¹³⁸ Ebd., S. 26.

Gefahr“¹¹³⁹ dar. Gegen diese Bedrohung hätte er sich von Seiten der Enzyklika deutlichere Worte gewünscht.

Im Vergleich zu Röpkes Beurteilung vom „Quadragesimo anno“ wird deutlich: Der Genfer Ökonom strebt weiterhin eine Synthese mit der Katholischen Soziallehre an. Er begrüßt bestimmte Änderungen, verurteilt jedoch zugleich den von ihm beobachteten Linksruck in der katholischen Kirche. Röpkes stärker werdender Konservatismus macht sich auch hier bemerkbar.

D. Wirtschaftspolitische Folgen in Vergangenheit und Gegenwart

Die Auseinandersetzung zwischen Neoliberalen und Katholiken ist keine rein akademische Kontroverse. Sie hat ganz konkrete Auswirkungen auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Das gilt für die Adenauer-Ära, aber auch für unsere heutige Zeit. Exemplarisch seien diese Auswirkungen daher an der Rentenreform des Jahres 1957 und der Diskussion zwischen Norbert Blüm und Kurt Biedenkopf um die Zukunft der Sozialordnung dargestellt.

1. Die Rentenreform des Jahres 1957

Die Rentenreform von 1957 ist ein Beispiel, wie paradox die Verbindungen zwischen Theorie- und Realgeschichte sein können. Es zählt zu den Ironien der Ideengeschichte, dass sich beim Streit um die Rentenreform ausgerechnet zwei Ökonomen gegenüberstehen, die auf wissenschaftlicher Ebene zu den Verfechtern einer Synthese von Liberalismus und Soziallehre gehören. Es sind dies Wilhelm Röpke und Wilfrid Schreiber.

Bedingt durch die Hyperinflation des Jahres 1923 und die Währungsreform von 1948 ist die von Otto von Bismarck (1815-1898) eingeführte Rentenversicherung aus dem Lot geraten.¹¹⁴⁰ Die beginnende Prosperität der Bundesrepublik führt zudem dazu, dass eine Asymmetrie zwischen Lohnempfängern und Rentenbeziehern - letztere partizipieren zunächst nicht am Aufschwung -

¹¹³⁹ Ebd., S. 32.

¹¹⁴⁰ Vgl. Althammer, Jörg: Wirtschaftshistorischer Kontext des Schreiber-Planes, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 4-9, hier: S. 7/8.

entsteht.¹¹⁴¹ Die Mitglieder des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU) diskutieren Vorschläge, die der Geschäftsführer Wilfrid Schreiber zu Papier bringt. Im Juli 1955 veröffentlicht der BKU den Schreiber-Plan unter dem Titel „Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, Vorschläge zur ‚Sozialreform‘“.¹¹⁴²

In dem Gutachten begründet Schreiber die Notwendigkeit einer Rentenreform mit dem ökonomischen Wandel. Die Umschichtung von Vermögens- zu Lohneinkommen führe dazu, dass eine allein auf Vermögensbildung ausgerichtete Altersversorgung nicht mehr möglich sei.¹¹⁴³ Ein Solidarsystem sei notwendig. Dieses solle nach dem Versicherungsprinzip ohne Staatszuschüsse funktionieren.¹¹⁴⁴ Methodisch schwebt ihm das Umlageverfahren vor. Renten werden nicht mehr aus dem Kapitalstock bezahlt, sondern aus den laufenden Beiträgen.¹¹⁴⁵ Er ist sich durchaus bewusst, dass es der demographischen Stabilität bedarf, damit dieser Generationenvertrag funktioniert. Als langfristiges Instrument der Bevölkerungspolitik dient ihm die „Kindheits- und Jugendrente“. Dadurch soll der Zwei- zu einem Dreigenerationenvertrag gemacht werden: Eltern erhalten einkommensabhängig für ihre Kinder eine Unterhaltsrente. Die Kinder müssen sie ab dem 35. Lebensjahr zurückzahlen.¹¹⁴⁶ Ein Vorschlag zur Neuordnung von Kranken-, Unfall- und Invaliditätsversicherung bildet die dritte Komponente des Schreiber-Planes.¹¹⁴⁷

Paul Adenauer (1923-2007) macht seinen Vater, Bundeskanzler Konrad Adenauer (1876-1967) mit dem Schreiber-Plan bekannt. Der Regierungschef ist in erster Linie „von der Idee eines Zwei-Generationen-Vertrages fasziniert.“¹¹⁴⁸ Er entdeckt in dem Plan zugleich „die Aussicht auf einen Wahlkampfschlager“¹¹⁴⁹ lädt Schreiber zu einem Kabinettsvortrag ein.¹¹⁵⁰ Hier stößt der

¹¹⁴¹ Vgl. Stolper, Gustav, a.a.O., S. 316/317.

¹¹⁴² Vgl. Greiß, Franz / Werhahn, Peter: Vorwort der Originalausgabe, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 29.

¹¹⁴³ Vgl. Schreiber, Wilfrid: Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, a.a.O., S. 30-33.

¹¹⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 34-40. Er spricht im Zusammenhang mit einer durch Steuergelder finanzierten Rente auch vom „Gaukelspiel“ (u.a. S. 37.). Hierin geht er durchaus mit Röpke konform, der den Vertretern einer solchen Lösung vorhält, das Bild vom Staat als „vierter Dimension“, der unabhängig von den Leistungen der Steuerzahler existiere (vgl. Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 237.), zu vertreten..

¹¹⁴⁵ Vgl. Schreiber, Wilfrid: Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, a.a.O., S. 40-56.

¹¹⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 57-62.

¹¹⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 63-65.

¹¹⁴⁸ Grossekketler, Heinz: Ursprünge und Entwicklungslinien sozialer Sicherungssysteme in Deutschland, Münster 2001, S. 17.

¹¹⁴⁹ Ebd.

¹¹⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 17/18.

Schreiber-Plan vor allen Dingen auf den Widerstand von Ludwig Erhard (1897-1977). Der Bundeswirtschaftsminister schlägt als Alternative eine an der Produktivität orientierte Rente vor. Doch Erhards Konzept findet nicht genügend Widerhall. Binnen eines Jahres setzt sich Adenauer durch.¹¹⁵¹ Mit der dynamischen Rente wird lediglich eine Komponente des Schreiber-Planes realisiert, wogegen sein Autor Bedenken äußert.¹¹⁵² Dennoch beschließt der Bundestag am 22.01.1957 mit den Stimmen von CDU/CSU, SPD, dem Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten und der FDP-Abspaltung Freie Volkspartei die dynamische Rente. Gegenstimmen gibt es von der FDP, die mitregierende Deutsche Partei enthält sich überwiegend.¹¹⁵³

Über diesen Beschluss ist Wilhelm Röpke entsetzt. In einem Brief an Hans Ilau (1901-1974) vom 04.02.1957 tituliert er die Rentenreformbefürworter unter den Abgeordneten u.a. als „Sozialdemagogen“¹¹⁵⁴. Er deutet die Rentenreform als Ausdruck eines in der Massendemokratie gedeihenden Wohlfahrtsstaates. Er fürchtet daher, dass die Rentenreform das von ihm im Sinne seines Subsidiaritätsverständnisses postulierte Ideal einer Eigenvorsorge mit Elementen freiwilliger Gruppenvorsorge verdränge.¹¹⁵⁵ Weiterhin glaubt er, dass das Umlageverfahren den Kapitalmärkten Geld für zukünftige Investitionen entziehe.¹¹⁵⁶

Wie auf Seiten der Rentenreformbefürworter gibt es jedoch auf Seiten der Reformgegner Differenzen zwischen Theoretikern und Praktikern. Röpke lehnt die von Erhard als Alternative ins Spiel gebrachte Produktivitätsrente ab. Er glaubt nicht an die exakte Objektivierbarkeit von Produktivität und hält die Produktivitätsrente entgegen ihrer Intention für inflationssteigernd.¹¹⁵⁷ Der Disput um die Rentenreform spiegelt – abschließend gesagt – die theoretische Debatte gut wider. Dem individualistischen Konzept der Eigenvorsorge wird die

¹¹⁵¹ Vgl. Hentschel, Volker: Ludwig Erhard, Ein Politikerleben, Berlin 1998, S. 365-370.

¹¹⁵² Vgl. Roos, Lothar: Sozialethische Grundlagen des Schreiber-Planes, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 9-13, hier: S. 11/12.

¹¹⁵³ Vgl. Deutscher Bundestag: Verhandlungen des Deutschen Bundestages, 2. Wahlperiode 1953, Stenographische Berichte Band 34, von der 182. Sitzung am 10. Januar 1957 bis zur Sitzung am 31. Januar 1957, Bonn 1957, S. 10620-10637. Neben den Enthaltungen gab es bei der DP auch Ja- und Neinstimmen. Die Darstellung von Hentschel (a.a.O.), dass Erhard dem Gesetz zugestimmt habe (S. 370.) ist so nicht richtig. Das Protokoll verzeichnet bei der Schlussabstimmung am 21.01.1957 seine Abwesenheit (vgl. Deutscher Bundestag, a.a.O., S. 10622/10623.).

¹¹⁵⁴ Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 152.

¹¹⁵⁵ Vgl. Röpke, Wilhelm: Jenseits von Angebot und Nachfrage, a.a.O., S. 236-242.

¹¹⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 243/244.

¹¹⁵⁷ Vgl. Röpke, Wilhelm: Briefe, a.a.O., S. 144/145 (Brief an Hans Ilau vom 02.05.1956.).

von der Grundidee her korporative Rentenversicherung gegenübergestellt. Auch die unterschiedlichen Sichtweisen von Subsidiarität fließen in die Diskussion ein.¹¹⁵⁸

2. Biedenkopf vs. Blüm¹¹⁵⁹

Die Diskussion zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre setzt sich bis in die gegenwärtige politische Diskussionen fort. Das zeigen die Veröffentlichungen des Ordoliberalen Kurt Biedenkopf (geb. 1930) und des christlich-sozialen Norbert Blüm (geb. 1935) zu Fragen der Zukunft unserer Wirtschafts- und Sozialordnung. Sie sollen im Folgenden auf ihre ideengeschichtlichen Wurzeln hin untersucht werden.

Kurt Biedenkopf, Schüler des ordoliberalen Juristen Franz Böhm (1895-1977), erblickt das gesellschaftliche Ideal in kohärenten freiheitlichen Teilverfassungen, bei denen die Sphären klar abgegrenzt sein müssten.¹¹⁶⁰ Hier folgt er der ordoliberalen Dialektik von Interdependenz und Trennung der Ordnungen.¹¹⁶¹ Diese Ordnungen sieht er durch einen als Entgrenzung bezeichneten Prozess gefährdet. Durch die Ausdehnung der Sozialsysteme und die wirtschaftspolitische Fixierung auf Wachstum komme es zu einer verstärkten prozesspolitischen Tätigkeit des Staates. Diese unterhöhle, so argumentiert Biedenkopf analog zu Walter Euckens „Grundsätzen der Wirtschaftspolitik“¹¹⁶², die ordnungspolitische Autorität des Staates.¹¹⁶³

Der der Katholischen Soziallehre verbundene Norbert Blüm¹¹⁶⁴ steht in der Tradition der aristotelisch-thomistischen Sozialphilosophie. Der Mensch ist für ihn in erster Linie ein soziales Wesen.¹¹⁶⁵ Das dem Menschen eigene Streben nach Glück finde seine Erfüllung in der Gemeinschaft, die ihrerseits durch

¹¹⁵⁸ Vgl. für die neoliberale Sicht: Röpke, Wilhelm: *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, a.a.O., S. 239; für die katholische Sicht: Roos, Lothar, a.a.O., S. 9.

¹¹⁵⁹ Der Unterabschnitt ist in der Tabelle Abbildung 4 überblicksartig dargestellt.

¹¹⁶⁰ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 9-16.

¹¹⁶¹ Vgl. insbesondere den Staatsbegriff bei Walter Eucken in: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, a.a.O., S. 325-338.

¹¹⁶² Vgl. Ebd., S. 329.

¹¹⁶³ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 59-61.

¹¹⁶⁴ Über Blüms enge geistige Beziehung zu Nell-Breuning berichtet der Journalist Michael Jürs (vgl. *Der Tag danach, Vom Verlust der Macht und dem Ende einer Liebe, vom schnellen Tod und von einem neuen Leben*, Deutsche Biografien, 3. Auflage München 2005, S. 87/88.).

¹¹⁶⁵ Vgl. Blüm, Norbert, a.a.O., S. 48-53.

die Gerechtigkeit zusammengehalten werde.¹¹⁶⁶ Nach Blüm ist das Ideal der Gerechtigkeit in einer Zeit des Primats des Ökonomischen schweren Gefährdungen ausgesetzt. Blüm greift die katholische Kritik am Neoliberalismus aus den 1950er Jahren auf¹¹⁶⁷, wenn er behauptet, dass der heutige Neoliberalismus die menschliche Person auf ihre Rolle als Individuum reduziere. Durch diese Reduktion werde der Gerechtigkeitsbegriff auf Tauschbeziehungen verengt und die verteilende Gerechtigkeit vernachlässigt.¹¹⁶⁸

Auch wenn beide Autoren in der geistigen Tradition ihrer Lehrer stehen, so versuchen sie sich doch auch durch verstorbene Vertreter der Gegenseite zu legitimieren. So nennt Kurt Biedenkopf als Kronzeugen gegen den aus seiner Sicht ausufernden Sozialstaat Oswald von Nell-Breuning¹¹⁶⁹ und Joseph Höffner.¹¹⁷⁰ Noch weiter geht Norbert Blüm. Er trennt den Neoliberalismus in ein für ihn akzeptablen alten Neoliberalismus, als dessen Exponenten er u.a. Böhm und Röpke bezeichnet¹¹⁷¹, und einen neuen Neoliberalismus. Letzterer stehe in der geistigen Tradition Hayeks und neige zu archaischen Gesellschaftsformen („unter dem Nadelstreifen das Fell des Neandertalers“¹¹⁷²) ohne Gerechtigkeitsvorstellung. Beide Autoren übergehen fast vollständig die frühen Konflikte zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre.

Trotz dieser Vereinhmungsversuche stehen die beiden Protagonisten weitgehend in der Kontinuität früherer Kontroversen zwischen Neoliberalismus und Soziallehre. Das zeigen auch ihre Differenzen in aktuellen politischen Fragen. Bei dem Problem der Verfassung der Sozialversicherungen hat Kurt Biedenkopf „erhebliche Zweifel an der fortdauernden Berechtigung dieser Art von Selbstverwaltung.“¹¹⁷³ Er sieht in der Selbstverwaltung die Gefahr von Machtzusammenballungen und Interessenkollisionen mit der „Tendenz, die Freiheit des einzelnen weitgehend auszuschalten.“¹¹⁷⁴ Dagegen setzt Norbert Blüm ganz im Sinne des katholischen Korporatismus weiterhin auf die Selbstverwal-

¹¹⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 18-26.

¹¹⁶⁷ Vgl. Nell-Breuning, Oswald von: Neoliberalismus und katholische Soziallehre, a.a.O., S. 118/119.

¹¹⁶⁸ Vgl. Blüm, Norbert, a.a.O., S. 31-41.

¹¹⁶⁹ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O. S. 73.

¹¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 64.

¹¹⁷¹ Vgl. Blüm, Norbert, a.a.O., S. 57.

¹¹⁷² Ebd., S. 65.

¹¹⁷³ Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 194.

¹¹⁷⁴ Ebd., S. 195.

tung durch Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Sie sei Kennzeichen einer „partnerschaftliche(n) Sozialkultur“¹¹⁷⁵.

Dieser Konflikt hängt eng zusammen mit der unterschiedlichen Interpretation des Subsidiaritätsbegriffes, dessen Deutung zwischen Ordoliberalen und Vertretern der Katholischen Soziallehre seit jeher umstritten war.¹¹⁷⁶ Während Biedenkopf in der Subsidiarität ein „Zuständigkeitsprinzip der Freiheit“¹¹⁷⁷ sieht, ist für Blüm Subsidiarität vor allen Dingen ein Ordnungsprinzip, welches Solidarität gliedern soll¹¹⁷⁸.

Auch in weiteren aktuellen Fragen sind sich Blüm und Biedenkopf uneinig. So setzen sich die Diskussionen des Jahres 1957 in Sache Rente bei ihnen nahtlos fort. Biedenkopf wirft den damaligen Entscheidern vor, „nur unzureichende Konsequenzen“¹¹⁷⁹ aus dem Demographieproblem gezogen zu haben. Blüm hingegen lobt das Umlagesystem dafür, dass es „auf einzigartige Weise individuelle Interessen mit solidarischen Pflichten“¹¹⁸⁰ verbinde. Dementsprechend plädiert Kurt Biedenkopf für eine Komplettreform der Rentenversicherung in Form einer Grundsicherung.¹¹⁸¹ Norbert Blüm will dagegen bei dem Umlageverfahren mit beitragsbezogenen Renten bleiben und ihm lediglich eine demographische Komponente beifügen.¹¹⁸²

Die Frage nach der Zukunft des Arbeitsmarktes ist ebenso von den unterschiedlichen Traditionen geprägt. Entsprechend der ordoliberalen Skepsis gegenüber dem bilateralen Monopol auf dem Arbeitsmarkt fordert Kurt Biedenkopf eine Flexibilisierung der Tarifverträge.¹¹⁸³ Dagegen beruft sich Blüm auf die katholische Lehre der Subjekteigenschaft des Arbeitnehmers, wenn er

¹¹⁷⁵ Blüm, Norbert, a.a.O., S. 175.

¹¹⁷⁶ Nach Bless (a.a.O., S. 370.) gilt: „Das Subsidiaritätsprinzip gründet auf den Menschenrechten, ist ein Riegelprinzip gegen den Kollektivismus, jedoch kein Ordnungsprinzip.“ Dem widerspricht im darauf folgenden Ordo-Band als Vertreter der Soziallehre Anton Rauscher (vgl. Sozialphilosophie und ökonomische Realität, a.a.O., S. 435.). Vgl. zu der Subsidiaritätsdiskussion auch: Dichmann, Werner: Subsidiarität, Herkunft, sozialpolitische Implikationen und ordnungspolitische Konsequenzen eines Prinzips, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 45. Band (1994), S. 195-249.

¹¹⁷⁷ Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 195.

¹¹⁷⁸ Vgl. Blüm, Norbert, a.a.O., S. 51.

¹¹⁷⁹ Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 212.

¹¹⁸⁰ Blüm, Norbert, a.a.O., S. 177.

¹¹⁸¹ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 210-217.

¹¹⁸² Vgl. Blüm, Norbert, a.a.O., S. 177-179.

¹¹⁸³ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 159.

schreibt: „Arbeit ist jedoch nicht nur Ware und der Arbeiter nicht Zulieferer.“¹¹⁸⁴ Er hält daher am Flächentarifvertrag fest.¹¹⁸⁵

Bei allen diametral unterschiedlichen Aussagen zur Zukunft der Sozialpolitik weisen die Schriften Biedenkopfs und Blüms auch Übereinstimmungen auf. Dies zeigt, dass der Gedanke einer Synthese von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre keine Utopie ist. So warnen beide vor der Tendenz, das gesamte Leben zu ökonomisieren.¹¹⁸⁶ Sowohl Blüm als auch Biedenkopf treten dafür ein, die Familie zu stärken.¹¹⁸⁷ Schließlich blicken sie beide optimistisch auf Deutschlands zukünftige Rolle als wissensbasierte Dienstleistungsgesellschaft¹¹⁸⁸.

E. Fazit

Die Auseinandersetzung zwischen Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre ist prägend für die Gründerjahre der Bundesrepublik. Wilhelm Röpke spielt dabei als einer derjenigen, der die Lager einigen will, eine zentrale Rolle. Seine Aussage, dass Katholische Soziallehre und Neoliberalismus konvergieren, hat zukunftsweisende Bedeutung. Die gegenwärtige Annäherung macht das deutlich. Allerdings zeigt sich ebenfalls, dass die Kontroverse sich bis in heutige politische Diskussionen auswirkt. Das deutet daraufhin, dass die Kontroverse im Kern durchaus berechtigt ist. Röpkes Aufforderung an die Katholiken,

„daß man nicht die gute Laune verlieren sollte, wenn einmal eine alte Melodie [die Soziallehre] auf einem neuen Instrument oder in einer neuen Tonart [dem Neoliberalismus] gespielt wird“¹¹⁸⁹,

scheint von dieser Warte aus ein wenig zu kurz gegriffen wie auch seine Interpretation der Enzyklika „Quadragesimo anno“. Seine Äußerungen in einem Brief an Nell-Breuning vom 27.01.1959 können ein Indiz sein, dass er sich der Differenzen insgeheim durchaus bewusst ist.¹¹⁹⁰ Allerdings deutet der heutige Status

¹¹⁸⁴ Blüm, Norbert, a.a.O., S. 160.

¹¹⁸⁵ Vgl. Ebd.

¹¹⁸⁶ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 33-36; Blüm, Norbert, a.a.O., S. 82-94.

¹¹⁸⁷ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 207-210; Blüm, Norbert, a.a.O., S. 79.

¹¹⁸⁸ Vgl. Biedenkopf, Kurt, a.a.O., S. 149-151; Blüm, Norbert, a.a.O., S. 153-157.

¹¹⁸⁹ Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, a.a.O., S. 89.

¹¹⁹⁰ Röpke (Briefe, a.a.O., S. 163.) schreibt am 27.01.1959 an Nell-Breuning: „Bei allen ehrlichen Bemühungen, die wir immer wieder unternommen haben, um einander näherzukommen und eher das Gemeinsame als das Trennende zu betonen, habe ich mich nie Illusionen hingegeben über die Distanz, die uns trennt.“

Disputations daraufhin, dass seine Vision einer Synthese von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre in Erfüllung gehen könnte. Stieß der Neoliberalismus in den 1950er und 1960er Jahren bei vielen Exponenten der Katholischen Soziallehre auf schroffe Ablehnung, so meinen die heutigen Sozialethiker, dass über die Ordnungsökonomik ein Anschluss der Soziallehre an die wirtschaftswissenschaftliche Forschung gelingen könne¹¹⁹¹. Auch die kirchenamtliche Sozialverkündigung geht zumindest partiell diesen Weg. So nennt Manfred Spieker die 1991 publizierte Enzyklika „Centesimus annus“ einen „Brückenpfeiler“¹¹⁹² zwischen Ordoliberalismus und Katholischer Soziallehre

Die Ergebnisse dieses Kapitels lassen ebenfalls interessante Schlüsse in Hinblick auf die Erforschung des Neoliberalismus zu. Das unterschiedliche Urteil der Katholischen Soziallehre von Wilhelm Röpke und Karl Paul Hensel macht deutlich, dass es innerhalb des liberalen Lagers zu differenzieren gilt. Sie gibt einen Hinweis, dass sich der Liberalismus der Freiburger Schule und der Liberalismus Röpkes und Rüstows unterscheiden.¹¹⁹³ Vergleicht man die unterschiedlichen Stellungnahmen Röpkes zur Katholischen Soziallehre, so stellt sich hier die Frage nach Kontinuität und Wandel bei Röpke. Beide Momente zeigen sich hier. Als konstantes Element lässt sich sein Wille zu einer Synthese von Neoliberalismus und Katholischer Soziallehre trotz aller Unterschiede ausmachen. Jedoch zeigt sich bei der Rezeption der Katholischen Soziallehre durch Röpke eine Veränderung des Blickwinkels. Behandelt er die Katholische Soziallehre 1937 noch teilweise aus der Sicht des liberalen Konjunkturtheoretikers und Gegners der Konservativen Revolution, so wird bei der Besprechung von „Mater et magistra“ im Jahre 1962 deutlich, dass er nunmehr einen ausgeprägten Antikommunismus christlich-konservativer Prägung vertritt. Die in der Sekundärliteratur vertretenen Positionen der Kontinuität und der Diskontinuität¹¹⁹⁴ beleuchten jeweils immer nur Teilaspekte der Entwicklung seiner Ansichten. Die Wahrheit liegt hier wieder einmal in der Mitte.

¹¹⁹¹ Vgl. Mack, Elke: Anmerkungen zu einer Methode der Wirtschafts- und Sozialethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 3. Jhg. (2002), S. 174-200.

¹¹⁹² Spieker, Manfred: Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft, a.a.O., S. 169.

¹¹⁹³ Vgl. zu dieser These grundlegend: Zweynert, Joachim: Die Entstehung ordnungsökonomischer Paradigmen, Freiburg i. Br. 2007, S. 17.

¹¹⁹⁴ Vgl. hierzu: Peukert, Helge: Das sozialökonomische Werk Wilhelm Röpkes, Frankfurt am Main, 1992, S. 32. Peukert selbst betont die Kontinuität.

V. Schluss

“Does religion matter?“, diese eingangs zitierte Frage der Neuen Institutionenökonomik für die zeitgenössische Realwirtschaft möchte ich für diese Arbeit *mutatis mutandis* auf die Geschichte der VWL anwenden. Um sie abschließend zu beantworten, seien die Ergebnisse der drei Fallbeispiele noch einmal unter diesem Aspekt kurz zusammengefasst:

1. Für Wilhelm Roscher fällt die Antwort auf die Frage nach theologischen Einflüssen auf die deutsche Volkswirtschaftslehre eindeutig aus. Der christliche Glaube prägt die Person und die Lehre des frommen Ökonomen. Darauf weist die Sekundärliteratur mit Recht hin. In seiner historischen Konkretion ist es aber weniger, wie bislang behauptet, ein Luthertum konfessionalistischer Observanz als der Pietismus resp. dessen zeitgenössische Form in Gestalt der Erweckungsbewegung. Dies verdeutlichen auch und gerade ökonomische Äußerungen Roschers. Die Anthropologie, die große Bedeutung der Ethik, seine ideenhistorischen Urteile und die wichtige Rolle des Halleschen Pietismus in seiner sozialpolitischen Auffassung sind hierfür gewichtige Beispiele. Eine theologie- und kirchengeschichtliche Analyse trägt also hier zum Verständnis der Ökonomik Roschers bei. Hier bestätigt sich, was selbst ein zunächst an einer rein wirtschaftstheoretischen Interpretation ökonomischer Ideengeschichte interessierter Mark Blaug in seinen späten Jahren fordert. Danach soll es die Dogmengeschichte im Rahmen einer von ihm geforderten historischen Rekonstruktion ermöglichen, ‘to understand the context in which the economists in question were writing.’¹¹⁹⁵
2. Bei Walter Eucken ist das Urteil nicht ganz so einfach zu fällen. Seine Kritik am ökonomischen Historismus weist große Parallelen zu Barths Kritik des Kulturprotestantismus auf. Auf theologischen und ökonomischen Feld sind jedoch ihre Ansichten diametral unterschiedlich. Gemeinsamkeiten ergeben sich lediglich im auf kirchenpolitischer Ebene im Kirchenkampf, in dem sich beide in einer dezidierten Ablehnung der Deutschen Christen einig sind. Insofern kann man hier nicht von einem theologischen Einfluss auf das öko-

¹¹⁹⁵ Blaug, Mark: No History of Ideas, Please, We’re Economists, in: Journal of Economic Perspectives, 15. Jhg. (2001), S. 145-164, hier: S. 151. Dementsprechend hebt er (vgl. Ebd., S. 159.) die Untersuchung Watermans über die theologischen Hintergründe von positiv Malthus als erkenntnisfördernd hervor.

nomische Denken Euckens sprechen. Jedoch liegt dieser in anderer Form vor. Bei seiner Kritik an der Dialektischen Theologie von Karl Barth und dessen Weggefährten knüpft Eucken an die religionsphilosophischen Erkenntnisse seines Vaters, die die Rolle der Religion für die soziale Kohäsion betonen, an. Diese theologische Position Euckens ist nicht unverbunden mit den ökonomischen Auffassungen. Wie die Aufsätze „Religion-Wirtschaft-Staat“ und „Staatliche Strukturwandlungen“ zeigen, steht beides vielmehr in einem komplementären Verhältnis.

3. Eine dritte Art, wie Ökonomie und Theologie verknüpft sein können, stellt Wilhelm Röpkes Verhältnis zur Katholischen Soziallehre dar. Der vom Humanismus der Frühen Neuzeit geprägte Volkswirt und Sozialphilosoph sucht die Nähe der christlichen Soziallehre. Er umschifft dabei in der ihm eigenen literarisch brillanten Art die existierenden Differenzen, die noch heute in den sozialpolitischen Diskussionen spürbar sind. Damit stößt er gerade nicht auf die Gegenliebe der zeitgenössischen katholischen Sozialethiker. Wie die heutige Diskussion zeigt, ist er angesichts einer gegenwärtig ordnungs- und institutionenökonomisch inspirierten universitären Soziallehre seiner Zeit voraus. Es zeigt sich also hier ein Wechselspiel von Ökonomie und Theologie. Der vom christlichen Humanismus beeinflusste Röpke wirkt seinerseits nach jahrzehntelanger Ablehnung auf die Soziallehre eine Generation später.

Die drei Fallbeispiele zeigen also, wie die Geschichte ökonomischen Denkens mit der Theologie- und Kirchengeschichte verwoben ist. Für sie lässt sich in der Tat sagen: Religion does matter. Wie für die zahlreichen philosophiegeschichtlichen Ansätze der Dogmengeschichte zeigt sich, dass die ökonomische Ideengeschichte tatsächlich oftmals Ideengeschichte im engeren Sinne ist. Das meint nach dem Verfechter geistesgeschichtlicher Forschung, Hans-Joachim Schoeps (1909-1980), eine historiographische Richtung,

„die die Entwicklung philosophisch-religiös begründeter Weltanschauungen beschreibt, Ereignisse auf Kräfte, Kräfte auf Ideen zurückführt und daher auf den Oberbau der jeweiligen *Kultursynthese* gerichtet hält.“¹¹⁹⁶

¹¹⁹⁶ Schoeps, Hans-Joachim: Was ist und was will die Geistesgeschichte, Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung, 2. Auflage Göttingen / Zürich / Frankfurt 1970, S. 13 (kursiv gedrucktes Wort aus Original übernommen).

Für die Geschichte der Nationalökonomie spricht Müller-Armack, der in seinen religionssoziologischen Schriften den idealistischen Ansatz Webers radikalisiert, gar davon

„dass die Volkswirtschaftslehre den Impuls ihrer Entstehung aus der zentralsten geistigen Schicht aus der Weltanschauung, zu der sich die damalige Zeit bekannte, empfing.“¹¹⁹⁷

Wenn man den Begriffserfinder der Sozialen Marktwirtschaft so interpretiert, dass das Konzept der Theoriegeschichte als Theologie- oder auch Religions- oder Kirchengeschichte zu verabsolutieren ist, liegt man m.E. falsch. Es zeigt sich ja gerade an den Fallbeispielen, dass die Zusammenhänge differenzierter und komplexer sind, als die bisherige Sekundärliteratur angenommen hat und daher detaillierter Forschung bedürfen, was ein Grund für die langjährige Dauer dieser Untersuchung ist. Von daher ist in aller Nüchternheit über eine theologisch orientierte Wirtschaftstheoriegeschichtsschreibung zu sagen: Sie kann lediglich ein Steinchen im großen Mosaik der Wirtschaftstheoriegeschichte sein. Diesen Platz sollte sie aber wie alle anderen Ansätze auch beanspruchen dürfen. In diesem Sinne tut es m.E. der ökonomischen Theoriegeschichte gut, sich an einen Satz von Golo Mann (1909-1994) zu orientieren. Er erinnert angesichts der großen methodologischen Diskussionen in der Geschichtswissenschaft an das 19. Jahrhundert. Er spielt auf die parallele Existenz der biographisch-heroischen Historiographie von Thomas Carlyle (1795-1881)¹¹⁹⁸, der moralisch-essayistischen von Lord John Dalberg-Acton (1834-1902)¹¹⁹⁹, der materialistisch-klassensoziologischen von Karl Marx (1818-1883)¹²⁰⁰, der politisch-quellenkritischen Rankes¹²⁰¹ und der institutionell-ethnologischen von Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889)¹²⁰² an, wenn er schreibt:

„Seit ihren Anfängen ist die europäische Geschichtswissenschaft zu jeder Zeit in den verschiedensten Verwirklichungen erschienen. Im 19. Jahrhundert haben in ihrem Forschungs- und Stilwillen so sehr weit voneinander getrennte Schriftsteller wie Carlyle, Acton, Marx, Ranke, Foustel de Coulange gleichzeitig gewirkt; eine wünschbare Vielstimmigkeit, denn jeder hatte Stil und jeder von ihnen hatte etwas zu sagen.“¹²⁰³

¹¹⁹⁷ Müller-Armack, Alfred: Genealogie der Wirtschaftsstile, in: ders.: Religion und Wirtschaft, Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, S. 46-244, hier: S. 182.

¹¹⁹⁸ Vgl. Friedell, Egon, a.a.O., S. 1055-1060.

¹¹⁹⁹ Vgl. Mann, Golo: Lord Acton (1950), in: ders.: Zeiten und Figuren, Schriften aus vier Jahrzehnten, 4. Auflage Frankfurt am Main 2007, S. 39-54 (Original in: Der Monat, Heft 25, Oktober 1950, S. 41ff.).

¹²⁰⁰ Vgl. Krieger, Leonard: Marx and Engels as Historians, in: Journal of the History of Ideas, 14. Jhg. (1953), S. 381-403.

¹²⁰¹ Vgl. Friedell, Egon, a.a.O., S. 1080-1082.

¹²⁰² Vgl. Fisher, Herbert: Fustel de Coulanges, in: The English, Historical Review, 5. Jhg. (1890), S. 1-6.

¹²⁰³ Mann, Golo: Noch ein Versuch über Geschichtsschreibung, in: ders.: Zwölf Versuche, Frankfurt am Main 1973, S. 7-31, hier: S. 22/23.

Anhang

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Der Historismus in Ökonomie und Theologie im Vergleich.....	IV
Abbildung 2: Zwei parallele Gelehrtenbiographien – Gustav (von) Schmoller und Adolf (von) Harnack	IV
Abbildung 3: Historismuskritik bei Walter Eucken und Karl Barth	V
Abbildung 4: Die sozialpolitischen Auffassungen von Kurt Biedenkopf (Neoliberalismus) und Norbert Blüm (Katholische Soziallehre) im Vergleich	V

Abbildungen

Abbildung 1: Der Historismus in Ökonomie und Theologie im Vergleich ¹²⁰⁴

Vergleichspunkt	Ökonomie	Theologie
Historisierung		
Relativismus	Zeitabhängigkeit der Wirtschaftstheorie	Zeitabhängigkeit der Dogmen
Fortschrittsgedanke	Stufenschema	„Geschichtspantheismus“
Empirismus	Detailforschung	Historisch-kritische Exegese
Verhältnis zu anderen Wissenschaften	Ökonomie als ganzheitliche Sozialwissenschaft	Anbindung der Theologie an Geisteswissenschaften
Bedeutung der Ethik	Zentrale Rolle der sittlichen Kräfte	Betonung der Moral
Soziale Frage	„Verein für Socialpolitik“	„Evangelisch-sozialer Kongreß“
Verhältnis zu Staat und Nation	„Staats- und Kaiser-treue“	„Aufruf der 93“

Abbildung 2: Zwei parallele Gelehrtenbiographien – Gustav (von) Schmoller und Adolf (von) Harnack ¹²⁰⁵

Vergleichspunkt	Schmoller	Harnack
Geburt	24.06.1838 in Heilbronn	07.05.1851 in Dorpat
Dissertation	„Die Untersuchung der volkswirtschaftlichen Anschauungen der Reformationszeit“ (1860)	„Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus“ (1873)
Professuren	Halle (1864), Straßburg (1872), Berlin (1882)	Leipzig (1874), Gießen (1879), Marburg (1886), Berlin (1888)
Akademie der Wissenschaften	Aufnahme 1887, Herausgabe der Acta Borussica	Aufnahme 1890, Herausgabe der griechischen Kirchenväter
Sozialpolitisches Engagement	Verein für Socialpolitik, Mitbegründer 1872, Vorsitz ab 1890	Evangelisch-socialer Kongreß, Mitbegründer 1890, Vorsitz ab 1902
Wichtiges Werk	„Grundriß der Volkswirtschaftslehre“ (1900/1904)	„Das Wesen des Christentums“ (1899/1900)
Adelsstand	1908	1914
Tod	27.06.1917	10.06.1930

¹²⁰⁴ Diese Tabelle will den Unterabschnitt III.B.1. zusammenfassen.

¹²⁰⁵ Daten nach: Bruch, Rüdiger vom: Gustav Schmoller, in: Treue, Wolfgang / Gründer, Karlfried (Hrsg.): Berlinsche Lebensbilder, Wissenschaftspolitik in Berlin, Minister, Beamte, Ratgeber, Berlin 1987, S. 175-193; Nowak, Kurt: Historische Einführung, Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus, in: ders. (Hrsg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, Band 1: Der Theologe und Historiker, Berlin / New York 1996, S. 1-99.

Abbildung 3: Historismuskritik bei Walter Eucken und Karl Barth¹²⁰⁶

Vergleichspunkt	Walter Eucken	Karl Barth
Praxiskritik	Kritik am Wirtschaftsstaat	Kritik an unreflektierter Vermischung von Glaube und Welt
Analyse	Wahrheitsverlust im 19. Jahrhunderts	Anthropozentrische Theologie ab 17. Jahrhundert
Relativismuskritik	Relativismus paradox, Wahrheiten unabhängig von Umständen	Theologie unabhängig von Zeitumständen
Fortschrittskritik	Fortschrittsgedanke nicht realitätsgemäß	Fortschrittsgedanke nicht realitätsgemäß
Empirismuskritik	Faktensammlung noch keine ökonomische Theorie	Bloße philologische Auseinandersetzung mit Bibel noch keine Theologie

Abbildung 4: Die sozialpolitischen Auffassungen von Kurt Biedenkopf (Neoliberalismus) und Norbert Blüm (Katholische Soziallehre) im Vergleich¹²⁰⁷

Vergleichspunkt	Biedenkopf „Ausbeutung der Enkel“	Blüm „Gerechtigkeit“
Ideal	Kohärente und abgegrenzte Ordnungen	Glück durch gerechte Gesellschaft
Gefährdung	Entgrenzung	Individualismus, Ökonomismus
Kronzeuge	Kath. Soziallehre	„alter Neoliberalismus“
Verfassung Sozialvers.	Skepsis	Befürwortung
Subsidiarität	Freiheitsprinzip	Gliederungsprinzip
Rentenversicherung	Grundsicherung	Umlageverfahren
Arbeitsmarkt	Dezentralisierung	Bewahrung Flächentarif

¹²⁰⁶ Diese Tabelle fasst den Abschnitt III.C. zusammen.

¹²⁰⁷ Diese Tabelle stellt eine Synopse des Unterabschnitts IV.D.2. dar.

Quellenverzeichnis

Unpublizierte Quellen

- Brief von Prof. Dr. Hans Wilgerodt (Bergisch Gladbach) an Autor vom 10.08.2008.
- E-Mail von Dr. Hans-Anton Drewes (Basel) an Autor vom 05.02.2010.
- E-Mail von Dr. Jürgen Gröschl (Halle) an Autor vom 07.11.2012.
- E-Mail von Pfr. Dr. Frank Jehle (Zürich) an Autor vom 27.10.2009.
- E-Mail von Antje Lanzendorf (Leipzig) an Autor vom 05.11.2012.
- Petersen, Tim*: Die Ordnungstheorien von Walter Eucken und Wilhelm Röpke – ein Vergleich, unveröffentlicht Hamburg 2003.
- Thüringische Landesbibliothek Jena (ThüLB): Nachlaß Rudolf Eucken.

Veröffentlichte Literatur

- Allgoewer, Elisabeth*: Die frühe deutschsprachige Klassikrezeption am Beispiel der Züricher Vorlesungen von Hans Conrad Escher zur Staatswirtschaft – Die Unterscheidung von Kunstkapital und Realkapital, in: Hagemann, Harald (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXIII: Ökonomie und Technik, Berlin 2010, S. 13-45.
- Althammer, Jörg*: Wirtschaftshistorischer Kontext des Schreiber-Planes, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 4-9.
- Aster, Ernst von*: Geschichte der Philosophie, 6. Auflage Stuttgart 1949.
- Bäumer, Hansjörg*: August von Arnswaldt – der hannoversche Adel und die lutherische Erweckungsbewegung, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 84. Band (1986), S. 51-61.
- Barth, Karl*: Barmen, in: ders.: Klärung – Wirkung – Aufbruch, Berlin 1985, S. 367-378.
- Barth, Karl*: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Juli und August 1946, in: ders.: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 89-136.
- Barth, Karl*: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 197-218 (Original in: Christliche Welt, 36. Jhg. (1922), S. 858-873.).

- Barth, Karl:* Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (1927), in: ders.: Gesamtausgabe 24, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, Zürich 1984, S. 183-214.
- Barth, Karl:* Der Christ in der Gesellschaft (1920), in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S.1-37.
- Barth, Karl:* Der Römerbrief, 4. Auflage München 1924.
- Barth, Karl:* Die Arbeiterfrage (1913/14), in: ders.: Gesamtausgabe 21, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914, Zürich 1993, S. 573-682.
- Barth, Karl:* Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Hermann (1925), in: ders.: Gesamtausgabe 19, Abteilung III: Vorträge und Kleinere Arbeiten: Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925, Zürich 1990, S. 545-603.
- Barth, Karl:* Die Gewerkschaftsbewegung (1916), in: ders.: Gesamtausgabe 48, Abteilung III: Vorträge und Kleinere Arbeiten: Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921, Zürich 2012, S. 265-274.
- Barth, Karl:* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Geschichte und ihre Vorgeschichte, 3. Auflage Zürich 1960.
- Barth, Karl:* Die Theologie und der moderne Mensch (1927), in: ders.: Gesamtausgabe 24, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930, Zürich 1984, S. 160-182.
- Barth, Karl:* Ethik I (1928), Gesamtausgabe 2, Abteilung II: Akademische Werke, Zürich 1973.
- Barth, Karl:* Gesamtausgabe 6, Abteilung V: Briefe: Briefe 1961-1968, Zürich 1975.
- Barth, Karl:* Grundlagen der christlichen Sozialethik, Auseinandersetzung mit Paul Althaus, in: Moltmann, Jürgen (Hrsg.): Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner, München 1962, S. 152-165.
- Barth, Karl:* Kerrl und die Bekenntniskirche, in: Baseler Nachrichten vom 04.12.1935, 1. Beilage zu Nr. 333.
- Barth, Karl:* Kirchliche Dogmatik, Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Vierter Teil, 2. Auflage Zollikon-Zürich 1957.
- Barth, Karl:* Kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1955.
- Barth, Karl:* Not und Verheissung der christlichen Verkündigung (1922), in: ders.: Gesamtausgabe 19, Abteilung III: Vorträge und kleinere Arbeiten: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Zürich 1990, S. 65-97.

- Barth, Karl*: Theologische Existenz heute! München 1933.
- Barth, Karl*: Warum führt man den Kampf nicht auf der ganzen Linie? Der Fall Dehn und die „dialektische“ Theologie, in: ders.: Klärung – Wirkung – Aufbruch, Berlin 1985, S. 253-260.
- Barton, Peter*: Matthias Flacius Illyricus, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Band 6: Die Reformationszeit II, Stuttgart u. a. 1981, S. 277-293.
- Bartz, Ernst*: Die Wirtschaftsethik August Hermann Franckes, Harburg-Wilhelmsburg 1934.
- Barudio, Günter*: Der Teutsche Krieg, 1618-1648, Lizenzausgabe Frankfurt am Main 1985.
- Bauer, Leonhard / Rauschenwandter, Hermann / Zehnter, Cornelius*: Roschers Vita, in: dies. (Hrsg.): Roscher, Wilhelm: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten (1838), Marburg 2002, S. 183-191.
- Bauer, Leonhard / Rauschenwandter, Hermann / Zehnter, Cornelius*: Wilhelm Roschers Dispositiv der Geschichte in der Spannung von Statistik, Romantik und Empirie, in: dies. (Hrsg.): Wilhelm Roscher: Über die Spuren der historischen Lehre bei den älteren Sophisten (1838), Marburg 2002, S. 133-182.
- Bautz, Friedrich Wilhelm*: Arndt, Friedrich, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 227/228.
- Bautz, Friedrich-Wilhelm*: Barth, Karl, in: Bautz, Friedrich-Wilhelm (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Lexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1977, Sp. 384-396.
- Bautz, Friedrich-Wilhelm*: Bernhard von Clairvaux, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 530-532.
- Bautz, Friedrich-Wilhelm*: Borromäus, Karl (Carlo Borromeo), in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 708/709.
- Bautz, Friedrich-Wilhelm*: Chalmers, Thomas, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, I. Band: Alders, Jan-Willem bis Faustus von Byzanz, Hamm 1975, Sp. 973/974.
- Bautz, Friedrich Wilhelm*: Fry, Elizabeth, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve bis Jeanne d'Arc, Herzberg 1990, Sp. 147/148.

- Bautz, Friedrich Wilhelm:* Harless, Adolf von, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve – Jeanne d’Arc, Herzberg 1990, Sp. 536-540.
- Bautz, Friedrich Wilhelm:* Hölscher, Wilhelm, in: ders. (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, II. Band: Faustus von Mileve bis Jeanne d’Arc, Hamm 1990, Sp. 932/933.
- Benrath, Gustav Adolf:* Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815-1888, Ein Überblick, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 150-271.
- Benrath, Gustav Adolf:* Jung-Stilling, Johann-Heinrich (1740-1817), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. X: Jesus Christus V – Katechismuspredigt, Berlin / New York 1988, S. 467-470.
- Benz, Ernst:* J. A. Bengel und die Philosophie des dt. Idealismus, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 27. Jhg. (1953), S. 528-554.
- Besier, Gerhard:* Die protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg, Ein Quellen- und Arbeitsbuch, Göttingen 1984.
- Besier, Gerhard:* Die Kirchen und das Dritte Reich, Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937, Berlin / München 2001.
- Betz, Horst:* Roscher, Wilhelm (Georg Friedrich), in: Killy, Walther / Vierhaus, Rudolf (Hrsg.): Deutsche Biographische Enzyklopädie, Band 8: Plett-Schmidseder, München 1998, S. 385/386.
- Beyreuther, Erich:* Die Erweckungsbewegung, Göttingen 1963.
- Beyreuther, Erich:* Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, Berlin 1962.
- Beyreuther, Erich:* Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978.
- Biedenkopf, Kurt:* Die Ausbeutung der Enkel, Plädoyer für die Rückkehr zur Vernunft, Berlin 2007.
- Bilger, Francois:* La pensée néolibérale française et l’ordoliberalisme allemand, in: Commun, Patricia (Hrsg.): L’ordolibéralisme allemand, Aux sources de l’économie sociale de marché, Cergy Pontoise 2003, S. 17-28.
- Bilger, Francois:* Le professeur de liberté, in: Revue d’économie politique 85. Jhg. (1971), S. 581-585.
- Blaug, Mark:* Economic Theory in Retrospect, Fifth edition, Reprint Cambridge 2006.

- Blaug, Mark*: No History of Ideas, Please, We're Economists, in: *Journal of Economic Perspectives*, 15. Jhg. (2001), S. 145-164.
- Blesgen, Detlef*: „Widerstehet dem Teufel“ – Ökonomie, Protestantismus und politischer Widerstand bei Constantin von Dietze (1891-1973), in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): *Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand*, Tübingen 2005, S. 67-90.
- Bless, Joseph*: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“, Zu Anton Rauschers Buch mit dem gleichen Titel, in: *Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, 11. Band (1959), S. 365-373.
- Blüm, Norbert*: *Gerechtigkeit, Eine Kritik des Homo oeconomicus*, Freiburg im Breisgau 2006.
- Blumenthal, Karsten von*: *Die Steuertheorien der Austrian Economics, Von Menger zu Mises*, Marburg 2007.
- Boarman, Patrick*: Apostle of a Humane Economy – Remembering Wilhelm Röpke, in: *Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, 50. Band (1999), S. 69-91.
- Bondi, Gerhard*: Der Beitrag des hallischen Pietismus zur Entwicklung des ökonomischen Denkens in Deutschland, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 2. Band, Teil II/III (1964), S. 24-48.
- Bopp, Hartwig*: *Die sozialen Hauptströmungen des modernen Katholizismus, Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins*, Köln 1958.
- Brakelmann, Günter / Jähnichen, Traugott*: Einleitung, *Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*, in: dies. (Hrsg.): *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, Ein Quellenband*, Gütersloh 1994, S. 13-37.
- Bräu, Richard / Nutzinger, Hans*: Einleitung, in: Brentano, Lujo: *Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (1931)*, Marburg 2004, S. 7-34.
- Brandt, Karl*: *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation*, München 1960.
- Brecht, Martin*: August Hermann Francke und der Hallische Pietismus, in: ders. (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 439-539.
- Brecht, Martin*: Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland, in: ders. (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 113-194.
- Brecht, Martin*: Phillipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen, in: ders. (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 279-390.

- Bremer, Silke*: Der wirtschaftsethische Ansatz in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke, Darstellung der Grundpositionen und vergleichende Gegenüberstellung ökonomischer Grundpositionen unter besonderer Berücksichtigung von A. Müller-Armack und A. F.[!] v. Hayek, Münster 1996.
- Brentano, Lujo*: Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (1931), Marburg 2004.
- Brentano, Lujo*: Zum Jubiläum des Vereins für Socialpolitik, in: Boese, Franz (Hrsg.): Der Verein für Socialpolitik 1872-1922, München und Leipzig 1922, S. 1-22 (Original in: Frankfurter Zeitung vom 9. Juli 1897.).
- Brenninkmeijer, Ferdinand*: Das Verhältnis von Alexander Rüstow zu Goetz Briefs, in: Bossle, Lothar (Hrsg.): Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 143-145.
- Bruch, Rüdiger vom*: Gustav Schmoller, in: Treue, Wolfgang / Gründer, Karlfried (Hrsg.): Berlinsche Lebensbilder, Wissenschaftspolitik in Berlin, Minister, Beamte, Ratgeber, Berlin 1987, S. 175-193.
- Bücher, Karl*: Roscher, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Allgemeine Deutsche Biographie, 53. Band: Nachträge bis 1899: Paulitschke - Schets, Nachdruck der 1. Auflage von 1907 Berlin 1971, S. 486-492.
- Bücher, Karl*: Wilhelm Roscher†, in: Preußische Jahrbücher, 77. Band (1894), S. 104-123.
- Bultmann, Rudolf*: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ders.: Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Erster Band, 4. Auflage Tübingen 1961, S. 1-25 (Original in: Theologische Blätter, III, 1924, S. 73-86.).
- Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.)*: Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004.
- Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.)*: Ökonomischer Humanismus, Neoliberale Theorie, Soziale Marktwirtschaft und Christliche Soziallehre, Die Vorträge und Diskussionsreden der Jahrestagung des Bundes Katholischer Unternehmer zu Bad Neuenahr am 2. und 3. Oktober 1959, Köln 1960.
- Bunz, Rainer*: Bürgertum und Frömmigkeit: Eine Familiengeschichte, Hamburg 2011.
- Burgsmüller, Alfred / Weth, Rudolf (Hrsg.)*: Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, 3. Auflage Neukirchen-Vluyn 1984.
- Burkhart, Johannes / Priddat, Birger*: Geschichte der Ökonomie, Texte und Kommentare, Taschenbuchausgabe Frankfurt am Main 2009.
- Busch, Eberhard*: Karl Barths Lebenslauf, Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975.

- Carillo, Elisa*: The Italian Catholic Church and Communism, 1943-1963, in: The Catholic Historical Review, 77. Band (1991), S. 644-657.
- Chaloupek, Günther*: Seckendorff as an Economist in Comparison with Contemporary writers, in: European Journal of Law and Economics, 19. Band (2005), S. 235-247.
- Clark, Christopher*: Preußen, Aufstieg und Niedergang. 1600-1947, München 2007.
- Cordes, Martin*: Der Beitrag der hannoverschen Theologen Ludwig Adolf Petri (1803-1873) und Gerhard Uhlhorn (1826-1901) zur sozialen Frage, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 84. Band (1986), S. 35-50.
- Daniels, Joseph / Ruhr, Marc von der*: Trust in Others: Does religion matter? in: Review of Social Economy, 68. Band (2010), S. 163-186.
- Dathe, Uwe*: Der Nachlaß Rudolf Euckens. Eine Bestandsübersicht, in: Journal for the History of Modern Theology, 9. Jhg. (2002), S. 268-301.
- Dathe, Uwe*: „Er ist wirklich ein geistiger Führer von Gottes Gnaden“. Dokumente zum weltanschaulich-politischen Wirken von Viktor Glondys in der Weimarer Republik, in: Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde, 24. Jhg. (2001), S. 23-49.
- Dathe, Uwe / Goldschmidt, Nils*: Wie der Vater, so der Sohn? Neuere Erkenntnisse zu Walter Euckens Leben und Werk anhand des Nachlasses von Rudolf Eucken in Jena, in: Ordo, Jahrbuch die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 54. Band (2003), S. 49-74.
- Demirovic, Alex*: Neoliberalismus und Hegemonie, in: Butterwegge, Christoph / Lösch, Bettina / Ptak, Ralf (Hrsg.): Neoliberalismus, Analysen und Alternativen, Wiesbaden 2008, S. 16-33.
- Deppermann, Klaus*: Der Englische Puritanismus, in: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1993, S. 11-55.
- Deppermann, Klaus*: Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.), Göttingen 1961.
- Deppermann, Klaus*: Die Pädagogik August Hermann Franckes und ihre Bedeutung für die Gegenwart, in: ders.: Protestantische Profile von Luther bis Francke, Sozialgeschichtliche Aspekte, Göttingen 1992, S. 91-107 (Original in: Innere Mission, 53 (1963), S. 277-289.).
- Dettelbacher, Werner*: Die Zeit des Biedermeier, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 78-91.

- Dettelbacher, Werner*: Handel und Gewerbe im 18. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 182-194.
- Deutscher Bundestag*: Verhandlungen des Deutschen Bundestages, 2. Wahlperiode 1953, Stenographische Berichte Band 34, von der 182. Sitzung am 10. Januar 1957 bis zur Sitzung am 31. Januar 1957, Bonn 1957.
- Dichmann, Werner*: Subsidiarität, Herkunft, sozialpolitische Implikationen und ordnungspolitische Konsequenzen eines Prinzips, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 45. Band (1994), S. 195-249.
- Dietger, Reinhold*: Untergang und Neugestaltung: Deutschland im Spannungsfeld von Revolution und Napoleon, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 288-361.
- Dietze, Constantin von*: Nationalökonomie und Theologie, in: ders.: Gedanken und Bekenntnisse eines Agrarpolitikers, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1962, S. 198-204 (Original in: Studium Generale, 3. Jhg. (1950), Heft 12.).
- Dietze, Constantin von*: Volkswirtschaftspolitik, Mannheim / Berlin / Leipzig 1936.
- Dietzfelbinger, Daniel*: Stiltheorie und Soziale Marktwirtschaft, Die religions- und wirtschaftssoziologischen Studien Alfred Müller-Armacks, München 1997.
- Dinkler, Erich*: Einleitung: Hans Freiherr von Soden (1881-1945), in: Soden, Hans von: Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens, Briefe und Dokumente aus der Zeit des Kirchenkampfes 1933-1945, Göttingen 1984, S. 15-35.
- Dölken, Clemens*: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik, Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik, Tübingen 1992.
- Ebeling, Gerhard*: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 47. Jhg. (1950), S. 1-46.
- Ebner, Alexander*: Normative Grundlagen der Sozialpolitik, Solidarismus, Historische Schule und die politische Ökonomie des Sozialstaates, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 7. Jhg. (2006), S. 240-262.
- Eck, Samuel*: Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher, Gießen 1908.
- Edmaier, Alois*: Die Philosophie der Gegenwart, Aschaffenburg 1970.
- Egelkraut, Hellmuth*: Pietismus und Reformation, in: Heimbucher, Kurt (Hrsg.): Luther und der Pietismus, An alle, die mit Ernst Christ sein wollen, Gießen 1983, S. 214-228.

- Eisenhart, August Ritter von:* Mylius, Christian Otto, in: Bayerische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Allgemeine Deutsche Biographie, 23. Band: von Münchhausen-von Noorden, Leipzig 1886, S. 139–142.
- Eisermann, Gottfried:* Die Grundlagen des Historismus in der deutschen Nationalökonomie, Stuttgart 1956.
- Eisermann, Gottfried:* Die Grundlagen von Wilhelm Roschers wissenschaftlichen Werk, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 27-78.
- Elert, Werner:* Der Kampf um das Christentum, Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München 1921.
- Elert, Werner:* Morphologie des Luthertums, Zweiter Band: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, München 1932.
- Engelhardt, Werner:* Johann Heinrich von Thünen als Vordenker einer Sozialen Marktwirtschaft, Marburg 2008.
- Erb, Jörg:* Die Wolke der Zeugen, Lizenzausgabe 2. Auflage Berlin (Ost) 1955.
- Erb, Jörg:* Die Wolke der Zeugen, Lesebuch zum Evangelischen Namenskalender, Zweiter Band, 3. Auflage Kassel 1964.
- Erdsiek, Edith:* Die dialektische Theologie als Zeiterscheinung, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 1-14.
- Eucken, Rudolf:* Der Wahrheitsgehalt der Religion, 4. Auflage Berlin und Leipzig 1922.
- Eucken, Rudolf:* Einführung in die Hauptfragen der Philosophie, in: ders.: Philosophische Schriften, Zürich 1967, S. 47-225.
- Eucken, Rudolf:* Können wir noch Christen sein?, Leipzig 1911.
- Eucken, Rudolf:* Lebenserinnerungen, Ein Stück deutschen Lebens, 2. Auflage Leipzig 1922.
- Eucken, Walter:* Die Grundlagen der Nationalökonomie, 9. Auflage Berlin u. a. 1989.
- Eucken, Walter:* Die Überwindung des Historismus, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, 62. Jhg. (1938), S.191-214.
- Eucken, Walter:* Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 7. Auflage Tübingen 2004.
- Eucken, Walter:* Kapitaltheoretische Untersuchungen, Tübingen, Zürich 2. Auflage 1954.

- Eucken, Walter*: Religion – Wirtschaft – Staat, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 82-89.
- Eucken, Walter*: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 36. Band (1932), S. 297-321.
- Eucken, Walter*: Wissenschaft im Stile Schmollers, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 52. Band (1940), S. 468-506.
- Firnkes, Manfred*: „Restauration“ und „Vormärz“ Reaktionäre Fürstenmacht und liberale Bürgeropposition 1815-1848, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 17-77.
- Fischer, Hermann*: Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2002.
- Fischer, Joachim*: Luther in der Wirtschaftswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Auswirkungen auf moderne Wirtschaftsethik, Berlin 2010.
- Fisher, Herbert*: Fustel de Coulanges, in: The English, Historical Review, 5. Jhg. (1890), S. 1-6.
- Fleisch, Paul*: Hundert Jahre lutherischer Mission, Leipzig 1936.
- Földes, Belá*: Eine Erinnerung an Wilhelm Roscher, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 81. Band (1903), S. 237-239.
- Francke, August Hermann*: Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind, 1702, in: ders.: Werke in Auswahl, Witten/Ruhr 1969, S. 124-150.
- Francke, August Hermann*: Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts, Der große Aufsatz, Berlin 1962.
- Francke, August Hermann*: Segensvolle Fußstapfen, bearbeitet und herausgegeben von Michael Welte, Gießen 1994.
- Frey, Donald*: The Impact of Liberal Religion on Richard Ely's Economic Methodology, in: History of Political Economy, 40. Jhg. (2008) supplement, S. 299-314.
- Friedell, Egon*: Kulturgeschichte der Neuzeit, Die Krisis der Europäischen Seele von der Schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, Um ein Nachwort ergänzte Sonderausgabe München 2007.
- Gawthrop, Richard*: Lutheran Pietism and the Weber Thesis, in: German Studies Review, 12. Jhg. (1989), S. 237-247.
- Giouras, Thanasis*: Wilhelm Roscher: the "historical method" in the social science, Critical observations for a contemporary evaluation, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 106-125.

- Gössmann, Elisabeth*: Elisabeth zu Thüringen, in: Greschat, Martin (Hrsg.): Gestalten der Kirchengeschichte, Band 3: Mittelalter I, Stuttgart u. a. 1983, S. 303-316.
- Goethe, Johann Wolfgang von*: Faust, Eine Tragödie, in: ders.: Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Band 7/1: Faust, Texte, Frankfurt am Main 1994, S. 11-464.
- Goldschmidt, Nils*: Entstehung und Vermächtnis ordoliberalen Denkens, Walter Eucken und die Notwendigkeit einer kulturellen Ökonomik, Münster u. a. 2002.
- Goldschmidt, Nils*: Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen? Eucken und die Kirche als ordnende Potenz, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hrsg.): Walter Euckens Ordnungspolitik, Tübingen 2002, S. 164-171.
- Goldschmidt, Nils*: Hermann Schumacher – nur ein weiterer Erbe Schmollers oder der erste Ordoliberale?, in: Backhaus, Jürgen (Hrsg.): Historische Schulen, Münster 2005, S. 53-94.
- Goldschmidt, Nils*: Rezension: Pies, Ingo: Eucken und von Hayek im Vergleich. Zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption, in: Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik, Band 223 (2003), S. 379-382.
- Goldschmidt, Nils*: Walter Euckens Rolle im Widerstand: Freiheit, Ordnung und Wahrhaftigkeit als Handlungsmaximen, in: ders. (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 289-314.
- Graf, Friedrich Wilhelm*: Kirchendämmerung, Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, 2. Auflage München 2011.
- Graf, Friedrich-Wilhelm / Schluchter, Wolfgang*: Einführung, in: dies. (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus, Max Weber und Ernst Troeltsch, Tübingen 2005, S. 1-7.
- Greiß, Franz / Werhahn, Peter*: Vorwort der Originalausgabe, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 29.
- Gregg, Samuel*: Wilhelm Röpke's Political Economy, Cheltenham / Northampton 2010.
- Grossekettler, Heinz*: Ursprünge und Entwicklungslinien sozialer Sicherungssysteme in Deutschland, Münster 2001.
- Grossekettler, Heinz*: Walter Eucken, Münster 2003.
- Grün, Willi*: Speners soziale Leistungen und Gedanken, ein Beitrag zur Geschichte des Armenwesens und des kirchlichen Pietismus in Frankfurt a.M. und in Brandenburg-Preußen, Würzburg 1934.

- Grünhagen, Andrea*: Erweckung und konfessionelle Bewusstwerdung, Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert, Berlin 2010.
- Gundlach, Gustav*: Euckens Grundlagen der Nationalökonomie, in: ders.: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Zweiter Band, Köln 1964, S. 530-543 (Original in: Gregorianum 34 (1953), S. 680-693.).
- Hättich, Manfred*: Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre, Die subsidiäre und berufsständische Gliederung der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den wirtschaftlichen Lenkungssystemen, Stuttgart 1957.
- Hafer, Herbert*: Der Freiherr vom Stein in seinem Verhältnis zu Religion und Kirche, Berlin-Grunewald 1932.
- Hamel, Hannelore*: Vorwort, in: Karl Paul Hensel: Systemvergleich als Aufgabe; Aufsätze und Vorträge, Stuttgart/New York 1977, S. VII/VIII.
- Hammerstein, Ludwig von*: Professor Dr. Wilhelm Roscher als Nationalökonom und als Christ, in: Stimmen aus Maria-Laach, Katholische Blätter, 48. Band (1895), S. 515-525.
- Harada, Tetsushi*: Adam Müllers Staats- und Wirtschaftslehre, Marburg 2004.
- Harnack, Adolf*: Das Wesen des Christentums, Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 gehalten, 5. Auflage Leipzig 1901.
- Harnack, Adolf*: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Freiburg i. Br. 1886.
- Harnack, Adolf von*: Die Bedeutung der theologischen Fakultäten (1919), in: Nowak, Kurt (Hrsg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, Teil 1: Der Theologe und Historiker, Berlin / New York 1996, S. 856-874.
- Hauber, Reinhard*: Werner Elert, Einführung in Leben und Werk eines „Lutheranismus“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, 29. Jhg. (1987), S. 113-146.
- Hauschild, Wolf-Dieter*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh 1999.
- Hecker, Christian*: Lohn- und Preisgerechtigkeit, Historische Rückblicke und aktuelle Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung christlicher Soziallehren, Marburg 2008.
- Heilmann, Martin*: Adolph Wagner – Ein deutscher Nationalökonom im Urteil der Zeit, Probleme seiner biographischen und theoriegeschichtlichen Würdigung im Lichte neuer Quellen, Frankfurt a. M. 1980.

- Heinze, Rolf*: Rückkehr des Staates? Politische Handlungsmöglichkeiten in unsicheren Zeiten, Wiesbaden 2009.
- Hennecke, Hans Jörg*: Wilhelm Röpke. Ein Leben in der Brandung, Stuttgart 2005.
- Hensel, Karl Paul*: Ordnungspolitische Betrachtungen zur katholischen Soziallehre (im Sinne der päpstlichen Enzykliken *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno*), in: *Ordo*, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 2. Band (1949), S. 229-269.
- Hentschel, Volker*: Ludwig Erhard, Ein Politikerleben, Berlin 1998.
- Hering, Rainer*: Leese, Kurt Rudolf Herman Anton, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, XVII. Band: Ergänzungen IV, Herzberg 2000, Sp. 826-848.
- Herkner Heinrich*: Die Arbeiterfrage, Eine Einführung, 2. Band: Soziale Theorien und Parteien, 7. Auflage Berlin und Leipzig 1921.
- Hinrichs, Carl*: Preußentum und Pietismus, Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung, Göttingen 1971.
- Hirsch, Emmanuel*: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Fünfter Band, Gütersloh 1954.
- Hirschberger, Johannes*: Geschichte der Philosophie, Band 2: Neuzeit und Gegenwart, Sonderausgabe Köln 2007.
- Hißler, Carl-Martin*: Zwischen Liberalismus und Christentum: Die sozialetischen Aspekte der Sozialen Marktwirtschaft, Berlin 2014.
- Hobsbawm, Eric*: Europäische Revolutionen, Lizenzausgabe Köln 2004.
- Höffner, Joseph*: Johannes Messner und die Renaissance des Naturrechts, in: Höffner, Joseph / Verdross, Alfred / Vito, Francesco (Hrsg.): *Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*, Innsbruck 1961, S. 17-28.
- Höffner, Joseph*: Neoliberalismus und christliche Soziallehre (1959), in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, Band 3: *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2014, S. 289-298.
- Holl, Karl*: Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Band III: *Der Westen*, Nachdruck Darmstadt 1965, S. 404-436 (Original in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 24. Band (1913), S. 219-265.).
- Holthaus, Stephan*: Soziale Marktwirtschaft und Ethik, Werte jenseits von Angebot und Nachfrage, in: *Wirtschaft und Ethik*, *Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaften und Ethik e.V.*, 22. Jhg. (2011), S. 8-15.

- Holtmann, Stefan*: Karl Barth als Theologe der Neuzeit, Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie, Göttingen 2007.
- Holtmann, Stefan / Zocher, Peter (Hrsg.)*: Als Laien die Führung der Bekenntnisgemeinde übernehmen. Briefe aus dem Kirchenkampf von Karl Barth und Karl und Dorothee Stoevesandt (1933-1938), Göttingen 2007.
- Holz, Friedbert*: Leisegang, Hans, in: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Neue Deutsche Biographie, Vierzehnter Band: Laverenz – Locher-Freuler, Berlin 1985, S. 155/156.
- Holze, Henry*: Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri, Ein Beitrag zum Missionsgespräch des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1966.
- Honecker, Martin*: Grundriß der Sozialethik, Berlin / New York 1997.
- Horn, Karen*: Die Soziale Marktwirtschaft, Alles, was Sie über den Neoliberalismus wissen sollten, Frankfurt am Main 2010.
- Horn, Karen*: Moral und Wirtschaft, Zur Synthese von Ethik und Ökonomik und zur Moral in der Wirtschaftstheorie und im Ordnungskonzept der Sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 1996.
- Howard, Peter*: Welt im Aufbruch, Die Geschichte von Frank Buchman und den Männern und Frauen der Moralischen Aufrüstung, Bonn 1951.
- Huch, Ricarda*: Untergang des Römischen Reiches Deutscher Nation, Frankfurt a.M. 1954.
- Hüter, Margret*: Die Methodologie der Wirtschaftswissenschaft bei Roscher und Knies, Jena 1928
- Hutten, Kurt*: Die deutsche Glaubensbewegung, in: Künneth, Walter / Schreiner, Helmuth (Hrsg.): Die Nation vor Gott, Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich, 3. Auflage Berlin 1934, S. 506-533.
- Iannaccone, Laurence*: Introduction to the Economics of Religion, in: Journal of Economic Literature, 36. Jhg. (1998), S. 1465-1496.
- Ikeda, Yukihiro*: Roscher's Grundlagen in the history of economic thought, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 209-220.
- Jännichen, Traugott*: Seeberg, Reinhold in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, IX. Band: Scharling, Carl Henrik bis Sheldon, Charles Moore, Herzberg 1995, Sp. 1307-1309.
- Jaffé, Chaim*: Roscher, Hildebrand und Knies als Begründer der Älteren Historischen Schule Deutscher Volkswirte, ein Beitrag zur Geschichte und Theorie der Historischen Schule der Nationalökonomie in Deutschland, Wetzikon 1916.

- Janssen, Hauke*: Nationalökonomie und Nationalsozialismus, Die deutsche Wirtschaftslehre in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts, 4. Auflage Marburg 2012.
- Johannes XXIII.*: Mater et magistra, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 201-270.
- Jürgs, Michael*: Der Tag danach, Vom Verlust der Macht und dem Ende einer Liebe, vom schnellen Tod und von einem neuen Leben, Deutsche Biografien, 3. Auflage München 2005.
- Jung, Martin*: Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, Leipzig 2000.
- Jung, Martin*: Pietismus, Frankfurt am Main 2005.
- Kaiser, Gerhard*: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, Ein zum Problem der Säkularisation, Wiesbaden 1961.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Die Erweckungsbewegung, Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Geschichte des Protestantismus von 1789-1848, Gütersloh 1969.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm*: Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966.
- Karsten, Hermann*: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, Erster Teil, Güstrow 1893.
- Karsten, Hermann*: Die Geschichte der evangelisch-lutherischen Mission in Leipzig, Zweiter Teil Güstrow 1894.
- Klahr, Detlef*: Glaubensheiterkeit, Carl Johann Phillip Spitta (1801-1859), Theologe und Dichter der Erweckung, Göttingen 1999.
- Klein, Heribert*: Oswald von Nell-Breuning, unbeugsam für den Menschen, in: ders. (Hrsg.): Oswald von Nell-Breuning, unbeugsam für den Menschen, Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte, Freiburg / Basel / Wien 1989, S. 11-60.
- Klepper, Jochen*: In tormentis pinxit, Bilder und Briefe des Soldatenkönigs, 2. Auflage Stuttgart 1959.
- Klinkowstroem, Wendula Gräfin von*: Walter Eucken: Eine biographische Skizze, in: Gerken, Lüder (Hrsg.): Walter Eucken und sein Werk, Rückblick auf den Vordenker der sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 2000, S. 53-115.
- Klingner, Alexander*: Veit Ludwig von Seckendorff's „Fürsten Stat“ and the Duchy of Saxe-Gotha, in: European Journal of Law and Economics, 19. Band (2005), S. 249-266.

- Klink, Benno*: Geschichte der Parochialkirche zu Berlin, Berlin 1992.
- Klose, Alfred*: Johannes Messner, Eine biographische Notiz, in: Höffner, Joseph / Verdross, Alfred / Vito, Francesco (Hrsg.): Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, S. 29-36.
- Klügel, Maria*: Wichern, Ein Beitrag zur Geschichte der Sozialpolitik, Berlin 1940.
- Klump, Rainer / Wörsdörfer, Manuel*: Über die normativen Implikationen des Ordoliberalismus für die Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 10. Jhg. (2009), S. 322-340.
- Koch, Dieter*: Editorische Vorbemerkung, in: Barth, Karl: An Prof. D. Martin Rade 1914, in: ders.: Gesamtausgabe 35, Abteilung V: Briefe: Offene Briefe 1909-1935, Zürich 2001, S. 18-41.
- Koch, Ernst*: Ausbau, Gefährdung und Festigung der lutherischen Landeskirche von 1553 bis 1601, in: Junghans, Helmar (Hrsg.): Das Jahrhundert der Reformation in Sachsen, Leipzig 2005, S. 191-218.
- Koch, Ernst*: Christentum als Sache des Volkes? Heinrich Weinel, der Erste Weltkrieg und der Plan einer deutschen Reichskirche, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 93. Band (1995), S. 47-60.
- Koch, Werner*: Heinemann im Dritten Reich, ein Christ lebt für morgen, 3. Auflage Wuppertal 1974.
- Kolb, Gerhard*: Geschichte der Volkswirtschaftslehre, Dogmenhistorische Position des ökonomischen Denkens, München 2004.
- Kolev, Stefan*: Neoliberale Staatsverständnisse im Vergleich, Stuttgart 2013.
- Kretschmar, Gottfried*: Der Evangelisch-Soziale Kongreß, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage, Stuttgart 1972, S. 9-43.
- Krieger, Leonard*: Marx and Engels as Historians, in: Journal of the History of Ideas, 14. Jhg. (1953), S. 381-403.
- Krumwiede, Hans-Walter*: Kirchengeschichte Niedersachsens, Zweiter Band: Vom Deutschen Bund bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 1996.
- Kruse, Alfred*: Geschichte der volkswirtschaftlichen Theorien, 4. Auflage Berlin 1959.
- Kück, Thomas Jan*: Ludwig Adolf Petri (1803-1873), Kirchenpolitiker und Theologe, Göttingen 1997.
- Kück, Thomas Jan*: Petri, Ludwig Adolf, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, VII. Band: Patcka, Jan bis Remachus, Herzberg 1994, Sp. 293-296.

- Kuehnelt-Leddihn, Erik von:* Die Augsburger Begegnung zwischen Ordo-Liberalen und katholischen Sozialethikern, in: Bossle, Lothar (Hrsg.): Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 91-99.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von:* Weltweite Kirche, Begegnungen und Erfahrungen in sechs Kontinenten 1909-1999, Stein am Rhein 2000.
- Kunze, Karl:* Der große Krieg von 1618-1648, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 13-71.
- Kupisch, Karl:* Karl Barth in Selbstzeugnissen und Dokumenten, Reinbek bei Hamburg 1971.
- Kupisch, Karl:* Zwischen Idealismus und Massendemokratie, Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945, Berlin 1955.
- Kurz, Heinz:* Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, in: Historische Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Neue Deutsche Biographie, 22. Band: Rohmer-Schinkel, Berlin 2005, S. 39-41.
- Lachmann, Werner:* Das christliche Menschenbild und die Frage nach der Wirtschaftsordnung, in: Schick, Gerhard (Hrsg.): Wirtschaftsordnung und Fundamentalismus, Berlin 2003, S. 101-116.
- Lachmann, Werner:* Ethik und Soziale Marktwirtschaft, Einige wirtschaftswissenschaftliche und biblisch-theologische Überlegungen, in: Hesse, Helmut (Hrsg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1988, S. 277-304.
- Lachmann, Werner:* Protestantische Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft und ihre biblische Bedeutung, in: Resch, Ingo (Hrsg.): Mehr als man glaubt, Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Gräfelfing 2000, S. 187-217.
- Lange, Joachim:* Bescheidene und ausführliche Entdeckung Der falschen und schädlichen Philosophie in dem Woffianischen Systematae Metaphysico Von Gott, der Welt und dem Menschen; Und insonderheit von der so genannten harmonia praestabilis des commercii zwischen Seel und Leibe Wie auch in der auf solches Systemata geänderten Sitten-Lehre: Nebst einem Historischen Vorbericht, Von dem, Was mit dem Herrn Auctore desselben in Halle vorgegangen: Unter Abhandlung vieler wichtigen Materien, Und mit kurzer Abfertigung Der Anmerckungen über ein gedoppeltes Bedencken von der Wolffianischen Philosophie: Nach den pricipiis der gesunden Vernunft, Auf Gutbefinden det sämtl. Theologischen Facultät in Halle, Halle, 1724.
- Langner, Albrecht:* Wirtschaftsethik im Kontext der Nachkriegszeit: Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945-1963, in: ders.: Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert, Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn u.a. 1998, S. 467-548.

- Leese, Kurt:* Von Sinn und Möglichkeit einer „katholischen“ und „protestantischen“ Weltanschauung, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 57-68.
- Leisegang, Hans:* Zu Gogartens politischer Ethik, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 194-206.
- Lenel, Hans Otto:* Walter Eucken (1891-1950), in: Starbatty, Joachim (Hrsg.): Klassiker des ökonomischen Denkens, Band 2, München 1989, S. 292-311.
- Leo XIII.:* Rerum novarum, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 31-68.
- Lepp, Claudia:* Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne, Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.
- Lindenfeld, David:* The Myth of the Older Historical School of Economics, in: Central European History, 26. Jhg. (1993), S. 405-416.
- Löscher, Valentin Ernst:* Nachricht zu dem Waysen-Hause zu Glauche, in: ders.: Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerckungen, Vorschlägen, u.d.g. Zur geheiligten Übung in gewissen Ordnungen, verfertigt Von Einigen Dienern des göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1707. Nebst nöthigen Registern und Summarien andere Auflage, Leipzig 1707, S. 898-905.
- Loewenich, Walther von:* Die Geschichte der Kirche, Band 2: Von der Reformation zur Neuzeit, Taschenbuchausgabe München und Hamburg 1964.
- Lotze, Ernst:* Veit Ludwig von Seckendorff und sein Anteil an der pietistischen Bewegung des XVII. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus, Quedlinburg 1911.
- Lück, Wolfgang:* Johann Heinrich Jung-Stilling, 12. September 1740-2. April 1817, Wirtschaftswissenschaftler, Arzt und Schriftsteller, Lebensbilder und Werk des Siegerländer Gelehrten und Marburger Universitätsprofessors, Marburg 1990.
- Mack, Elke:* Anmerkungen zu einer Methode der Wirtschafts- und Sozialethik, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 3. Jhg. (2002), S. 174-200.
- Maier, Hans:* Aufklärung, Pietismus, Staatswirtschaft: Die Universität Halle nach 300 Jahren, in: Historische Zeitschrift, Band 261 (1995), S. 769-791.
- Mann, Golo:* Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Sonderausgabe Frankfurt am Main 1992.

- Mann, Golo*: Lord Acton (1950), in: ders.: Zeiten und Figuren, Schriften aus vier Jahrzehnten, 4. Auflage Frankfurt am Main 2007, S. 39-54 (Original in: Der Monat, Heft 25, Oktober 1950, S. 41ff.).
- Mann, Golo*: Noch ein Versuch über Geschichtsschreibung, in: ders.: Zwölf Versuche, Frankfurt am Main 1973, S. 7-31.
- Manow, Philip*: Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie, in: Leviathan, 29. Jhg. (2001), S. 179-198.
- Marquardt, Friedrich Wilhelm*: Theologie und Sozialismus, Das Beispiel Karl Barths, 3. erw. Auflage München 1985.
- Marschke, Benjamin*: Absolutely Pietist, Patronage, Fictionalism and State Building in the Early Eigtheenth-Century Prussian Army Chaplaincy, Tübingen 2005.
- Martin, Bernd*: Professoren und Bekennende Kirche, Zur Formierung Freiburger Widerstandskreise über den evangelischen Kirchenkampf, in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 27-55.
- Marx, Karl*: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in: ders. / Engels, Friedrich: Werke, Band 23, Berlin 1962.
- Marx, Reinhard*: Wirtschaftsliberalismus und Katholische Soziallehre, Freiburg i.Br. 2006.
- Meier, Kurt*: Der evangelische Kirchenkampf, Gesamtdarstellung in drei Bänden, Band 1: „Der Kampf um die Reichskirche“, Göttingen 1976.
- Meier, Kurt*: Der evangelische Kirchenkampf, Gesamtdarstellung in drei Bänden, Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“, Göttingen 1976.
- Meier, Kurt*: Die historische Bedeutung des Kirchenkampfes für den Widerstand im Dritten Reich, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Band 83/84 (1983/1984), S. 151-179.
- Meier, Kurt*: Kreuz und Hakenkreuz; Die evangelische Kirche im Dritten Reich, Neuausgabe München 2001.
- Meinecke, Friedrich*: Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens, in: ders.: Werke Band IV, Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1959, S. 341-357.
- Meißner, Herbert*: Geschichte der politische Ökonomie, Grundriß, 2. Auflage Berlin 1985.

- Menger, Carl*: Wilhelm Roscher, in: ders.: Gesammelte Werke, Band III: Kleinere Schriften zur Methode und Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 2. Auflage Tübingen 1970, S. 273-291 (Original in: Neue Freie Presse vom 16.06.1894).
- Merk, Otto*: Holtzmann, Heinrich Julius (1832-1910), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band XV: Heinrich II.-Ibsen, Berlin / New York 1986, S. 519-522.
- Messner, Johannes*: Die berufständische Ordnung, Innsbruck / Wien / München 1936.
- Meumann, Markus*: Unversorgte Kinder, Armenfürsorge und Waisenhausgründungen im 17. und 18. Jahrhundert. Eine sozialgeschichtliche Einführung, in: Sträter, Udo / Neumann, Josef (Hrsg.): Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 1-22.
- Morgan, Marietta / Perlman, Mark*: The Uses of Authority in Economics, Shared Intellectual Frameworks as the Foundation of Personal Persuasion, in: American Journal of Economics and Sociology, Band 59 (2000), S. 151-189.
- Mülhaupt, Erwin*: Die Bedeutung Luthers für den Pietismus, in: ders.: Luther im 20. Jahrhundert, Aufsätze, Göttingen 1982, S. 205-217 (Original in: Luther, Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, 37. Jhg. (1966), S. 19-33.).
- Müller, Eckart*: Evangelische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft, Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Müller, Heinz-Peter*: Der Protestantismus im 18. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 8: Aufklärung und das Ende des Deutschen Reiches, Gütersloh 1983, S. 167-181.
- Müller-Armack, Alfred*: Genealogie der Wirtschaftsstile, in: ders.: Religion und Wirtschaft, Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, S. 46-244.
- Müller-Armack, Alfred*: Soziale Irenik, Über die Möglichkeit einer die Weltanschauung verbindenden Sozialidee, in: ders.: Religion und Wirtschaft, Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, Stuttgart 1959, S. 559-578 (Original in: Weltwirtschaftliches Archiv, 64. Band. (1950), S. 181-203.).
- Müller-Bahlke, Thomas*: Pietist und Preussenkönig – Ein Dialog aus dem Jahr 1713, 2. Auflage Halle (Saale) 2012.
- Nawroth, Edgar Egon*: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, 2. Auflage Heidelberg 1962.
- Nell-Breuning, Oswald von*: Berufsständische Ordnung und Monopolismus, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 3. Band (1950), S. 211-237.

- Nell-Breuning, Oswald von*: Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, in: Finanzarchiv, 21. Jhg. (1961), S. 306-311.
- Nell-Breuning, Oswald von*: Einführung, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 9-29.
- Nell-Breuning, Oswald von*: Können Neoliberale und Katholische Soziallehre sich verständigen?, in: Sauermann, Heinz/Mestmäcker, Ernst-Joachim (Hrsg.): Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung, Festschrift für Franz Böhm zum 80. Geburtstag, Tübingen 1975, S. 461-470
- Nell-Breuning, Oswald von*: Neoliberalismus und katholische Soziallehre, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 101-122.
- Nell-Breuning, Oswald von*: Worauf es mir ankommt, Zur sozialen Verantwortung, Freiburg / Basel / Wien 1983.
- Neumark, Fritz*: Erinnerungen an Wilhelm Röpke, in: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hrsg.): Symposium IV: Wilhelm Röpke, Beiträge zu seinem Leben und Werk, Stuttgart / New York 1980, S. 7-21.
- Nottmeier, Christian*: Adolf von Harnack und die deutsche Politik, 1890-1930, Tübingen 2004.
- Nowak, Kurt*: Die „antihistorische Revolution“, Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Renz, Horst / Graf, Friedrich Wilhelm (Hrsg.): Troeltsch-Studien Band 4: Umstrittene Moderne, Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987, S. 133-171.
- Nowak, Kurt*: Historische Einführung, Wissenschaft und Weltgestaltung auf dem Boden des modernen Protestantismus, in: ders. (Hrsg.): Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik, Band 1: Der Theologe und Historiker, Berlin / New York 1996, S. 1-99.
- Nutzinger, Hans*: Gerechtigkeit und das Gebot der Armutsvermeidung – Solidarität der Gesellschaft als Ausdruck von Israels Bund mit Gott, in: Held, Martin / Kubon-Gilke, Gisela / Sturn, Richard (Hrsg.): Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Band 6: Ökonomie und Religion, Marburg 2007, S. 139-159.
- Nutzinger, Hans / Müller, Eckart*: Die protestantischen Wurzeln des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft, in: Behrends, Sylke (Hrsg.): Ordnungskonforme Wirtschaftspolitik in der Marktwirtschaft, Festschrift für Prof. Dr. Hans-Rudolf Peters zum 65. Geburtstag, Berlin 1997, S. 27-64.

- Obst, Helmut*: Pastor und Professor. Die letzten Lebensjahre 1715-1727, Einführung, in: Raabe, Paul (Hrsg.): Vier Thaler und Sechzehn Groschen: August Hermann Francke, der Stifter und sein Werk, Halle / Saale 1998, S. 219-231.
- Ockenfels, Wolfgang*: Edgar Nawroth neunzigjährig, in: Die Neue Ordnung, 57. Jhg. (2003), S. 2/3.
- Ockenfels, Wolfgang*: Ordnung muß sein, in: Die neue Ordnung, 61. Jhg. (2007), S. 402/403.
- Ockenfels, Wolfgang*: Wilhelm Röpke als christlicher Wirtschaftsethiker, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 50. Band (1999), S. 53-59.
- Ötsch, Walter*: Gottes-Bilder und ökonomische Theorie: Naturtheologie und Moralität bei Adam Smith, in: Held, Martin / Kubon-Gilke, Gisela / Stürn, Richard (Hrsg.): Jahrbuch Normative und institutionelle Grundfragen der Ökonomik, Band 6: Ökonomie und Religion, Marburg 2007, S. 161-179.
- Oschlies, Wolf*: Die Arbeits- und Berufspädagogik August Hermann Franckes, Schule und Leben im Menschenbild des Hauptvertreters des Halleschen Pietismus, Witten 1966.
- Oswalt, Walter*: Liberale Opposition gegen den NS-Staat, Zur Entwicklung von Walter Euckens Sozialtheorie, in: Goldschmidt, Nils (Hrsg.): Wirtschaft, Politik und Freiheit, Freiburger Wissenschaftler und der Widerstand, Tübingen 2005, S. 315-353.
- Oswalt, Walter*: Was ist Ordnungspolitik? in: Eucken, Walter: Ordnungspolitik, hrsg. von Walter Oswalt, Münster 1999, S.59-96.
- Pannenberg, Wolfhart*: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, Göttingen 1997.
- Pearlman, Mark / McCann, Charles*: The Pillars of Economic Understanding, Ideas and Traditions, Ann Arbor 1998.
- Petersen, Tim*: Emil Brunner's Social Ethics and Its Reception in Ordoliberal Circles, in: Glossner, Christian / Gregosz, David (Hrsg.): 60 years of social market economy, formation, development and perspectives of a peacemaking formula, Sankt Augustin / Berlin 2010, S. 43-68.
- Petersen, Tim*: Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre, Erfurt 2008.
- Petri, Emil*: D. Ludwig Adolf Petri, weiland Pastor zu St. Crucis in Hannover. Ein Lebensbild, auf Grund seines schriftlichen Nachlasses und nach den Mitteilungen seiner Freunde, Erster Band, Hannover 1888.
- Petri, Emil*: D. Ludwig Adolf Petri, weiland Pastor zu St. Crucis in Hannover. Ein Lebensbild, auf Grund seines schriftlichen Nachlasses und nach den Mitteilungen seiner Freunde, Zweiter Band, Hannover 1896.

- Petri, Emil:* Petri, L. A., in: Hauck, Albert (Hrsg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 15. Band: Patristik-Predigt, 3. Auflage Leipzig 1904, S. 177-184.
- Petri, Ludwig Adolf:* Lehrbuch der Religion für die oberen Klassen protestantischer hoher Schulen, Hannover 1839.
- Peukert, Helge:* Das sozialökonomische Werk Wilhelm Röpkes, Frankfurt am Main, 1992.
- Peukert, Helge:* Der 20. Juli 1944 und die wirtschafts- und ordnungspolitischen Konzeptionen der Opposition gegen den Nationalsozialismus, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik, 5. Jhg. (2004), S. 455-469.
- Pies, Ingo:* Eucken und Hayek im Vergleich: zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption, Tübingen 2001.
- Pius XI.:* Quadragesimo anno, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschland (Hrsg.): Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 4. Auflage Kevelar 1977, S. 91-150.
- Pöhlmann, Robert:* Vorrede zur zweiundzwanzigsten Auflage, in: Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der Nationalökonomie, 26. Auflage Stuttgart und Berlin 1922, S. IX-XII.
- Pribram, Karl:* A History of Economic Reasoning, 2. Druck Baltimore und London 1986.
- Pribram, Karl:* Prolegomena to a History of Economic Reasoning, in: Quarterly Journal of Economics, 45. Jhg. (1951), S. 1-37.
- Priddat, Birger:* Theoriegeschichte der Wirtschaft, München 2002.
- Priddat, Birger:* Theoriegeschichte oder Theoriegeschichten? Über den Status der ökonomischen Dogmengeschichte, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 217. Band (1998), S. 483-498.
- Ptak, Ralf:* Vom Ordoliberalismus zur sozialen Marktwirtschaft, Stationen des Neoliberalismus in Deutschland, Opladen 2004.
- Punsham, John:* Quäker (Religiöse Gesellschaft der Freunde), in: Fahbusch, Erwin u.a. (Hrsg.): Evangelisches Kirchenlexikon, Internationale theologische Enzyklopädie, Dritter Band: L-R, 3. Auflage Göttingen 1992, Sp. 1409-1412.
- Quenzer, Wilhelm:* Leben und Werk von Rudolf Eucken, in: Eucken, Rudolf: Philosophische Schriften, Zürich 1967, S. 31-43.

- Rauscher, Anton:* Ein schwieriges Verhältnis: Katholische Soziallehre und Wirtschaftsliberalismus, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 173, 45. Jhg. (September 2006), S. 119-132.
- Rauscher, Anton:* Solidarismus, in: ders.: Kirche in der Welt, Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Würzburg 1988, S. 128-149.
- Rauscher, Anton:* Sozialphilosophie und ökonomische Realität, Erwiderung auf die Besprechung von Josef Bless in Ordo XI, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 12. Band (1960/1961), S. 433-447.
- Rauscher, Anton:* Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“, Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses, Münster 1958.
- Reinert, Erik:* A Brief Introduction to Veit Ludwig Seckendorff (1626-1692), in: European Journal of Law and Economics, 19. Band (2005), S. 221-230
- Rieter, Heinz:* Alfred Marshall und die viktorianische Kunst, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI: Die Darstellung der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften in der Belletristik, Berlin 1992, S. 191-238.
- Rieter, Heinz:* Heimann, Eduard, in: Hagemann, Harald / Krohn, Claus-Dieter (Hrsg.): Biographisches Handbuch der deutschsprachigen wirtschaftswissenschaftlichen Emigration nach 1933, Band 1: Adler-Lehmann, München 1999, S. 242-251.
- Rieter, Heinz:* Historische Schulen, in: Issing, Otmar (Hrsg.): Geschichte der Nationalökonomie, 4. Auflage München 2002, S. 131-168.
- Rieter, Heinz / Schmolz, Matthias:* The ideas of German Ordoliberalism: pointing the way to a new economic order, in: The European Journal of the History of Economic Thought, 1. Jhg. (1993), S. 87-114.
- Ritschl, Dietrich:* Vorwort, in: Barth, Karl: Gesamtausgabe 11, Abteilung II: Akademische Werke: Die Theologie Schleiermachers (1923/24), Zürich 1978, S. VII-XII.
- Ritter, Gerhard:* Vorwort (1945), in: Thielicke, Helmut (Mitarb.): In der Stunde Null, Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“: Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Tübingen 1979, S. 26-30.
- Röpke, Wilhelm:* Civitas humana, Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform, 2. Auflage Erlenbach-Zürich 1946.
- Röpke, Wilhelm:* Der innere Kompass, Briefe 1934-1966, Erlenbach-Zürich 1976.
- Röpke, Wilhelm:* Die deutsche Frage, 3. Auflage Erlenbach-Zürich 1948.
- Röpke, Wilhelm:* Die Enzyklika Mater et magistra, in: Die politische Meinung, 7. Jhg., Heft 73 (Juni 1962), S. 21-32.

- Röpke, Wilhelm*: Die Enzyklika „Mater et Magistra“ in marktwirtschaftlicher Sicht, in: ders.: Wort und Wirkung, 16 Reden aus den Jahren 1947 bis 1964, mit einem Lebensbild von Albert Hunold, Ludwigsburg 1964, S. 310-328.
- Röpke, Wilhelm*: Die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ in der heutigen Diskussion, in: Schweizer Rundschau, Monatsschrift für Geistesleben und Kultur, 44. Jhg. (1944), S. 88-97.
- Röpke, Wilhelm*: Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, 4. Auflage Erlenbach-Zürich 1942.
- Röpke, Wilhelm*: Die Lehre von der Wirtschaft, 13. Auflage Bern / Stuttgart / Wien 1994.
- Röpke, Wilhelm*: Die Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, Betrachtungen zu Meßners „Die berufständische Ordnung“, in: Monatsschrift für Kultur und Politik, 2. Jhg. (1937), S. 325-332.
- Röpke, Wilhelm*: Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach-Zürich und Stuttgart 1958.
- Röpke, Wilhelm*: Marktwirtschaft und Ordnung des Wettbewerbs, in: Höffner, Joseph / Verdross, Alfred / Vito, Francesco (Hrsg.): Ordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, S. 624-631.
- Röpke, Wilhelm*: Maß und Mitte, Erlenbach-Zürich 1950.
- Röpke, Wilhelm*: „Quadragesimo anno“ und die Forderungen des Tages, in: Wort und Wahrheit, Monatsschrift für Religion und Kultur, 2. Jhg. (1947), S. 321-329.
- Röpke, Wilhelm*: Roscher, Wilhelm: Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 125. Band (1926), S. 73.
- Rößler, Helmuth*: Deutsche Geschichte, Schicksale des Volkes in Europas Mitte, Gütersloh 1961.
- Rohls, Jan*: Protestantische Theologie der Neuzeit, Band II: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- Rohrmoser, Günter*: Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 14 (1960), S. 182-208.
- Roll, Eric*: A History of Economic Thought, 5. Auflage London 1992.
- Roos, Lothar*: Sozialethische Grundlagen des Schreiber-Planes, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 9-13.
- Roscher, Carl*: Vorrede zur ersten Auflage, in: Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studieren-

de, Fünfter Band: System der Armenpflege und Armenpolitik, 3. Auflage Stuttgart und Berlin 1906, S. V/VI.

Roscher, Carl: Vorwort, in: Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, 2. Auflage Dresden 1896.

Roscher, Wilhelm: Die deutsche Nationalökonomik an der Gränzscheide des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, Leipzig 1862.

Roscher, Wilhelm: Die deutsche Volkswirtschaftslehre unter den beiden ersten Königen von Preußen, in: Preußische Jahrbücher, 13. und 14. Band (beide 1864), S. 613-626, S. 28-44 und S. 159-179.

Roscher, Wilhelm: Ein grosser Nationalökonom des vierzehnten Jahrhunderts, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswirtschaft, Bd. 19 (1863), S. 305-318.

Roscher, Wilhelm: Ein neuer Versuch, die Volkswirtschaftslehre zu katholisieren, 1863, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S. 51-86.

Roscher, Wilhelm: Geistliche Gedanken eines National-Oekonomen, 2. Auflage Dresden 1896.

Roscher, Wilhelm: Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland, München 1874.

Roscher, Wilhelm: Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft. Nach geschichtlicher Methode, Göttingen 1843.

Roscher, Wilhelm: Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung, Zweite Auflage Leipzig und Heidelberg 1856.

Roscher, Wilhelm: Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, Mit einer Einleitung zur Aesthetik der historischen Kunst überhaupt, Göttingen 1842.

Roscher, Wilhelm: Luxus. 1843, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S. 105-203.

Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der National-ökonomie, 21. Auflage Stuttgart 1894.

Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Erster Band: Die Grundlagen der National-ökonomie, 26. Auflage Stuttgart und Berlin 1922.

Roscher, Wilhelm: System der Volkswirtschaft, ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Zweiter Band: Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproductionen. Ein Hand- und Lesebuch für Staats- und Landwirthe, 8. Auflage Stuttgart 1875.

- Roscher, Wilhelm*: System der Volkswirtschaft, Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende, Dritter Band: Nationalökonomik des Handels und Gewerbefleißes, 5. Auflage Stuttgart 1887.
- Roscher, Wilhelm*: System der Volkswirtschaft, Ein Handbuch für Geschäftsmänner und Studierende, Fünfter Band: System der Armenpflege und Armenpolitik, 3. Auflage Stuttgart und Berlin 1906.
- Roscher, Wilhelm*: Ueber das Verhältniß der Nationalökonomik zum klassischen Alterthume, 1849, in: ders.: Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte, Erster Band, 3. Auflage Leipzig und Heidelberg 1878, S.1-50.
- Roscher, Wilhelm*: Über die Blüthe deutscher Nationalökonomik im Zeitalter der Reformation. In: Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 13.07.1861, S. 145-174.
- Roscher, Wilhelm*: Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre, Leipzig 1851.
- Roscher, Wilhelm*: Zur Pathologie der Armut, in: Zeitschrift für gesamte Staatswissenschaften Bd. 50 (1894), S. 1-32.
- Roser, Traugott*: Protestantismus und Soziale Marktwirtschaft: Eine Studie am Beispiel Franz Böhms, Münster 1998.
- Rotermund, Hans-Martin*: Orthodoxie und Pietismus, Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus“ in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes, Berlin 1959.
- Rüdiger, Axel*: Staatslehre und Staatsbildung, Die Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Tübingen 2005.
- Rüsen, Jörn*: Konfigurationen des Historismus, Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt am Main 1993.
- Rüstow, Alexander*: Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, 2. Auflage Stuttgart 1950.
- Rüstow, Alexander*: Die Religion der Marktwirtschaft, Münster u.a. 2001.
- Rüstow, Alexander*: Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftspolitischen Liberalismus, in: ders.: Rede und Antwort, Ludwigsburg: 1963, S. 249-258 (im Original unter: „Freie Wirtschaft – Starker Staat (Die staatspolitischen Voraussetzungen des wirtschaftspolitischen Liberalismus)“ in: Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 187 (1932), S. 62-89.).

- Rüstow, Alexander*: Ortsbestimmung der Gegenwart, Eine universalgeschichtliche Kulturkritik der Gegenwart, Zweiter Band: Weg der Freiheit, Erlenbach-Zürich 1952.
- Rüstow, Alexander*: Wirtschaftsethische Probleme der sozialen Marktwirtschaft, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 53-74.
- Salin, Edgar*: Geschichte der Volkswirtschaftslehre, 4. Auflage Bern / Tübingen 1951.
- Sasse, Hermann*: Der Theologe des Zweiten Reiches, Gedanken über die Lebensbeschreibung Adolf von Harnacks (1936), in: ders.: In statu confessionis 2, Gesammelte Aufsätze und Kleine Schriften von Hermann Sasse, Band II, Berlin und Schleswig-Holstein 1976, S. 194-200.
- Schefold, Bertram*: Wilhelm Roschers „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, in: ders.: Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte, Düsseldorf 2004 (Original in: ders. (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 5-13.), S. 421-426.
- Schick, Manfred*: Kulturprotestantismus und soziale Frage, Tübingen 1970.
- Schinzinger, Francesca*: Roscher und die Entstehungsgeschichte der deutschen Nationalökonomie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Wilhelm Roscher und seine „Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland“, Vademecum zu einem Klassiker der deutschen Dogmengeschichte, Düsseldorf 1992, S. 79-108.
- Schleiermacher, Friedrich*: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, In der Ausgabe von Rudolf Otto Göttingen 8. Auflage 2002.
- Schlichting, Wolfhart*: Löhe, Johann Konrad Wilhelm (1808-1872), in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh, Berlin, New York 1992, S. 410-414.
- Schmidt, Karl-Heinz*: Wilhelm Roscher und das Distributionsproblem der Volkswirtschaftslehre, in: Scheer, Christian (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XX: Die Ältere Historische Schule: Wirtschaftstheoretische Beiträge und wirtschaftspolitische Vorstellungen, Berlin 2005, S. 41-72.
- Schmidt, Kurt Dietrich (Hrsg.)*: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934.
- Schmidt, Kurt Dietrich (Hrsg.)*: Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage, Band 2: Das Jahr 1934, Göttingen 1935.
- Schmidt, Kurt Dietrich*: Grundriß der Kirchengeschichte, 3. Auflage Göttingen 1960.

- Schmidt, Martin*: Arnswaldt, August von, in: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Band IV: Arkandisziplin - Autobiographie, Berlin / New York 1979, S. 140-143.
- Schmidt, Martin*: August Hermann Franckes Stellung in der pietistischen Bewegung, in: Jungklaus, Dietrich (Hrsg.): August Hermann Francke: Wort und Tat: Ansprachen und Vorträge zur dreihundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, Berlin 1966, S. 18-41.
- Schmidt, Martin*: Pietismus, in: Galling, Kurt (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 5. Band: P-Se, 3. Auflage Tübingen 1961, Sp. 370-381.
- Schmölders, Günter*: Historische Schule, in: Issing, Otmar (Hrsg.): Geschichte der Nationalökonomie, 2. Auflage München 1988, S. 109-121.
- Schmoller, Gustav*: Eröffnungsrede zur Gründung des Vereins für Socialpolitik am 8. Oktober 1872 in Eisenach, in: ders.: Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft, Ausgewählte methodologische Schriften, Marburg 1998, S. 67-74.
- Schmoller, Gustav*: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Erster größerer Teil, Leipzig: 1900.
- Schmoller, Gustav*: Karl Knies (1883), in: ders.: Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, Leipzig 1888, S. 204-210.
- Schmoller, Gustav*: Vacation Courses in Berlin and Economics in Berlin, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, 6. Jhg. (1895), S. 85-87.
- Schmoller, Gustav*: Wilhelm Roscher (1888), in: ders.: Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, Leipzig 1888, S. 157-171.
- Schmoller, Gustav*: Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Band 16 (1860), S. 461-716.
- Schneider, Erich*: Einführung in die Wirtschaftstheorie: IV. Teil: Ausgewählte Kapitel der Geschichte der Wirtschaftstheorie, 1. Band, 2. Auflage Tübingen 1965.
- Schneider, Hans*: Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Brecht, Martin (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 2: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert, Göttingen 1995, S. 107-197.
- Schönhärl, Korinna*: Wissen und Visionen, Theorie und Politik der Ökonomen im Stefan-George-Kreis, Berlin 2009.
- Schoeps, Hans-Joachim*: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band I: Das Zeitalter der Reformation, Mainz 1977.

- Schoeps, Hans-Joachim*: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band II: Das Zeitalter des Barock, Zwischen Reformation und Aufklärung, Mainz 1978.
- Schoeps, Hans-Joachim*: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band III: Von der Aufklärung zur Romantik, Mainz 1978.
- Schoeps, Hans-Joachim*: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit, Band IV: Die Formung der politischen Ideen im 19. Jahrhundert, Mainz 1979.
- Schoeps, Hans-Joachim*: Preußen, Geschichte eines Staates, Lizenzausgabe Hamburg 2009.
- Schoeps, Hans-Joachim*: Was ist und was will die Geistesgeschichte, Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung, 2. Auflage Göttingen / Zürich / Frankfurt 1970.
- Scholder, Klaus*: Die evangelische Kirche in der Sicht der nationalsozialistischen Führung bis zum Kriegsausbruch, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 16. Jhg. (1968), S. 15-35.
- Scholder, Klaus*: Die Krise der dreißiger Jahre als Frage an Christentum und Kirchen, in: ders.: Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main / Berlin 1991, S. 113-130 (Original in: Gerhard Schulz (Hrsg.): Die Große Krise der dreißiger Jahre, Göttingen 1985, S. 101-119.).
- Scholder, Klaus*: Kirchenkampf, in: ders.: Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, gesammelte Aufsätze, Frankfurt am Main / Berlin 1991, S. 131-170 (Original in: Evangelisches Staatslexikon, 2. Auflage, Stuttgart, Berlin 1975, Sp. 1177-1200.).
- Scholder, Klaus*: Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, Aspekte und Fragen, in: ders.: Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Karl Otmar von Aretin und Gerhard Besier, ungekürzte Ausgabe Frankfurt a.M. / Berlin 1991, S. 75-97 (Original in: Evangelische Theologie, 23 (1963), S. 510-536.).
- Schramm, Michael*: Eröffnung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen. Die Kirchen als ordnende Potenz nach Walter Eucken, in: Pies, Ingo / Leschke, Martin (Hrsg.): Walter Euckens Ordnungspolitik, Tübingen 2002, S. 141-163.
- Schreiber, Wilfrid*: Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft, unveränderter Nachdruck des „Schreiber-Planes“ zur dynamischen Rente aus dem Jahr 1955, in: Bund Katholischer Unternehmer (Hrsg.): Grundwahrheiten des Schreiber-Planes, Bedingungen für eine ehrliche Sozialpolitik, Köln 2004, S. 28-72.
- Schreiber, Wilfrid*: Kernfragen der Marktwirtschaft, in: Boarman, Patrick (Hrsg.): Der Christ und die Soziale Marktwirtschaft, Stuttgart 1955, S. 19-33.
- Schüller, Alfred*: Soziale Marktwirtschaft und Dritte Wege, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 51. Band (2000), S. 169-202.

- Schumpeter, Joseph*: Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte, in: Weber, Max (Hrsg.): Grundriss der Sozialökonomik, I. Abteilung Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft, Tübingen 1914, S. 19-124.
- Schumpeter, Joseph*: History of Economic Analysis, Digital Reprint Abingdon 2009.
- Seckendorff, Veit Ludwig von*: Christen-Stat, In drey Bücher abgetheilt, Leipzig 1693.
- Seeberg, Erich*: Meister Eckhart und Luther, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 12. Jhg. (1936), S. 3-16.
- Seibert, Dorette*: Glaube, Erfahrung und Gemeinschaft, Der junge Schleiermacher und Herrnhut, Göttingen 2003.
- Smith, Timothy*: Public Assistance and Labour Supply in Nineteenth-Century Lyon, in: The Journal of Modern History, 68. Jhg. (1996), S. 1-30.
- Solf, Heinz*: Das Verhältnis von Alexander Rüstow zu Otto Veit, in: Bossle, Lothar (Hrsg.), Perspektive 2000. Der ökonomische Humanismus im Geiste Alexander Rüstows, Würzburg 1987, S. 146-154.
- Spaans, Joke*: Early modern orphanages between civic pride and social discipline: Francke's use of Dutch models, in: Sträter, Udo / Neumann, Josef (Hrsg.): Waisenhäuser in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 183-196.
- Spiegel, William Henry*: The Growth of Economic Thought, 3. Auflage Durham und London 1991.
- Spieker, Manfred*: Der Einfluß der christlichen Gesellschaftslehre auf die Marktwirtschaft, in: Resch, Ingo (Hrsg.): Mehr als man glaubt, Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Gräfelfing 2000, S. 219-255.
- Spieker, Manfred*: Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 45. Band (1994), S. 169-194.
- Spieker, Manfred*: Wilhelm Röpke und die christliche Soziallehre, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Nr. 121 (2009), S. 51-56.
- Spieker, Manfred*: Zwischen Romantik und Revolution, Die Kirchen im 19. Jahrhundert, in: Die neue Ordnung, 55. Jhg. (2001), S. 176-192.
- Stadtmüller, Winfried*: Münzwesen und Preispolitik im 17. Jahrhundert, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 140-152.
- Stalman, Joachim*: Rietschel, Georg (Christian), in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, VIII. Band: Rembrandt-Scharbel, Herzberg 1994, Sp. 344/345.

- Starbatty, Joachim*: Die englischen Klassiker der Nationalökonomie, Lehre und Wirkung, Darmstadt 1985.
- Starbatty, Joachim*: Ordoliberalismus, in: Issing, Otmar (Hrsg.): Geschichte der Nationalökonomie, München 4. Auflage 2002, S. 251-270.
- Stavenhagen, Gerhard*: Geschichte der Wirtschaftstheorie, 2. Auflage Göttingen 1967.
- Störig, Hans-Joachim*: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 13. Auflage Frankfurt a. M. 1987.
- Störig, Hans Joachim*: Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft, in zwei Bänden, Band 2, Köln 2004.
- Stoevesanndt, Hinrich / Drewes, Hans-Anton*: Editorische Vorbemerkungen, in: Barth, Karl: Die Arbeiterfrage (1913/14), in: ders.: Gesamtausgabe 22, Abteilung III.: Vorträge und kleinere Arbeiten, Vorträge und Kleinere Arbeiten 1909-1914, Zürich 1993, S. 573-689.
- Stolper, Gustav / Häuser, Karl / Borchardt, Knut*: Deutsche Wirtschaft seit 1870, Tübingen 1964.
- Strauch, Solveig*: Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), Reformationsgeschichte – Reformation des Lebens – Selbstbestimmung zwischen lutherischer Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung, Münster 2005.
- Streissler, Erich*: Nationalökonomik als Naturlehre, Roscher als Wirtschaftspolitiker, verglichen mit dem „liberalen“ Rau, in: Scheer, Christian (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XX: Die Ältere Historische Schule: Wirtschaftstheoretische Beiträge und wirtschaftspolitische Vorstellungen, Berlin 2005, S. 13-39.
- Streissler, Erich*: Rau, Hermann and Roscher: contributions of German economics around the middle of the nineteenth century, in: European Journal of the History of Economic Thought, 8. Jhg. (2001), S. 311-331.
- Thielicke, Helmut*: Geschichte und Existenz – Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, Lizenzausgabe der 2. Auflage Gütersloh 1964.
- Thielicke, Helmut (Mitarb.)*: In der Stunde Null, Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“: Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Tübingen 1979.
- Thielicke, Helmut*: Zu Gast auf einem schönen Stern, Erinnerungen, 6. Auflage Hamburg 1986.
- Thielicke, Helmut*: Zur Einführung, Nach fast vier Jahrzehnten, in: ders. (Mitarb.): In der Stunde Null, Die Denkschrift des Freiburger „Bonhoeffer-Kreises“: Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit, Tübingen 1979, S. 5-23.

- Tholuck, Friedrich*: Vorgeschichte des Rationalismus, Zweiter und letzter Theil: Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung. Erste Abtheilung. Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts bis zum westfälischen Frieden, Berlin 1861.
- Tholuck, Friedrich*: Vorgeschichte des Rationalismus, Zweiter und letzter Theil: Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung. Zweite Abtheilung. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, Berlin 1862.
- Thomasius, Christian*: Erinnerung wegen seiner künftigen Winter=Lectionen / So nach Michaelis dieses 1702. Jahrs ihren Anfang nehmen, in: ders.: Ausgewählte Werke, Band 23: Auserlesene deutsche Schriften, Hildesheim, Zürich, New York 1994, 1. Anhang, S. 23-40.
- Thomasius, Christian*: Gerichtliches Leipziger Protokoll In Sachen die so genannten Pietisten betreffend, Leipzig 1692.
- Tiesmeyer, Ludwig*: Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts, Band III, Heft 1: Das ehemalige Königreich Hannover und die Grafschaft Tecklenburg, Kassel 1907.
- Troeltsch, Ernst*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Auflage Tübingen 1923.
- Uhlhorn, Gerhard*: Die christliche Liebesthätigkeit, Band III: Die Liebesthätigkeit seit der Reformation, Stuttgart 1890.
- Uhlhorn, Gerhard*: Hannoversche Kirchengeschichte in übersichtlicher Darstellung, Stuttgart 1902.
- Valentiner Friedrich Wilhelm*: Das dänische Kirchenregiment im Herzogthum Schleswig, Erfahrungen, der evangelisch-lutherischen Kirche gewidmet, Leipzig 1857.
- Valentiner Friedrich Wilhelm*: Herrn Professor Hjort in Kopenhagen vor den Richterstuhl der Wahrheit und Redlichkeit gestellt, Kiel 1859.
- Veit, Otto*: Ordo und Ordnung, Versuch einer Synthese, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Band (1953), S. 3-47.
- Villey, Daniel*: Die Marktwirtschaft im katholischen Denken, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 7. Band (1955), S. 23-69.
- Vorländer, Karl*: Immanuel Kant: Der Mann und das Werk, Sonderausgabe 3. Auflage Hamburg 1992.
- Wagner, Richard E.*: ORDO Liberalism and the Social Market Economy, in: Brennan, Geoffrey / Waterman, Anthony (Hrsg.): Economics and Religion: Are They Distinct? Boston u. a. 1994, S. 121-138.

- Vocelka, Karl*: Österreich und die Türken, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 7: Dreißigjähriger Krieg und Absolutismus 1618-1740, Gütersloh 1983, S. 254-266.
- Wallmann, Johannes*: Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation, 5. Auflage Tübingen 2000.
- Wallmann, Johannes*: Pietismus und Orthodoxie, Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung (1966), in: Greschat, Martin (Hrsg.): Zur neueren Pietismusforschung, Darmstadt 1977, S. 53-81 (Original in: Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag, Berlin 1966, S. 418-442.).
- Wartensleben, Helene Gräfin von*: Ein Wort zum Thema: Christentum und Idealismus, in: Die Tatwelt, Zeitschrift für Erneuerung des Geisteslebens, 8. Jhg. (1932), S. 159-164.
- Waterman, Anthony*: Revolution, Economics and Religion, Christian Political Economics, Cambridge u. a. 1991.
- Weber, Max*: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Religion und Gesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Lizenzausgabe Frankfurt am Main 2006, S. 23-183 (Original in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20. (1905) und 21. Band (1905), S. 1-54 und S. 1-110.).
- Weber, Max*: Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 2. Auflage Tübingen 1951, S. 1-145 (Original in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 27. (1903), 29. (1905) und 30. Band (1906), S. 1181-1221, 1323-1384, 81-120.).
- Weigelt, Horst*: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Gäbler, Ulrich (Hrsg.): Geschichte des Pietismus, Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 112-149.
- Weinel, Heinrich*: Kirche und Volk, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 43. Jhg. (1935), S. 121-141.
- Weismantel, Wolfgang*: Anfänge der Industrialisierung und der sozialen Frage, in: Pleticha, Heinrich (Hrsg.): Deutsche Geschichte in 12 Bänden, Band 9: Von der Restauration bis zur Reichsgründung 1815-1871, Gütersloh 1983, S. 172-200.
- Weisskopf, Walter*: The Psychology of Economics, Chicago 1955.
- Welty Eberhard*: Die Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII., Mater et Magistra, Freiburg 1961.

- Werner, Ulrich*: Der Einfluß der lutherischen Ethik auf die Sozial- und Wirtschaftsauffassung von Roscher und Knies, Berlin 1938.
- Wesseling, Klaus-Gunter*: Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, VIII. Band: Rembrandt-Schenute, Hertzberg 1994, Sp. 651-654.
- Wesseling, Klaus-Gunter*: Seeberg, Erich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon, IX. Band: Scharling, Carl Henrik bis Sheldon, Charles, Moore, Herzberg 1995, Sp. 1297-1304.
- Wesseling, Klaus-Gunter*: Weinel, Heinrich, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, XIII. Band: Voltaire, Francois bis Wolfram von Eschenbach, Herzberg 1998, Sp. 616-622.
- Wesseling, Klaus-Gunther*: Weisse, Christian Hermann, in: Bautz, Traugott (Hrsg.): Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, XIII. Band: Voltaire, Francois bis Wolfram von Eschenbach, Herzberg 1998, Sp. 684-690.
- Wilbrandt, Robert*: Das Ende der historisch-ethischen Schule, in: Weltwirtschaftliches Archiv, Band 24 (1926), S. 73-108, 228-274.
- Wilbrandt, Robert*: Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Band I: Die Entwicklung der Volkswirtschaftslehre, 2. Auflage Stuttgart 1930.
- Willgerodt, Hans*: Der Neoliberalismus – Entstehung, Kampfbegriff und Meinungsstreit, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 57. Band (2006), S. 47-89.
- Willgerodt, Hans*: Dokumentation, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 17. Band (1966), S. 355-367.
- Willems, Bonifac*: Karl Barth, Eine Einführung in sein Denken, Zürich 1964.
- Winkel, Harald*: Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert, Darmstadt 1977.
- Wittkau, Anette*: Historismus: zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen 1992.
- Wolf, Erik (Hrsg.)*: Zeugnisse der Bekennenden Kirche I. Wir sind nicht von denen, die da weichen (Hebr. 10,39), Der Kampf um die Kirche, Freiburg im Breisgau 1946.
- Wright, Harold Richard Charles*: Wilhelm Roscher and English Christian social Thought, From Frederick Maurice to Margaret Thatcher, in: Journal of Economic Studies, 22. Band (1995), S. 149-158.
- Wünsche, Horst Friedrich*: Edgar Nawroths Beitrag zur Fortentwicklung der Wirtschafts- und Sozialphilosophie des modernen Liberalismus, in: Die Neue Ordnung, 57. Jhg. (2003), S. 32-42.

Zahrnt, Heinz: Die Sache mit Gott, Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 3. Auflage der Taschenbuchausgabe München 1978.

Zerche, Jürgen / Schöning, Werner / Klingenberger, David: Arbeitsmarktpolitik und –theorie, Lehrbuch zu empirischen, institutionellen und theoretischen Grundfragen der Arbeitsökonomik, München, Wien 2000.

Zweynert, Joachim: Die Entstehung ordnungsökonomischer Paradigmen, Freiburg i. Br. 2007.

Zweynert, Joachim: Eine Geschichte des ökonomischen Denkens in Rußland, Marburg 2002.

Lebenslauf

Entfällt aus datenschutzrechtlichen Gründen

Entfällt aus datenschutzrechtlichen Gründen

Eigene Veröffentlichungen

- 1) (zusammen mit Lars Bogdahn, Boris Hermes und Jan-Christoph Krüger) Der Steuerberater als Beirat oder Aufsichtsrat, in: Grotherr, Siegfried / Petske, Axel (Hrsg.): Betriebswirtschaftliche und rechtliche Beratung durch den Steuerberater, Bonn / Berlin 2003, S. 93-141.
- 2) Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre, Erfurt 2008 (HWWI Research Paper der Zweigniederlassung Thüringen, 5-5).
- 3) Die Sozialethik Emil Brunners und ihre neoliberale Rezeption, Erfurt 2008 (HWWI Research Paper der Zweigniederlassung Thüringen, 5-6).
 - a. Modifizierte englische Version: Emil Brunner's Social Ethics and Its Reception in Ordoliberal Circles, in: Glossner, Christian / Gregosz, David (Hrsg.): 60 years of social market economy, formation, development and perspectives of a peacemaking formula, Sankt Augustin / Berlin 2010, S. 43-68.
 - b. Malaysische Übersetzung der englischen Version: Etika Sosial Emil Brunner dan Perimaanya di kalangan Ordoliberal, in: Jafar, Khalid / Oleh, Kata Pengantar (Hrsg.): 60 Tahun Pasaran Sosial, Pembentukan, Pembangunan & Perspektif Formula Keamanan, Rawang, Selangor 2010, S. 34-54.
 - c. Polnische Übersetzung der englischen Version: Teleologiczne źródła spolecznej gospodarki rynkowej. Tyka spoleczna Emila Brunner i jej recepcja w kregach orodoliberalnych, in: Pressje, Klubu Jagiellonskiego, Band 39 (2012), S. 130-143.
- 4) (zusammen mit Michael Wohlgemuth): Wilhelm Röpke und die Europäische Integration, in: Rieter, Heinz / Zweynert, Joachim (Hrsg.): Wort und Wirkung: Wilhelm Röpkes Bedeutung für die Gegenwart, 2. erweiterte und überarbeitete Auflage Marburg 2010, S. 205-244.
- 5) Theologische Einflüsse auf die deutsche Nationalökonomie im 19. und 20. Jahrhundert: drei Fallbeispiele, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 12. Jhg. (2011), S. 318-330.
- 6) Benford's Law und die Betriebsprüfung – Eine Erwiderung auf Wähnerts „Interaktive Außenprüfung – Möglichkeiten der gemeinsamen Sachverhaltsaufklärung im digitalen Zeitalter“ (Stbg 2014 S. 27 ff.) aus wissenschaftshistorischer Perspektive, in: Die Steuerberatung, Organ des Deutschen Steuerberaterverbandes e.V. Berlin, 58. Jhg. (2015), S. 506-511.
- 7) „Fehlalarm“ – eine Antwort auf Andreas Wähnerts Replik und „Klarstellung“, Die Steuerberatung, Organ des Deutschen Steuerberaterverbandes e.V. Berlin, 58. Jhg. (2015), S. 516-519.

- 8) In Vorbereitung zur Drucklegung: Wilhelm Roscher und der Hallesche Pietismus. Francke und sein pietistisches Umfeld im Urteil eines berühmten Ökonomen des 19. Jahrhunderts, in: Klosterberg, Britta u.a. (Hrsg.): Francke und seine Könige. Hallischer Pietismus und Preußen 1690-1750.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, Tim Petersen, dass ich mich noch keiner Doktorprüfung unterzogen oder um Zulassung zu einer solchen beworben habe.

Die Dissertation mit dem Titel:

„Theologische Einflüsse auf die deutsche Nationalökonomie im 19. und 20. Jahrhundert – drei Fallbeispiele“

hat noch keiner Fachvertreterin, keinem Fachvertreter und keinem anderen Prüfungsausschuss einer anderen Hochschule vorgelegen.

Hamburg, den 21.07.2015

Eidesstattliche Versicherung

Hiermit erkläre ich, Tim Petersen, an Eides statt, dass ich die Dissertation mit dem Titel:

„Theologische Einflüsse auf die deutsche Nationalökonomie im 19. und 20. Jahrhundert – drei Fallbeispiele“

selbständig und ohne Hilfe verfasst habe.

Andere als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel habe ich nicht benutzt. Die den herangezogenen Werken wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet.

Hamburg, den 21.07.2015