

■ ALEXANDRA PRZYREMBEL

Der Missionar Johann Hinrich Wichern, die Sünde und das unabänderliche Elend der städtischen Unterschichten um 1850

Johann Hinrich Wichern (1808–1881), Begründer der Inneren Mission – also jener Vereine, die seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts für eine Verbreitung des Protestantismus eintraten¹ –, war ein leidenschaftlicher Verfasser von Briefen.² In diesen Briefen berichtete er über den Stand der von ihm erhofften (Re-)Christianisierung der städtischen und ländlichen Bevölkerung, und er berichtete ausführlich über die Erfolge, die ihm auf seinen Reisen über Land als Prediger zuteil wurden. Kaum ein Sachverhalt aber spielte in den Briefen an seine Frau Amanda eine so zentrale Rolle wie das Sprechen über die Sünde. Sein Sündenbegriff umfasste den Abfall vom christlichen Glauben wie die persönlichen Verfehlungen Einzelner oder auch die anhaltende Ablehnung, die er gegenüber der von ihm initiierten Bewegung wahrnahm. Vor allem aber wähte Wichern die Sünde, ein besonderes Ausmaß an Liederlichkeit – so der zeitgenössische Begriff – bei den Elenden, den unteren Schichten in London, Hamburg oder auch Bremen.

In den ärmsten Quartieren der Hansestadt Bremen lebten Wichern zufolge »Arme ohne Betten, ohne Hemden, ohne Möbel, ohne Mittagsbrod, in erschreckender Dürftigkeit, in Koth und Unrath, in Lumpen und Eckel wie begraben.«³ In den Briefen und den Schriften des Missionars Wichern wurde ein Diskurs über das unabänderliche Elend der unteren Schichten wirksam, der – so meine These – Parallelen zu den Bildern über die »Heidenmission« in Übersee aufweist und der darüber hinaus nachhaltige Wirkung auf die Thematisierung der sozialen Frage in Gesellschaft und Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts hatte.⁴ Ich werde diese beiden Beobachtungen am Beispiel der medialen Inszenierung der Inneren

53

- 1 Im folgenden Text wird von Innerer wie von äußerer Mission gesprochen. Da es sich bei der Inneren Mission um deutsche Vereine handelte, die so bezeichnet wurden, werden sie groß geschrieben. Bei der äußeren Mission handelt es sich um eine transnationale Bewegung, die verstärkt seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zur »Rettung« der Heiden angetreten war. Zur Einführung siehe das Handbuch von Jeffrey Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700*, London/New York 2008. Einen grundlegenden Überblick bietet auch Artur Bogner/Bernd Holtwick/Hartmann Tyrell (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisationen*. Bielefeld 2004. Zu den katholischen Missionen siehe Michael Sievernich, *Die christliche Mission in Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.
- 2 Die Briefe Johann Hinrich Wicherns sowie die seiner Korrespondenzpartner sind im Archiv des Rauhen Hauses (ARH) erhalten. Der folgende Beitrag bezieht sich auf die Briefe, die Wichern an seine Frau Amanda verfasste. Diese liegen zum Teil ediert vor: Johannes Wichern (Hg.), *Briefe und Tagebuchblätter Johann Hinrich Wicherns*, Bd. 1: 1826–1848; Bd. 2: 1849–1857, Hamburg 1901. Ich möchte Wolfgang Fischer, Leiter des Archivs des Rauhen Hauses, für seine Unterstützung und dem Redaktionsteam von *WerkstattGeschichte* für die gründliche Lektüre herzlich danken.
- 3 Vgl. ARH, Wichern vom 18.8.1837. Noch einige Tage vor diesem Brief schreibt er seiner Frau, dass die Verhältnisse in Bremen keineswegs so verheerend seien wie die in Hamburg.
- 4 Die Anthropologen John und Jean Comaroff haben am Beispiel der Missionsarbeit im südlichen Afrika und im Empire auf diesen Zusammenhang hingewiesen. John und Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, Bd. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South*

Mission in ihrem Kampf gegen die ›Heiden‹ in unmittelbarer Nähe sowie der Briefe untersuchen, die Wichern in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts über seine Reisen nach London und das dortige Elend der unteren Schichten verfasste.

Die Innere Mission ist besonders bedeutsam, weil sie sich innerhalb kürzester Zeit zu einer bedeutenden gesellschaftlichen Kraft formierte: Ihre Ursprünge reichen ins späte 18. Jahrhundert zurück, wobei sie sich als Vereinsbewegung in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts konstituierte und sich alsbald auf dem Land und in den Städten verbreitete. In deutlicher Abgrenzung zu den Revolutionären der Jahre 1848–1849 sah die Innere Mission eine Lösung der gesellschaftlichen Probleme, vor allem der sozialen Frage, in der Hinwendung zum Glauben.⁵ Eine ihrer Antworten auf die Missstände, wie sie Wichern in seiner berühmten *Denkschrift an die deutsche Nation* (1849) skizziert, ist ihre Verknüpfung der Missionsarbeit im Inneren mit der Sozialarbeit.⁶ Diese realisierte sie vom Rettungshaus für Kinder über Obdachlosenasyile bis hin zu der Stadtmissionsbewegung mit Hilfe eines breiten Spektrums unterschiedlicher Aktivitäten.⁷

Während die Innere Mission durchaus enge Kontakte zu den im deutschsprachigen Raum zeitgleich entstehenden Missionsgesellschaften – wie beispielsweise der Rheinischen Missionsgesellschaft⁸ – unterhielt und sie ebenso einige der von ihnen ausgebildeten Brüder nach Übersee entsandte,⁹ betrieb sie die *innere* Missionierung, d. h. sie konzentrierte sich auf die skizzierten Tätigkeitsbereiche in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft. Bei dem Begriff *Innere Mission* handelt es sich demnach um eine Neuschöpfung, die einerseits als Sammelbezeichnung für eine Vielzahl unterschiedlicher Vereine diente und die andererseits genau das meinte, was der Name suggerierte: *innere* Umkehr. Trotz dieser Betonung individueller Läuterung, die mit Hilfe *lokaler* Initiativen beispielsweise im Rahmen von Vereinen verfolgt wurde, agierte die Innere Mission transnational. Die bereits erwähnte *City Mission*-Bewegung ist hierfür ein symptomatisches Beispiel: Ausgehend von London wurden auf Initiative von Wichern auch in deutschen Städten Stadtmissionare eingestellt, die gezielt die Missionsarbeit unter den Ärmsten der Armen betrieben.¹⁰

Africa, Chicago/London 1991; dies., *Of Revelation and Revolution*, Bd. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago/London 1997.

- 5 Martin Gerhardt, *Ein Jahrhundert Innere Mission*, 2 Bde., Gütersloh 1948; Volker Herrmann, *Von der ›Inneren Mission‹ zur ›Volksmission‹*. Martin Hennig und die ›Wichern-Vereinigung zur Förderung christlichen Volkslebens‹, in: Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), *Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871–1918)*, Heidelberg 1995, S. 438–458; Martin Friedrich, *Kirchliche Armenpflege! Innere Mission, Kirche und Gesellschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: ders. (Hg.): *Sozialer Protestantismus im Vormärz*, Münster 2001, S. 21–42.
- 6 Johann Hinrich Wichern, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation*, im Auftrag des Centralausschusses für die innere Mission, Hamburg 1849.
- 7 Bettina Hitzer, *Im Netz der Liebe. Die protestantische Kirche und ihre Zuwanderer in der Metropole Berlin 1849–1914*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- 8 Zur Rheinischen Missionsgesellschaft siehe u. a. Thorsten Altena, ›Ein Häuflein Christen mitten in der Heidenwelt des dunklen Erdteils‹. Zum Selbst- und Fremdverständnis protestantischer Missionare im kolonialen Afrika 1884–1918, Münster 2003.
- 9 Einen Überblick gibt: *Brüderbuch der Brüder des Rauhen Hauses von 1833 bis Juli 1873*. Ausgegeben zum vierten Brüdertag 1873, Hamburg 1873.
- 10 Bernd Weisbrod, ›Visiting‹ and ›Social Control‹. Statistische Gesellschaften und Stadtmissionen im Viktorianischen England, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt

Von einer »Entzauberung der Welt« (Max Weber) im langen 19. Jahrhundert ist in der Geschichtswissenschaft schon lange nicht mehr die Rede.¹¹ Vielmehr wird seit einigen Jahrzehnten die Revitalisierung von Religion betont, die für die christlichen Konfessionen zu beobachten sei.¹² In jüngerer Zeit hob zunächst die britische Historiografie mit Blick auf die protestantischen Missionsgesellschaften die Bedeutung von Religion als Faktor der Modernisierung hervor.¹³ Gerade für die Vereinsbewegung der Inneren Mission lässt sich diese modernisierende Dimension von Religion im 19. Jahrhundert unterstreichen – und dies aus drei Gründen: Die erweckten Kreise um Johann Hinrich Wichern wirkten aufgrund ihrer transnationalen Netzwerke sowie ihrer Medienpräsenz beschleunigend, und sie bildeten im Verbund mit ihren Brüdern und Schwestern in Übersee zentrale und vor allem global angelegte Strategien des Helfens heraus. Angesichts dieser Bedeutung der Inneren Mission ist es erstaunlich, dass die Frage nach der fortwährenden »constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs«, die zur Vielfalt der Moderne im Sinne Shmuel Eisenstadts beitrugen, nicht weiter verfolgt wurde.¹⁴ Bei aller Kritik an Eisenstadts Modell birgt es auch die Chance, die Verflechtungen von Prozessen des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen für das 19. Jahrhundert genauer in den Blick zu nehmen.¹⁵ Mit ihrem ständigen Gespräch über das Innehalten, über äußere und innere Mäßigung, scheint die Innere Mission alles andere als ein Vertreter jener »Kultur des Fortschritts« zu sein, wie sie nach David Blackbourn neben dem »Gospel der Verbesserung« das 19. Jahrhundert so maßgeblich kennzeichnet.¹⁶ Die Effizienz, mit der sie andererseits die Verbreitung ihrer

am Main 1986, S. 181–208; zur Berliner Stadtmission Martin Greschat, Die Berliner Stadtmission, in: Kaspar Elm/Hans-Dietrich Looock (Hg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1990, S. 451–474.

- 11 Siehe hierzu den Vortrag von Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1917), in: ders., *Gesamtausgabe*. Studienausgabe. *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919: Abt. 1919: I/17*, Tübingen 1994, S. 1–23.
- 12 Zur Frage der »Revitalisierung« von Religion im 19. Jahrhundert liegt eine breite Forschungsliteratur vor: Wolfgang Schieder, *Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage*, in: ders. (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 11–61; Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus, Mentalitäten, Krisen*, Gütersloh 1996; Helmut Walser Smith: *German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics, 1870–1914*, Princeton 1995; zum Katholizismus siehe u. a. David Blackbourn, »Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei.« Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek bei Hamburg 1997.
- 13 Dies ist eine in der britischen Forschungsliteratur breit diskutierte und gut belegte These. Siehe hierzu Elizabeth Elbourne, *Blood Ground. Colonialism, Missions, and the Contest for Christianity in the Cape Colony and Britain*, London/Montreal 2002; zum deutschsprachigen Kontext siehe auch Rebekka Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen*, in: *Historische Zeitschrift* 56 (2008), S. 629–679.
- 14 Zum Begriff »Multiple Modernities«: siehe den gleichnamigen Aufsatz von Shmuel Eisenstadt in: *Dædalus*, 129 (2000), 1 (Sonderheft »Multiple Modernities«), S. 1–29.
- 15 Eine kritische Lektüre des Begriffs findet sich unter anderem bei Frederick Cooper, *Modernity*, in: ders., *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley u. a. 2005, S. 113–153.
- 16 David Blackbourn, *The Long Nineteenth Century. History of Germany 1780–1918*, New York 1998, S. 202 und 207.

Ziele medial inszenierte und ihre Sozialarbeit organisierte, sind Indikatoren dafür, dass die Innere Mission gesellschaftlichen Wandel aktiv und selbstbewusst gestaltete.

Vor allem die Außenpräsentation der religiösen Erneuerer selbst – also das beharrliche Verweisen auf das Erlösen und Retten und die emotionale Entäußerung, mit der die Innere Mission ihre Programmatik inszenierte¹⁷ – könnte für die Marginalisierung der religiösen Erneuerer in der Geschichtswissenschaft verantwortlich gewesen sein.¹⁸ Vermutlich waren ebenso die erwähnten modernisierungstheoretischen Narrative der Sozial- und Geschichtswissenschaft maßgeblich. Wie lassen sich nun die Tendenzen der vorliegenden Forschung zur Inneren Mission zusammenfassen?

Die Geschichtsschreibung der Inneren Mission war – so meine These – von einer *invention of tradition* bestimmt,¹⁹ die noch bis heute vor allem anlässlich von Jahrestagen bedient wird und die im Wesentlichen um drei Elemente zentriert ist: den Hinweis auf Lokalität, d. h. die regionale Verankerung der protestantischen Rettungs- und Sozialarbeit, die Würdigung der einzelnen sozialen Institutionen – wie Sonntagsschulen und Rettungshäuser für Kinder, Unterkünfte für Arme und Kranke – und vor allem die Verehrung einiger weniger Personen, die wie die Hamburgerin Amalie Sieveking (1794–1859) im Norden und Pfarrer Wilhelm Löhe (1808–1872) im Süden zu den Pionieren der protestantischen Erweckung gehörten.²⁰ Genealogische Narrative – und in ihnen nimmt Missionar Wichern bis heute eine besondere Stellung ein – sind ein konstitutives Element der Geschichtsschreibung zur Inneren Mission.²¹

- 17 Zu den Emotionen in der Rettungsbewegung siehe auch: Pascal Eitler/Monique Scheer, Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), S. 282–313. Für die Geschichte des religiösen ›Schwärmer‹ im Kaiserreich siehe u. a. Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- 18 Diese Aspekte lassen sich in dem von Wichern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts herausgegebenen Hausblatt der Inneren Mission – den Fliegenden Blättern – sehr gut nachvollziehen. Siehe die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg (1844–1905); siehe auch das General-Register aus dem Jahr 1891 zu den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. Von der Trunksucht über die Polemik gegen die Schundliteratur bis hin zur Unsittlichkeit in den unterschiedlichsten Spielarten wird die Furcht vor dem Verderben propagiert.
- 19 Eric Hobsbawm, *Inventing Tradition*, in: ders./Terence Ranger (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, S. 1–14. Siehe hierzu auch die Kritik von Terence Ranger, *The Invention of Tradition revisited*, in: ders./Olufeni Vaughan (Hg.), *Legitimacy and The State in the Twentieth Century Africa: Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, Basingstoke 1993, S. 62–111.
- 20 Ohne diese drei Elemente als die entscheidenden Faktoren auszumachen, wird diese Kritik auch von der Diakoniegeschichtsforschung selbst formuliert. Siehe unter anderem Volker Herrmann, Johann Hinrich Wichern – Martin Gerhardt – Jochen Christoph-Kaiser. Eine Skizze der Diakonieforschung, in: Volker Herrmann (Hg.), Jochen-Christoph Kaiser, *Evangelische Kirche und sozialer Staat im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2008, S. 11–15.
- 21 Der Verweis auf die Pioniere der Erweckungsbewegung war auch schon in der Konstitutionsphase der Inneren Mission ein wesentliches Moment der Selbstlegitimation. Zum Geschichtsbild siehe Jan Carsten Schnurr, *Geschichtsdeutung im Zeichen des Reiches Gottes. Historiographie- und begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Geschichtsliteratur der protestantischen Erweckungsbewegung im Vormärz*, in: *Historische Zeitschrift* 291 (2010), S. 353–383. Nachhaltig geprägt wurde die Historiografie zur Inneren Mission von den Schriften des habilitierten Kirchenhistorikers Martin Gerhardt (1894–1952), der als Archivar des Rauhen Hauses tätig

Ausgehend von der Beobachtung, dass die Innere Mission mit ihrem Kampf gegen die Sünde unter den sozial Benachteiligten ein wirkungsmächtiges Narrativ vorlegte, sollen in einem ersten Schritt die Rahmenbedingungen sowie die Themen der protestantischen Medienoffensive seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts näher ausgeleuchtet werden. Die Kampagnen der Inneren Mission wurden von keiner Person so geprägt wie von Johann Hinrich Wichern. In einem zweiten Schritt wird deshalb die Praxis der *social* und *religious tours*, die der Begründer der Inneren Mission unter anderem in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts in die Metropole London unternahm, auf der Folie der von ihm entworfenen ›Sonderanthropologie‹ der unteren Schichten untersucht.

Die Innere Mission und ihr medialer Kampf gegen die »Nation von Heiden«²²

57

Johann Hinrich Wichern stand im Zentrum einer Bewegung, welche ausgehend von England die protestantische Offensive zur Rettung der vermeintlichen Heiden in nächster Umgebung und vor allem in den Städten betrieb.²³ Gemeint waren jene Heiden, die getauft waren, den christlichen Glauben jedoch angeblich aufgegeben hatten. Es sei, so Wichern in seinen *Zwölf Thesen über die innere Mission* (1857), die »Missionsarbeit innerhalb der Christenheit« aus dem Leben selbst heraus entstanden.²⁴ Der innere Missionar Wichern bezog sich hier auf die lokalen Aktivitäten der Vereine der Inneren Mission, in denen seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts oftmals Adelige, doch zumeist bürgerliche Kreise zusammengekommen waren, um in Bibelkreisen, Sonntagsschulen, Jünglingsvereinen oder auch Nähstuben das Christentum zu verbreiten.²⁵ Dieser Aktionismus, mit dem die Innere Mission seit ihrer Gründung die Sozial- und Rettungsarbeit vorantrieb, spiegelt sich auch

war und eine einflussreiche Biografie Wicherns vorgelegt hat. Siehe Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern. Ein Lebensbild, Bd. 1–3, Hamburg, S. 1927–1929.

22 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben Wicherns an seine Frau Amanda vom 31.10.1844.

23 Zu den Vereinen der Inneren Mission liegt aus dem Umfeld der Diakonieforschung eine breite historische Forschung vor, wobei ein deutlicher Schwerpunkt auf der Geschichte des Kaiserreichs liegt. Siehe die zahlreichen Publikationen von Jochen-Christoph Kaiser, insb. Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1918–1945, München 1989. Auch dominierten regionalgeschichtliche Forschungen, siehe exemplarisch Reinhard Witschke (Hg.), Diakonie bewegt. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie im Rheinland, Köln 1999; Martin Gerhardt, Ein Jahrhundert Innere Mission, 2 Bde., Gütersloh 1948. Mit der sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Studie von Hans-Walter Schmuhl wurden neue Akzente gesetzt. Siehe Hans-Walter Schmuhl, Senfkorn und Sauerteig. Die Geschichte des Rauhen Hauses zu Hamburg 1833–2008, Hamburg 2008.

24 Johann Hinrich Wichern, Zwölf Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche innerhalb der Christenheit. Einleitung und Schlußwort zu denselben vor dem Kirchentag in Stuttgart (1857), in: Peter Meinhold (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke, Bd. 3, Teil 1, Berlin/Hamburg 1968, S. 195–215, hier S. 211.

25 Zur Sozialgeschichte der Vereine der Inneren Mission, ihren Mitgliedern, sowie ihren Aktivitäten liegen bisher keine Forschungen vor. Die Jahresberichte der Vereine für Innere Mission geben einen Überblick über ihr Anliegen und das konkrete Engagement. Siehe hierzu beispielsweise den ersten Jahresbericht des Hamburger Vereins für Innere Mission. Ziel sei, den »verwahrlosten Klassen der Gesellschaft hülfreich entgegenzukommen« sowie der »bodenlosen sittlichen Entartung« in der Hansestadt ein Ende zu bereiten. Jahresbericht des Hamburger Vereins für Innere Mission 1 (1849), S. 4.

in der Statistik wider, die diese Ende des 19. Jahrhunderts über die eigenen Aktivitäten herausgab. Allein der Anhang – er umfasst mehrere Dutzend Seiten – führt von den Kinderheilstätten über die Jünglingsvereine bis zum *Weißten Kreuz*, das sich die Sexualaufklärung zum Ziel gesetzt hatte, die unterschiedlichsten Vereine und sozialen Institutionen der Inneren Mission auf.²⁶ Angesichts dieser statistisch dokumentierten Präsenz, deren Wege von Norden nach Süden, von Wyk auf Föhr bis nach Alpirsbach in Württemberg führten, wird deutlich, dass es sich bei der protestantischen Erneuerungsbewegung um alles andere als eine marginale Erscheinung handelte. Kurz: Die Innere Mission verfolgte ihr Anliegen mit einigem Enthusiasmus, und sie vertrat ihren Missionsanspruch über die Grenzen hinweg, wengleich sie sich doch in erster Linie durch ihr Engagement in der lokalen Gemeinde auszeichnete. Die Innere Mission wollte – in Annäherung an eine Formulierung von Franz Schnabel – jenseits, vor allem aber *diesseits* des Atlantiks wirken.²⁷

Neben diesem konkreten Wirken in unmittelbarer Umgebung suchten die religiösen Erneuerer um Johann Hinrich Wichern gezielt und mit wachsender Intensität die mediale Öffentlichkeit. Hierin, also in der öffentlichen Inszenierung des Kampfes für den wahren Glauben, liegt eine Parallele zwischen äußerer und Innerer Mission. Wie ihre britischen Gesinnungsgenossen publizierten auch die deutschsprachigen Missionsgesellschaften zahlreiche Zeitschriften, in denen sie in regelmäßigen Abständen über den Fortschritt der Missionsarbeit unter den Heiden in Übersee berichteten.²⁸ So veröffentlichte die im Vormärz gegründete Berliner Missionsgesellschaft bereits seit 1829 Artikel über die »evangelischen Missionen unter den Heiden«.²⁹

Exzessives Schreiben und Publizieren waren allerdings auch ein wesentliches Charakteristikum der Heimatmission. Dieser Mitteilungsdrang der protestantischen Offensive lässt sich auch an den veröffentlichten Zahlen ablesen: Im Jahr 1908 kursierten immerhin knapp 900 protestantische Zeitschriften mit einer Auflage von etwa neun Millionen. Im Hinblick auf das publizistische Wirken der Inneren Mission erweist sich wiederum die von ihr Ende des 19. Jahrhunderts herausgegebene Statistik als aufschlussreich, die über Seiten hinweg die Schreibpraxis vom Jahresbericht des einzelnen Rettungshauses bis hin zu den von Johann Hinrich Wichern herausgegebenen *Fliegenden Blättern* dokumentiert.³⁰ Darüber hinaus statteten die Traktatgesellschaften wie beispielsweise der Berliner *Hauptverein für christliche Erbauungsschriften* oder die *Wupperthaler Traktatgesellschaft*, 1814 in Anlehnung an die

26 Vgl. Central-Ausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche (Hg.), Statistik der Inneren Mission der deutschen evangelischen Kirche, Berlin 1899. Zur Geschichte der Institutionen sowie der konkreten Sozialarbeit der Inneren Mission siehe Ursula Röper/Carola Jüllig (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998, Berlin 1998.

27 Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte, München 1987 (EA 1937), S. 436.

28 Zu den Publikationsstrategien der äußeren Mission liegt vor allem für den britischen Raum eine Vielzahl von Studien vor. Siehe u. a. Cox, The British Missionary Enterprise since 1700.

29 Siehe Missionsberichte der Gesellschaft zur Beförderung Evangelischen Missionen unter den Heiden. Berlin 1829–1907. Zur Gründungsgeschichte der Berliner Missionsgesellschaft siehe Julius Richter, Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824–1924. Berlin 1924.

30 Die Statistik der Inneren Mission ist bezüglich der protestantischen Publikationspraxis eine wahre Fundgrube. Hier finden sich auf mehr als 50 Seiten Angaben zu den vielen Zeitschriften, den eigenen Buchhandlungen und Volksbibliotheken sowie der Kolportage. Siehe v. a. das Kapitel Christliches Schriftenwesen, in: Central-Ausschuss (Hg.), Statistik (1899), S. 403 ff.

Londoner *Religious Tract Society* gegründet, die religiösen Erneuerer mit einem breiten Netz von Distributoren aus.³¹ Gerade der britische Vorläufer der deutschen Traktatgesellschaften zeichnete sich durch eine effiziente Präsentation seiner Pamphlete und Materialien aus, der mit seinem Sinn für Organisations- und Distributionsmechanismen, Produktplanung und Adressatenbezogenheit an einen modernen Medienkonzern erinnere.³² Mit ihren vielen Buchhandlungen und Volksbibliotheken konnte auch die Innere Mission auf einen professionellen Medienapparat zurückgreifen. Dieser Publikationseifer erfasste jedes noch so kleine Rettungshaus und richtete sich in erster Linie, nicht aber ausschließlich, auf die Belange der Inneren Mission. Auch in dieser Hinsicht und nicht allein im Hinblick auf die von ihr herausgebildeten sozialen Initiativen wirkte die Innere Mission modernisierend.³³ Sie agierte inmitten der Gesellschaft, und sie war vom Kalender bis zum Pamphlet einzelner Stadtmissionen bis hin zu den verteilten Bibeln ebenso über die materielle Kultur öffentlich präsent, selbst wenn nur ein Bruchteil der vielen Blättchen rezipiert worden sein dürfte.³⁴

Angesichts dieser Medienoffensive stellt sich die Frage, was die protestantischen Erneuerer ihrer imaginierten oder tatsächlichen Leserschaft *in concreto* berichtet haben. Abgesehen von den Erfolgsgeschichten über die sozialen Institutionen der Inneren Mission oder den Erweckungsgeschichten ihrer Pioniere propagierten die protestantischen Erneuerer in ihren Schriften doch vor allem ein Anliegen: Sie verfolgten das Ziel, »Ordnung in die Verwilderung« zu bringen.³⁵ Eher beiläufig formulierte ein Mitglied der Berliner Stadtmission im Jahre 1910 die Programmatik sozialreformerischen Handelns, das seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bis in das 20. Jahrhundert hinein konstitutiv für die religiöse Erweckungsbewegung war. Sie war in London, Hamburg und Berlin angetreten, um nach ihrem eigenen Dafürhalten »Ordnung« zu schaffen.

- 31 Siehe u. a. Anthony Steinhoff, *Religious Community and the Modern City. Reflections from German Europe*, in: Lucian Hölscher/Michael Meyer (Hg.), *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft*, Göttingen 2006, S. 115–143, hier S. 140. Zu den Distributionsnetzwerken der Traktatgesellschaften sowie die Anzahl der verteilten Kleinschriften siehe auch Jochen-Christoph Kaiser, *Volksmission als gesellschaftliche Sinnstiftung. Der kulturelle Formierungsanspruch der Inneren Mission*, in: ders. (Hg.), *Zum geschichtlichen Ort der Diakonie in Deutschland. Festschrift für Helmut Talazko zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1998, S. 24–38.
- 32 Tânia Ünlüdağ, *Mentalität und Literatur. Zum Zusammenhang von bürgerlichen Weltbildern und christlicher Erziehungsliteratur im 19. Jahrhundert am Beispiel der Wuppertaler Traktate*, Köln 1993, S. 85. Bei der Studie von Tânia Ünlüdağ handelt es sich eine glänzende Untersuchung der Wuppertaler Traktatgesellschaft.
- 33 Habermas, *Mission im 19. Jahrhundert*, S. 660.
- 34 Um die Jahrhundertwende gab es mehr als 50 Fachzeitschriften der Inneren Mission. Sie bilden das breite Spektrum der protestantischen Aktivitäten ab: vom Potsdamer *Kleinkinderschulboten* über die *Deutsche Mädchen-Zeitung* bis hin zu *Afrika. Die Monatsschrift für die sittliche und soziale Entwicklung der deutschen Schutzgebiete*. Die Auflagen schwankten von einigen Hundert bis hin zu Tausenden von Exemplaren; vgl. Central-Ausschuß (Hg.), *Statistik* (1899), S. 301 ff. Zur neuen Intensität, mit der protestantische Zirkel im Laufe des 19. Jahrhunderts ihre Medienpräsenz auch über Familienblätter zu intensivieren versuchten, siehe Roland Rosenstock, »Der Zweck der Erbauung ist gänzlich ausgeschlossen«. Die Publizistik der Diakonie, in: Reinhard Witschke (Hg.), *Diakonie bewegt. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie im Rheinland*, Köln 1999, S. 289–313; siehe auch Reinhard Schmidt-Rost, *Verkündigung in evangelischen Zeit-schriften. Elemente eines publizistisch-homiletischen Prozesses*, Frankfurt am Main 1982.
- 35 Friedrich Schlegelmilch, *Ein Rundgang durch die Berliner Stadtmission*, Berlin 1910 (= *Bilder aus der Stadtmission* 6), S. 1 f.

»Es liegt schon in der Natur der Großstadt, in dem Zusammenhäufen ungezählter Menschenmassen«, so erklärt der Bericht aus der Berliner Stadtmission, »daß hier die Not massenhaft auftritt in ihren zahllosen Formen und Erscheinungen des wirtschaftlichen, sozialen und sittlich-religiösen Lebens: Wohnungsnot, Arbeitsnot, Brotnot, Familiennot, Alkoholnot, Frauen- und Kindernot, Not und Mangel an Luft und Licht und gesunder Bewegung, Not des Leibes und der Seele.«³⁶ Die Vorstellung, dass diese Armen zivilisiert werden müssten, bestimmte seit dem frühen 19. Jahrhundert das Engagement von Stadtreisenden, Philanthropinnen, Journalisten, Sozialwissenschaftlern sowie der Inneren Mission. Zivilisierung wurde – wie in den (außer-)europäischen Kolonien – unlösbar mit dem christlichen Glauben gedacht. Schulen für Kinder, Ausbildungsstätten für Dienstmädchen, Suppenküchen und die Betreuung von Auswanderern – hiermit sind einige der zahlreichen Aktivitäten benannt, die von Hunderten selbst erklärten Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern zur Rettung der Bevölkerung herausgebildet wurden.³⁷ Analog zu dem Diskurs über die vermeintlichen Heiden, also die Nicht-Christen in Übersee, betrieben die Schriften der Inneren Mission die »Diffamierung des Anderen«.³⁸ Ein zentrales Moment ist – entsprechend dem kolonialen Zivilisierungsdiskurs – die Negation der Zeitgenossenschaft, das »denial of coevalness«.³⁹ Der attestierte Zustand der »Verwilderung«, wie er in manchen Vierteln der größeren Städte Europas scheinbar anzutreffen war, korrespondiert mit dem der außereuropäischen Wilden, in beiden Kontexten herrsche – so die Zuschreibung in der Kolonialliteratur – ein Leben vor der europäischen Zeitrechnung. Dabei gehörten imperiale Elemente der Wissensproduktion, wie es der Hinweis auf die kolonialen Anderen war, zu einem zentralen Topos in der Literatur über die moderne Stadt. Imaginäre oder auch tatsächliche Afrika-Reisende verglichen beispielsweise London – wie etwa William Booth, Begründer der *Salvation Army* in seinem politischen Pamphlet *In Darkest London and the Way out* (1890) – explizit mit dem afrikanischen Dschungel, dem afrikanischen Wald.⁴⁰

Die Angst vor Exzess, die Warnung vor dem Verderben und der Wunsch nach Mäßigung bestimmten seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts den religiösen Diskurs, wie er in den Zeitschriften der protestantischen Offensive propagiert wurde. Gewissermaßen als Gegenentwurf zu diesem avisierten Leben der »inneren Reinheit« widmeten sich unzählige

36 Ebd., S. 1.

37 Zur Geschichte der sozialen Arbeit siehe Wolf Rainer Wendt, *Geschichte der sozialen Arbeit*, Stuttgart 1983; Rolf Landwehr/Rüdeger Baron (Hg.), *Geschichte der Sozialarbeit. Hauptlinien ihrer Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Weinheim/Basel 31995; Christoph Sachße, *Mütterlichkeit als Beruf. Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871–1929*, Frankfurt am Main 1986; Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt am Main 1986.

38 Einschlägig zur »Diffamierung des Anderen« im Kontext der äußeren Mission siehe Jeffrey Cox, *British Missionary Enterprise*, S. 114–144.

39 Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York 1983, S. 1.

40 Williams Booth, *In Darkest England and the Way out*, London 1890. Zur Verflechtung imperialer Strategien der Wissensproduktion im Empire und Indien siehe Harald Fischer-Tiné, *Global Civil Society and the Forces of Empire: The Salvation Army, British Imperialism and the »pre-history« of NGOs (ca. 1880–1920)*, in: Sebastian Conrad/Dominic Sachsenmaier (Hg.), *Competing Visions of World Order: Global Moments and Movements, 1880s–1930s*, New York 2007, S. 29–67.

Beiträge ausführlich denjenigen, die wie die Prostituierte oder auch der Alkoholiker die Feindbilder christlichen Innehaltens zu symbolisieren schienen. An manchen Orten – nämlich in den Wohnungen der unteren Schichten – zeigten sich diese Verfallserscheinungen in besonderer Weise: »Die deutsche Familie«, so lautet eine Bestandsaufnahme über *Die neue Barackenstadt vor dem Cottbusser Thore in Berlin* (1872), »macht sich auch in diesen Urzuständen, wie sie in den Hinterwäldern Nordamerika's nicht primitiver sein könnten, geltend.« Die »Primitivität« der Bewohner jener Barackenstadt zeige sich an der Einfachheit der Behausung, schließlich versorge ein einfacher Brunnen die Familien mit Wasser, und gegen die Witterung schützten »Latten und alte Fenster«. Sie mache sich fest an der offen zur Schau gestellten Genusssucht ihrer Bewohner. In einer »Butike« schenke ein »Frauenzimmer« Bier und Branntwein aus. Und die »Primitivität« offenbare sich in der »Zufriedenheit und Anspruchslosigkeit Vieler«, die es »als ein Glück empfinden«, eine Bleibe zu haben.⁴¹

Diese Sozialkritik der Inneren Mission mit ihrer Festschreibung der topografischen Dimension innerer und äußerer Armut ist angesichts ihrer Medienpräsenz keineswegs als marginal zu bezeichnen. Die religiösen Argumentationsmuster wirkten auch auf scheinbar säkulare Zusammenhänge zurück. Exemplarisch seien hier zwei Autoren genannt, die im ersten Drittel sowie am Ende des 19. Jahrhunderts maßgebliche Studien zur Bestimmung des sozialen Elends vorlegten: Friedrich Engels (1820–1895) verwies in seiner durch die Arbeiterbewegung kanonisierten Bestandsaufnahme *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) wiederholt auf den Schmutz in den Elendsquartieren der unteren Schichten, den er vor allem in den von den »Irländern« bewohnten Gegenden wahrzunehmen glaubte.⁴² Somit bewegte er sich weitgehend innerhalb der Argumentationsmuster, die ihm durch sein pietistisches Elternhaus vorgegeben waren und die eine Besserung des individuellen Schicksals immer in Relation zu dem sich nie erfüllenden Wunsch nach Umkehr sahen.⁴³ Er stützte sich nicht nur auf die Erhebungen der in den 1830ern gegründeten *statistical societies* – diese markieren die »Wende der bürgerlichen Sozialpolitik zur Sozialforschung«⁴⁴ –, sondern eben auch auf Materialien der Kirchengemeinden.

Auch der Unternehmer Charles Booth (1840–1916) bezog sich in seinem Großprojekt *Life and Labour of the People in London*, das er in den Jahren 1886 bis 1903 mit einem Team von Sozialforschern durchgeführt hatte, auf religiöse Materialien.⁴⁵ Seine Armentopografie Londons sortierte die Bevölkerung der Metropole entlang eines moralischen Rasters, indem

41 Anonym, Die neue Barackenstadt vor dem Cottbusser Thore in Berlin, in: Fliegende Blätter 29 (1872), S. 209–210, hier S. 210.

42 Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England: nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, Leipzig 1845. Siehe ausführlich das Kapitel 5 Der Schmutz und die Wilden, in: Alexandra Przyrembel, Verbote und Geheimnisse. Das Tabu und die Genese der europäischen Moderne, Frankfurt am Main 2011, S. 156–199.

43 Siehe hierzu die sehr interessante Quellenedition: Michael Knieriem/Margret Dietzen (Hg.), Die Herkunft des Friedrich Engels. Briefe aus der Verwandtschaft, 1791–1847, Trier 1991.

44 Horst Kern, Empirische Sozialforschung. Ursprünge, Ansätze, Entwicklungslinien, München 1982, S. 69.

45 Siehe hierzu das Projekt von Charles Booth, Life and Labour of the People in London (1886–1903), das er gemeinsam mit einer Reihe von bekannten Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern in Form von Interviews von 1886 bis 1903 durchführte. Ein Schwerpunkt des Projektes war die Religion – Booth und seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen befragten protestantische und katholische Stadtarbeiterinnen und -arbeiter. Die Ergebnisse wurden in verschiedenen Ausgaben publiziert, zuletzt erschien die 17-bändige Ausgabe (1902–1903). Ein-

sie einzelne Wohnviertel in Farbtönen von schwarz über blau bis gelb kartierte. Booth berücksichtigte dabei in systematischer Weise von den *City Missions* über die *Salvation Army* bis hin zu den katholischen *Little Sisters of the Poor* die religiöse Sozial- und Armenarbeit.⁴⁶ Während Engels in seinem Text religiöse Kategorien bis zur Höllen-Metaphorik affirmativ übernahm,⁴⁷ verfolgte Booth mit seinem Projekt ebenso ein anthropologisches Interesse: Die religiösen Sozialarbeiter wurden von den Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen konkret nach der Praxis sowie dem »Erfolg« ihres Engagements befragt. Einige Jahrzehnte vor Booth reiste Wichern nach London und erkundete auf seinen *religious* und *social tours* das Elend der unteren Schichten.

62 Wicherns religious and social tours in die »Höhlen« der Armen

Johann Hinrich Wichern war mit seinen Schriften maßgeblich an dem protestantischen Diskurs beteiligt, der die unabänderliche Differenz der unteren Schichten seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts festschrieb.⁴⁸ Nicht nur war er als Herausgeber der *Fliegenden Blätter* an der medialen Inszenierung der Inneren Mission maßgeblich beteiligt, auch auf seinen Reisen warnte er in seinen Predigten vor Verfall und Sünde.

Auf diesen Reisen, die ihn nach London ebenso wie in die preußische Provinz führten, erstellte Wichern geradezu obsessiv eine Kartografie der Armut, indem er die Armen- und Rettungshäuser, die Gefängnisse, die Slums von Bremen, Berlin und London persönlich aufsuchte und seine Beobachtungen anschließend detailliert weitergab. Die Protokolle seiner Armenbesuche sowie die Hunderte von Seiten, in denen er seiner Frau Amanda von diesen Reisen berichtete, bezeugen ein akribisches Interesse an den Lebensumständen der unteren Schichten. Und sie bezeugen zugleich eine tiefe Abscheu gegenüber den »Höhlen« der Armen.⁴⁹ Wicherns Briefe changieren zwischen einer Vielzahl unterschiedlicher Emotionen: zwischen Neugier, Abscheu gegenüber dem Beobachteten und Lust an der Rettung der Armen. Dieses suchende Schreiben ist aufgrund der immer wieder inszenierten Glaubenszweifel auch ein spezifisches Kennzeichen protestantischen Schreibens,⁵⁰ wobei der innere Missionar die Konventionen dieses Genres immer wieder verlässt, da er sich selbst als Retter, als Erlöser imaginiert.

schlägig zu den britischen Reformprojekten Eileen Janes Yeo, *The Contest for Social Science. Relations and Representations of Gender and Class*, London 1996.

46 In der *London School of Political and Economic Science* ist die Booth Collection einzusehen. Auskunft über Forschungsstand, Karten sowie Archivalien gibt die Homepage des Archivs: <http://booth.lse.ac.uk>.

47 Siehe hierzu die Beschreibung des Flusses Irk in die *Lage der arbeitenden Klasse*, die die Industriestadt Manchester teilt: Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung, Bd. 4: Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England und andere Schriften von August 1844 bis Juni 1846*, Berlin 1932 (EA 1845), S. 1–286, hier S. 57.

48 Zu den Schriften Johann Hinrich Wicherns siehe Peter Meinhold, *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke*, Bd. 1–10, Hamburg 1958 ff.

49 ARH, Nachlass Wichern, Brief an seine Frau Amanda vom 18.8.1837.

50 Zur Bedeutung protestantischen Schreibens siehe auch Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit Württemberg, 17.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

Wichern erlag während seiner Reisen jedoch auch der Faszination der Stadt, hier offenbarte sich ihm die »Herrlichkeit der Welt«. ⁵¹ Der pompöse Park von Schloss Sanssouci, ⁵² den er während seines Aufenthaltes in Berlin ebenso besuchte, faszinierte ihn wie die glitzernden Geschäfte Londons. In der Metropole besuchte er nicht allein jene unwirtlichen Gegenden, in denen er immer wieder »Gräuel« und »heidnische Versunkenheit« beobachtete. Sein Spaziergang durch London führte ihn auch vorbei an den »herrlichen Läden«, den »botanischen Gärten«, in denen die »neue Schönheiten der menschlichen Kunst im Bunde mit den reichen Gaben der Natur« zu sehen waren. ⁵³ Wichern schien von dem Angebot an Sinneseindrücken der Großstadt fasziniert, dem »Wunderwerk der Welt«. So berichtet er immer wieder von der Geschwindigkeit Londons, den Omnibussen und den modernen Droschken. ⁵⁴ »Herrlichkeit und Schande, Reichthum und Elend, Tag und Nacht kreuzen sich hier«, so Wichern, »während das Laster hier schleicht und frevelt, am offenen Markt sich brüestet wie wohl in keiner Stadt der Welt und in den verborgenen Höhlen« brüte die heidnische »Versumpfung«. ⁵⁵ Nicht allein in der Konzeption der unteren Schichten zeigt sich also der zeitgenössische Modernitätsdiskurs, wie er in den Briefen und Schriften Wicherns zum Ausdruck kommt, sondern ebenso in der Verführungsmacht der modernen Großstadt.

Während seines Aufenthaltes in London pflegte Wichern Kontakte zu religiösen Weggefährten, ⁵⁶ er suchte die Institutionen der Stadtmissionen auf, ⁵⁷ und er interessierte sich vor allem für die sozialen Nöte der deutschen Einwanderer. Wichern verfolgte auf seinen *religious* und *social tours* mehrere Interessen. Dabei stehen beide Typen von Reisen in einem komplementären Verhältnis zu einander: Mit seinen *religious tours* – also mit seinen Besuchen bei Vertretern von Kirchen und protestantischen Vereinen wie beispielsweise den Traktatgesellschaften – baute er die transnationalen Netzwerke der Inneren Mission aus, wobei er explizit gegen einzelne britische Versuche des Aufbaus einer internationalen Bewegung polemisierte. ⁵⁸ Auf seinen *social tours* ging es ihm um eine möglichst detaillierte Beschreibung der sozialen Misere und um eine Einschätzung des Ausmaßes der von ihm diagnostizierten Abkehr vom Glauben in dieser Stadt, die in manchen Gegenden »ärger« sei als eine »Heidenstadt«. ⁵⁹ Das Besuchen der Unterschichten, vor allem aber das Gespräch über ihr Elend, diente ebenso der religiösen Vernetzung. Außerdem interessierte er sich *in*

51 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 23.8.1851. Wichern befand sich von Ende August bis Mitte September 1851 in London. Er war in diesem Zeitraum Gast des preußischen Botschafters Christian von Bunsen (1791–1860).

52 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 16.7.1850.

53 Ebd., Schreiben vom 27.8.1851, Nachtrag vom 29.8.1851.

54 Ebd., Schreiben vom 2.9.1851.

55 Ebd., Schreiben vom 11.9.1851, abends.

56 Zu den transnationalen Netzwerken der Inneren Mission siehe Nicholas Railton, *No North Sea. The Anglo-German Evangelical network in the middle of the nineteenth century*, Leiden u. a. 2000.

57 Zu den deutschen Stadtmissionen, die von Wichern in Anlehnung an die englische City-Mission-Bewegung eingerichtet wurden, liegt keine Forschungsliteratur vor. Zum Viktorianischen England siehe Weisbrod, »Visiting« and »Social Control«, S. 181–208.

58 Wie zum Beispiel gegen den »britischen« Charakter der 1846 gegründeten *Evangelical Alliance*, siehe ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 2.9.1851. Wichern polemisierte gegen dieses »englische Gewächs«. Zum Entstehungskontext der *Evangelical Alliance* und der widersprüchlichen Haltung in der Sklavereifrage siehe J. F. Maclear, *The Evangelical Alliance and the Antislavery Crusade*, in: *Huntington Library Journal* 42 (1979) 2, S. 141–164.

59 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 26.8.1851.

concreto für die Verbesserung der sozialen Einrichtungen, die er aufsuchte. Und ihn trieb vor allem intellektuelle Neugier.

Intellektuelle Neugier, der Rekurs auf die Wilden der Kolonien, ein gewisses voyeuristisches Interesse an der Finsternis »mit all ihren Abgründen«, wie sie »vielleicht in Paris«, »gewiß aber nur unter den Wilden Neuhollands« auftauche, strukturieren die Reiseerfahrungen Wicherns in der Metropole London, welche er in seinen Briefen an seine Frau Amanda ausführlich schildert.⁶⁰ Diese Briefe waren insofern Arbeitsberichte, da er in ihnen genau Rechenschaft über seine zahlreichen Aktivitäten über den Aufbau der Inneren Mission ablegte. Außerdem dienten sie auch der Pflege des inneren Bandes des *Rauben Hauses*, in dem einzelne Passagen vorgelesen, Anweisungen oder auch Grüße übermittelt wurden.⁶¹ Insgesamt geben die Briefe einen anschaulichen Einblick in den Prozess der Vitalisierung von Religion im 19. Jahrhundert, denn sie skizzieren die Mühe der täglichen Fron, mit dem der Aufbau von Netzwerken, das Predigen, der Besuch von Arbeitshäusern für Wichern ebenso einhergeht. Außerdem, und hierin unterscheiden sich die Briefe von den normativen Artikeln beispielsweise in den *Fliegenden Blättern*, berichtet der innere Missionar seiner Frau Amanda (»Mein liebes Mamachen«, »Du herzliches Mütterchen«)⁶² von den Rückschlägen und immer wieder auch jauchzend von dem Fortschritt der Missionsarbeit: »Da baut sich Jerusalem!«⁶³

Die Beschreibung räumlicher Enge, einer zügellosen Sexualität, in denen familiäre Bande scheinbar keine Rolle spielen, stellen auch bei Wichern wesentliche Merkmale zur Kennzeichnung der unteren Schichten dar.⁶⁴ Alles in allem zeigt sich in den *social tours* Wicherns eine »bemerkenswerte Art subproletarischer Ethnographie«,⁶⁵ die durchaus mit den Aneignungsformen der städtischen Metropole London durch andere zeitgenössische Sozialreformer korrespondiert. Der Appell nach sozialer Reform sei oft – so Judith Walkowitz in ihrer bahnbrechenden Studie *City of Dreadful Delight* (1992) – von einem faszinierten bürgerlichen, männlichen Blick überlagert.⁶⁶ Stadtforscher wie Henry Mayhew (1812–1887) zeigten in all ihren Aktivitäten einen besonderen Voyeurismus.⁶⁷ Geruch und die Angst vor Berührung bestimmen die »abergläubische Konzeption des Schmutzes«, wie sie bereits für Mayhews *London Labour and the London Poor* (1861/1862) beobachtet wurde,

60 Ebd., Schreiben vom 12.9.1851.

61 Ebd., Schreiben vom 11.9.1851.

62 Ebd., Schreiben vom 17.11.1859; 22.5.1860.

63 Ebd., Schreiben vom 11.8.1837.

64 Ebd., Schreiben vom 11.9.1851; Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse* (1845), S. 33.

65 Hartmut Dießenbacher, *Kolonisierung fremder Lebenswelten. Über ›Menschenfischer‹ im eigenen Land*, in: Siegfried Müller/Uwe Otto (Hg.), *Verstehen oder Kolonisieren? Grundprobleme sozialpädagogischen Handelns*, Bielefeld 1986, S. 207–226, hier S. 211; siehe auch ders., *Der Armenbesucher. Missionar im eigenen Land*, in: Christoph Sachße/Florian Tennstedt (Hg.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung. Beiträge zu einer historischen Theorie der Sozialpolitik*, Frankfurt am Main 1986, S. 209–244.

66 Judith Walkowitz, *City of Dreadful Delight. Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*, London 1992.

67 Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor*, 4 Bde., New York 1968 (OA 1861 ff.). Zu Mayhew gibt es eine breite Forschungsliteratur, siehe u. a. Edward P. Thompson/Eileen Yeo, *The Unknown Mayhew. Selections from the Morning Chronicle, 1849–1850*, Harmondsworth 1984 (EA 1973).

einem vierbändigen Konvolut stadthethnografischer Literatur.⁶⁸ Gleichzeitig setzte diese Art der Perspektive ein privilegiertes männliches Subjekt voraus, das aufgrund von Vernunft und wissenschaftlicher Kompetenz in der Lage sei, verbindliches und universelles Wissen über den ›Menschen‹ und seine ›Welt‹ zu generieren.⁶⁹

In Wicherns Londoner Briefen an seine Frau versammeln sich unterschiedliche Perspektiven auf das Elend der unteren Schichten: Durchaus korrespondierend zur ethnologischen Literatur des 19. Jahrhunderts⁷⁰ sammelte Wichern Informationen über die soziale Not. Dabei stellte er selbst Beobachtungen an, indem er nicht nur durch die Parks und bürgerlichen Viertel schlenderte, sondern auch soziale Institutionen – die Gefängnisse, die Einrichtungen für so genannte gefallene Mädchen, die Seemannshäuser – aufsuchte. Für seine Wanderungen durch die Elendsquartiere verkleidete sich Wichern. Mit seiner Verkleidung, die er auf seiner nächtlichen Wanderung durch die Höhlen des Lasters trug, griff Wichern einer Sozialpraxis voraus, die einige Jahrzehnte später zu einem beliebten Element der Sozialreportage gehören sollte: die mimetische Annäherung an den sozial Verstoßenen.⁷¹ Einfühlung, ja ein längerer Aufenthalt unter denjenigen, die man beschreiben wollte, sollte Ende des 19. Jahrhunderts zu einer zentralen Methode der Erkenntnisgewinnung über die unabänderliche Differenz der unteren Schichten avancieren: Einige Jahre also, bevor der Journalist James Greenwood (1832–1929) und andere in den 1860er Jahren erstmals den Abstieg in die Höhlen Londons ausgerüstet mit einem abgerissenen Hut unternehmen sollte, hatte Missionar Wichern das *dressing down* für seinen nächtlichen Ausflüge durch London gewählt. Wichern habe bei seinem Ausflug die »schlechtesten Kleider angezogen« und »alles Geld abgelegt«. ⁷² Wie wenig er dieser Verkleidung zu trauen schien, wird dadurch verdeutlicht, dass er bei einer späteren Exkursion gar von zehn Polizeibeamten, zum Teil in Zivil, begleitet wurde.⁷³ Der Auflösung der Differenz zwischen bürgerlichem Betrachter einerseits und den Bewohnern und Bewohnerinnen der »gräuliche[n] Pesthöhlen« Londons waren demnach deutliche Grenzen gesetzt.⁷⁴ Diese Erfahrung der Grenzüberschreitung bringt Wichern in seinen Briefen vor allem als Erfahrung des Schocks zum Ausdruck.

Wichern zeigt sich in seinen Briefen nicht nur über das Gedränge in den engen Wohnquartieren irritiert, sondern er artikuliert sein Befremden auch über die entblößten Körper

68 Dies hat bereits der amerikanische Literaturwissenschaftler Christopher Herbert für Henry Mayhew herausgearbeitet. Siehe Christopher Herbert, *Rat Worship and Taboo in Mayhew's London*, in: *Representation* 23 (1988), S. 1–24; zu vergleichbaren Phänomenen im Deutschen Kaiserreich siehe Rebekka Habermas, *Wie Unterschichten nicht dargestellt werden sollten. Debatten um 1890 oder ›Cacatum non est pictum‹*, in: Rolf Lindner/Lutz Musner (Hg.), *Unterschichten. Kulturwissenschaftliche Erkundungen der ›Armen‹ in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg im Breisgau 2008, S. 97–122.

69 Walkowitz, *City of Dreadful Delight*, S. 16.

70 Die einschlägigen Hinweise zur britischen Literatur finden sich in den Studien von George Stocking, u. a. *George Stocking, Victorian Anthropology*, London/New York 1987. Zahlreiche Beispiele finden sich auch bei Werner Petermann, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004.

71 Zum Konzept der Mimikry als Strategie der teilnehmenden Beobachtung siehe Rolf Lindner, *Walks on the Wild Side. Eine Geschichte der Stadtforschung*, Frankfurt am Main/New York 2004.

72 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 25.8.1851.

73 Ebd., Schreiben vom 13.9.1851. Der Brief ist mit 10.9. datiert, dabei muss es sich um einen Fehler handeln.

74 Ebd., Schreiben vom 13.9.1851.

der Arbeiter. Die Lohgerber, diese »armen Menschen« stünden wie »Gott sie geschaffen, vollständig ohne Bekleidung«, und sie müssten »mit ihren Füßen die harten Kaninchenfelle gerben«.75 Diese Schilderung des nackten Körpers hat gewiss mehrere Komponenten, aber zwei Aspekte scheinen von zentraler Bedeutung zu sein: Neben dem *thrill*, dem bereits erwähnten voyeuristischen Impuls, sind es auch die unterstellten Moral- und Wertevorstellungen, die dem Bürger und Kandidaten der Theologie zuwiderlaufen. Diese waren von dem zeitgenössischen Hygiene-Diskurs über den »reinlichen Bürger« geprägt, wie er vor allem von den ärztlichen Eliten seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert herausgebildet wurde.⁷⁶

Neben dieser Festschreibung der Differenz der unteren Schichten wird in Wicherns Korrespondenz noch etwas Weiteres deutlich: die immer wiederkehrende Bestätigung, dass das Projekt der Inneren Mission eine kaum zu lösende Aufgabe ist. Der Wunsch nach Rettung jener Nackten birgt auch die potentielle Gefahr des »Scheiterns« in sich. Dieser (Schreib-) Gestus ist ein Akt der Selbstermächtigung. Schließlich verweisen Wichern und seine inneren Missionare darauf, dass sie im Dienst einer höheren Sache, der (Re-)Christianisierung der unteren Schichten, stehen. Gleichzeitig, und dies ist meiner Ansicht nach der wichtigere Aspekt, zieht Wichern anhand der beobachteten Sünden und der omnipotenten Furcht vor dem Verderben zwischen sich, dem bürgerlichen Beobachter Wichern, und den vielen Anderen in den »Rattenschlössern« Londons soziale Barrieren. Indem er durch seine Berichte immer wieder betont, dass er soziale und räumliche Grenzen überschreiten muss, um die arme Bevölkerung, die Unterschicht, aufzusuchen, hebt er die Existenz einer solchen Trennbarkeit hervor. Seine Wanderungen in die Elendsquartiere hätten den »Schleier«, so Wichern, der diese »Abgründe bedeckt« hält, hinweg genommen.⁷⁷ Indem er Licht ins Dunkel der Unterschichten bringt, manifestiert er eine mentale Sozialtopografie, es entstehen städtische Verbotszonen.

In Wicherns Briefen wie in seinen Schriften konstituierte sich eine Sonderanthropologie der unteren Schichten. Bei aller Rigorosität gegenüber den unteren Schichten auf seinen *religious* und *social tours* ließ er sich doch von dem »Wunderwerk« der Metropole, den Museen und ihren Prachtbauten verführen. Durchaus korrespondierend zu der Lust, mit der Wichern die dunklen Gegenden der Metropole beschrieb, schilderte er ihr Glitzern und ihr Tempo. Auch hierin lag ein Moment bürgerlicher Selbstvergewisserung. Schließlich beschrieb Wichern mit einiger Faszination die »Kultur des Fortschritts«, wie er sie als ein charakteristisches Merkmal der Metropole London erfuhr.⁷⁸

Schlussbetrachtung

Eingangs habe ich auf drei Gründe hingewiesen, weshalb die protestantische Erweckungsbewegung auch im Innern »modernisierend« wirkte: Sie bildete einen modernen Medienapparat heraus, sie baute internationale Netzwerke auf, und sie entwickelte neue Strategien

75 Ebd., Schreiben vom 7.9.1851, Hervorhebung im Original.

76 Einschlägig zu den Vorstellungen des »Arbeiterkörpers« im Kontext der Hygiene-Bewegung ist Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914*, Frankfurt am Main 2001, vor allem S. 189–191; zum bürgerlichen Reinheitsdiskurs grundlegend ist Manuel Frey, *Der reinliche Bürger. Entstehung und Verbreitung bürgerlicher Tugenden, 1760–1860*, Göttingen 1997.

77 ARH, Nachlass Wichern, Schreiben vom 10.9.1851.

78 Blackbourn, *The Long Nineteenth Century*, S. 207.

des Helfens. Einige weitere Faktoren sind bisher unerwähnt geblieben: Bei der Programmatik der Innerlichkeit – der fortwährenden Warnung vor der Sünde und der in den Texten der Inneren Mission artikulierten Furcht vor dem inneren Verderben – handelt es sich um ein wirkungsmächtiges Narrativ, das die Aktivitäten der Inneren Mission legitimierte und dynamisierte. Das ständige Gespräch darüber, wie der Einzelne trotz seiner ständigen Konfrontation mit dem Elend und dem Schmutz ein Leben jenseits der Sünde führen könnte, hat keineswegs ausschließlich performative Züge: Die Mechanismen der »individuellen und gesellschaftlichen Selbstreinigung« bestimmten den protestantischen Diskurs nicht allein auf der Ebene der medial inszenierten Furcht vor dem Verderben.⁷⁹ Die Mechanismen der ständigen (Selbst-)Vergewisserung über die eigenen Sünden trieben auch die Modernisierungsmaßnahmen voran, wie sie in den vielen Vereinen und Institutionen des Helfens in Form der Sozialarbeit herausgebildet worden waren. Aufgrund der Professionalität also, mit der die Innere Mission eine Vielzahl unterschiedlichster Medien sowie transnationale Kooperationen, beispielsweise mit der Londoner *City Mission*-Bewegung, für die eigenen Belange zu nutzen wusste, wirkte sie beschleunigend. Sie wirkte – und hieran sollten weitere Forschungen anknüpfen – vor allem aber aufgrund des moralischen Imperativs beschleunigend, mit dem sie gegen das Elend der unteren Schichten kämpfte: Die Idee von der Reinheit, die ein Leben im Sinne des christlichen Glaubens impliziert, gestaltete die soziale Praxis der Inneren Mission. Und diese hatte wiederum maßgeblichen Einfluss auf die Thematisierung sozialen Elends im 20. Jahrhundert durch vermeintlich nicht-religiöse Kreise.

79 Vgl. Bernd Weisbrod, Philanthropie und bürgerliche Kultur. Zur Sozialgeschichte des viktorianischen Bürgertums, in: Hartmut Berghoff/Dieter Ziegler (Hg.), *Pionier und Nachzügler? Vergleichende Studien zur Geschichte Großbritanniens und Deutschlands im Zeitalter der Industrialisierung*. Festschrift für Sidney Pollard zum 70. Geburtstag, Bochum 1995, S. 205–219, hier S. 211; ders., *„Visiting“ and „Social Control“*, S. 181–208.