

Stephen Pielhoff

**Religiosität und Gemeinsinn**

Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke  
(1822–1832)

aus:

Das 19. Jahrhundert

Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 4 (Arbeiten zur  
Kirchengeschichte Hamburgs, Band 27). Herausgegeben von  
Inge Mager. Hamburg: Hamburg University Press, 2013.

S. 247–265

## Impressum und Bildnachweis

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten frei verfügbar (*open access*).

Die Deutsche Nationalbibliothek hat die Netzpublikation archiviert. Diese ist dauerhaft auf dem Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek verfügbar.

Online frei verfügbar über die folgenden Webseiten:

Hamburg University Press –

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_AKGGH27](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_AKGGH27)

Archivserver der Deutschen Nationalbibliothek – Recherche und Zugriff über

<https://portal.dnb.de/>

ISBN 978-3-943423-02-0 (Printausgabe)

ISSN 0518-2107 (Printausgabe)

© 2013 Hamburg University Press, Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg  
Carl von Ossietzky, Deutschland

Produktion: Elbe-Werkstätten GmbH, Hamburg, Deutschland

<http://www.elbe-werkstaetten.de/>

Abbildung auf Schutzumschlag und Buchdecke: Der Hamburger Brand von 1842; Verwendung mit freundlicher Genehmigung des Verlages Agentur des Rauhen Hauses Hamburg.  
2012

Abb.: Fotosammlung Beneke-Edition, Hamburg; Foto: Elmar Schwarze

Veröffentlicht mit Unterstützung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, der Ev.-reformierten Kirche in Hamburg, der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnis-Stiftung und der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung

# Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Inge Mager</i>	
Einleitung .....	9
<i>Hans Georg Bergemann</i>	
Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts (1848–1874) .....	27
<i>Johann Anselm Steiger</i>	
Matthias Claudius' Beitrag zur metakritischen Aufklärung .....	75
<i>Franklin Kopitzsch</i>	
Matthias Claudius, der „Wandsbecker Bothe“ .....	111
<i>Joist Grolle</i>	
Ein Stachel im Gedächtnis der Stadt .....	125
Der Abriss des Hamburger Doms	
<i>Thorsten Jessen</i>	
Umstrittene Aufklärung – die theologische Auseinandersetzung um die Altonaer Bibel .....	181
<i>Herwarth von Schade</i>	
Das Gesangbuch der Hamburger im 19. Jahrhundert .....	205
<i>Stephen Pielhoff</i>	
Religiosität und Gemeinsinn .....	247
Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke (1822–1832)	
<i>Klaus Lemke-Paetznick</i>	
Johannes Andreas Rehhoff – Nordelbier des 19. Jahrhunderts .....	267
<i>Hans-Martin Gutmann</i>	
Der Schatten der Liebe .....	297
Johann Hinrich Wichern (1808–1881)	

<i>Inge Mager</i>	
Weibliche Theologie im Horizont der Hamburger Erweckung .....	339
Amalie Sieveking (1794–1859) und Elise Averdieck (1808–1907)	
<i>Ruth Albrecht und Regina Wetjen</i>	
„Eine imposante, gewinnende Erscheinung“ .....	377
Die Evangelistin Adeline Gräfin von Schimmelmann (1854–1913)	
<i>Claudia Tietz</i>	
Die Straßenmissionarin Bertha Keyser (1868–1964) .....	419
<i>Harald Jenner</i>	
Jerusalem-Arbeit im 19. und 20. Jahrhundert .....	441
<i>Ingo Sengebusch</i>	
Die Reformierten in Hamburg .....	483
Ein Längsschnitt durch die Geschichte von ihren Anfängen bis zum Jahre 2012	
<i>Holger Wilken</i>	
Katholische Bevölkerung und katholische Gemeinden im Raum Hamburg .....	567
Größe und Zusammensetzung 1750–1866	
<i>Peter Wiek</i>	
Die Harvestehuder Johanniskirche .....	587
Ein repräsentatives Bauwerk der Neugotik	
Auswahlbibliographie .....	597
Personenregister .....	611
Bildnachweis .....	628
Beitragende .....	630
Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen – bisher erschienene Bände ...	634

# Religiosität und Gemeinsinn

Über Ideal und Praxis der Armenpflege bei  
Ferdinand Beneke (1822–1832)\*

Stephen Pielhoff

*„Wir können in all den Widersprüchen zwischen unseren Strebungen oder zwischen Pflicht und Neigung und in all unserem Leid über verpasste Chancen und nie realisierte Potentialitäten durch kreative Idealisierung eine Ganzheit imaginieren, die nie gegeben war und nie gegeben sein wird [...]“<sup>1</sup>*

Kontroversen der „Sattelzeit“: Die Spaltung des  
Protestantismus und der Streit über die Armenfürsorge

In Goethes „Wahlverwandtschaften“ von 1809 findet sich eine eher beiläufig erzählte Szene, in der die beiden männlichen Protagonisten des Romans einen *mehr frech als bedürftig* aussehenden Bettler wiederholt abweisen und schließlich beschimpfen, woraufhin sich dieser *murrend, ja gegenscheltend mit kleinen Schritten entfernte, auf die Rechte des Bettlers trotzte, dem man wohl ein Almosen versagen, ihn aber nicht beleidigen dürfe, weil er so gut wie jeder andere unter dem Schutze Gottes und der Obrigkeit stehe*.<sup>2</sup> Auf diese Verteidigung

---

\* Aus: ZHG 92. 2006, S. 33–51.

<sup>1</sup> Hans Joas, Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M. 1999, S. 180.

<sup>2</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Die Wahlverwandtschaften. In: Ders., Gesamtausgabe, Poetische Werke, Bd. 6: Erzählende Dichtungen, 1. Teil. Stuttgart 1958, S. 303–594, hier S. 357.

des natürlichen Rechts und der Ehre des Bettlerstandes reagiert der adelige Eduard mit einem Wutanfall, der Hauptmann dagegen mit einer nüchtern kalkulierenden und zugleich etwas zynisch anmutenden Reflexion über das Almosengeben. Wo man zu Hause sei, müsse dies eine polizeiliche Aufgabe sein, man solle möglichst nicht selbst als Privatperson wohlütig handeln. Ansonsten locke man Bettler herbei, *anstatt sie abzufertigen*.<sup>3</sup> Auf Reisen dagegen dürfe man einem Armen auf der Straße, quasi anonym und *im Vorbeifliegen*, als Fortuna gleiche *Gestalt des zufälligen Glücks erscheinen*.<sup>4</sup>

Mit dieser fiktiven Konfrontation reflektierte Goethe eine für die „Sattelzeit“ des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts bezeichnende Erfahrung des Übergangs sozialer und religiöser Ordnungen. Die Gleichzeitigkeit konfligierender Deutungen des Almosengebens war signifikant für eine Periode beschleunigten Wandels, in der die Stände als das grundlegende Gliederungsprinzip der Gesellschaft ebenso geschwächt wurden wie die Religion als Fundament gesellschaftlicher Werteorientierung. Der Streit über die moralische Grammatik des wohlütigen Gabentausches war insofern auch eine Folge beschleunigter Dekorporierung und Säkularisierung in den Jahren zwischen 1789 und 1815.<sup>5</sup> Entscheidend verschärft wurden diese Auseinandersetzungen über die richtigen Prinzipien privater wie öffentlicher Armenfürsorge dann in der Zeit zwischen 1815 und 1848: zum einen durch das Aufkommen neopietistisch-evangelikaler Erweckungsbewegungen und durch die theologische wie auch politische Spaltung des Protestantismus in frühliberale und frühkonservative Strömungen,<sup>6</sup> zum anderen durch den

---

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Zum sozialgeschichtlichen Modell sich überlagernder Prozesse von Dekorporierung und Klassenbildung vgl. Jürgen Kocka, *Weder Stand noch Klasse. Unterschichten in Deutschland vor 1800*. Bonn 1990, S. 33–35. Zum frömmigkeitsgeschichtlichen Blick auf die Wellenbewegungen von Säkularisierung und Sakralisierung in Europa im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997. Zur moralischen Grammatik und zur Interpretation von Gabentauschbeziehungen vgl. Stephen Pielhoff, *Gabentausch und Anerkennung. Zur symbolischen Inszenierung bürgerlichen Gemeinsinns im Kaiserreich*. In: Franklin Kopitzsch, Eva Schöck-Quinteros, Sylvelin Wissmann (Hgg.), *Gemeinschaft und Gemeinsinn im 19. Jahrhundert. Vereine, Netzwerke, Stifter, Mäzene* (im Druck).

<sup>6</sup> Zu den innerprotestantischen Erneuerungsbewegungen in Deutschland im 19. Jahrhundert vgl. Hartmut Lehmann, *Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewe-*

Pauperismus der Unterschichten im Vormärz.<sup>7</sup> Die Erfahrungen der Säkularisierung durch die Französische Revolution und die napoleonischen Kriege wurden als grundsätzliche Provokationen der Religion verstanden<sup>8</sup> und im Protestantismus zum Teil durch eine Wiederbelebung pietistischer Frömmigkeit verarbeitet. Ihre sozialpolitische Orientierung fanden diese religiösen Erweckungsbewegungen in einem (zeitgleich sich entwickelnden<sup>9</sup>) Konservatismus, der einen christlich-paternalistischen Konsens zwischen Armen und Reichen als soziale und von Gott gewollte Alternative zum liberalen „Ideal einer mittelständischen Bürgergesellschaft“ propagierte.<sup>10</sup> Diese – alle Schichten ansprechende<sup>11</sup> – Ligatur von neopietisti-

---

gung, In: Ders., *Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert*. Göttingen 1998, S. 81–104. Einen Überblick zur Geschichte evangelikaler Erweckung außerhalb Deutschlands bietet Ulrich Gäbler, *Evangelikalismus und Réveil*. In: Ders., (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Göttingen 2000 (*Geschichte des Pietismus*, Bd. 3, hg. von Martin Brecht u. a.), S. 27–86. Zur innerprotestantischen Spaltung im frühen 19. Jahrhundert vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Spaltung des Protestantismus. Zum Verhältnis von evangelischer Kirche, Staat und Gesellschaft im frühen 19. Jahrhundert*. In: Wolfgang Schieder (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart 1993, S. 157–190; Lucian Hölscher, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005, S. 208–238, 315–329 und 347–351.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Wolfram Fischer, *Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage“ in Europa seit dem Mittelalter*. Göttingen 1982, S. 56–82. Siehe außerdem Josef Mooser, *Ländliche Klassengesellschaft 1770–1848. Bauern und Unterschichten, Landwirtschaft und Gewerbe im östlichen Westfalen*. Göttingen 1984, S. 317–321 und 353f.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*. Hg. von Andre Kieserling. Frankfurt a. M. 2002, S. 281, 284f. und 295f.

<sup>9</sup> Dass der politische Konservatismus des 19. Jahrhunderts mehr war als bloßer Traditionalismus, betont bereits Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie*. Hg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt a. M. 1984, S. 92–97.

<sup>10</sup> Zur frühliberalen Gesellschaftsutopie vgl. Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*. Frankfurt a. M. 1988, S. 27–29 und 31f. Siehe außerdem die lange Zeit kontrovers diskutierte Darstellung bei Lothar Call, *Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“*. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland. In: Ders., *Bürgertum, liberale Bewegung und Nation. Ausgewählte Aufsätze*. München 1996, S. 99–125.

<sup>11</sup> Die Affinität zwischen religiöser Erweckung und Konservatismus war insofern schichtenübergreifend, als sie je nach Region für verschiedene Schichten attraktiv erschien. Für die Unterschichten zum Beispiel im östlichen Westfalen vgl. Josef Mooser, *Religion und sozialer Protest. Erweckungsbewegung und ländliche Unterschichten im Vormärz am Beispiel von Minden-Ravensberg*. In: Heinrich Volkmann, Jürgen Bergmann (Hg.), *Sozialer Protest. Studien zu*

scher Religiosität und sozialkonservativer Politik bestimmte den weiteren Frontverlauf des Diskurses über öffentliche und privatwohltätige Armenfürsorge zwischen Restaurationszeit und vormärzlicher Periode.

Auch im Hamburg der frühen 1820er Jahre wirkte der theologische Streit zwischen der Erweckungsbewegung und dem seit der Spätaufklärung sich etablierenden „Rationalismus“<sup>12</sup> wie ein Katalysator für die armenfürsorgepolitischen Differenzen und die Institutionalisierung erweckungsbewegter Privatwohltätigkeit in den Jahren zwischen ca. 1825 und 1835. Drei kontroverse Positionen waren es im Wesentlichen, die diesen Diskurs in Hamburgs Bürgereliten dominierten.<sup>13</sup>

Auf der einen Seite standen die politischen Reorganisatoren der Armenanstalt nach der Besatzungszeit, namentlich Polizeiherr Amandus Augustus Abendroth und Senator Christian Nicolaus Pehmöller sowie Gymnasialdirektor Johannes Gurlitt und Pastor Hermann Rentzel als besonders streitbare Vertreter des theologischen „Rationalismus“. Diese Mehrheitsposition im hamburgischen Senat stand für einen rigorosen Kurs polizeilichen Denkens und pragmatischen Sparens in Armenfürsorgefragen, für das behördliche Monopol der Armenanstalt und für das Primat ehrenamtlicher Fürsorge. Privatwohltätige Hilfsaktionen wurden lediglich als temporäre, ergänzende und die Unterschichten befriedende Maßnahmen in Zeiten au-

---

traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung. Opladen 1984, S. 304–324. Für Teile des Adels zum Beispiel in Pommern vgl. Hans-Christof Kraus, Ernst Ludwig von Gerlach. Politisches Denken und Handeln eines preußischen Altkonservativen. Göttingen 1994, S. 78–113 und 212–233.

<sup>12</sup> Zum Begriff des Rationalismus aus theologie- und kirchengeschichtlicher Sicht vgl. Falk Wagner, Art. Rationalismus II. Theologisch. In: TRE 28. Berlin 1997, S. 170–187. Zur Verbindung zwischen Rationalismus und Frühliberalismus vgl. die klassische, zuerst 1930 veröffentlichte Darstellung von Hans Rosenberg, Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus. In: Ders., Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz. Göttingen 1972, S. 18–50. Zur Geschichte der religiösen Auseinandersetzungen in Hamburg im Zeitalter der Aufklärung vgl. Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, Teil 2. Hamburg 1982 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 21), S. 452–522. Eine moderne und wirklich befriedigende Gesamtdarstellung zur bürgerlichen Erweckungsbewegung in Hamburg fehlt bis heute.

<sup>13</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich Stephen Pielhoff, Paternalismus und Stadtarmut. Armuts-wahrnehmung und Privatwohltätigkeit im Hamburger Bürgertum 1830–1914. Hamburg 1999 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 56), Teil I, passim. Siehe auch Mary Lindemann, Patriots and Paupers. Hamburg 1712–1830. New York/Oxford 1990, S. 177–210.

ßergewöhnlicher innerstädtischer Krisen gelobt und gewünscht. Ansonsten kritisierte man die unterschiedlichsten Formen wohlthätiger und missionarischer Privatinitiative – vom spontanen Almosengeben auf der Straße über die Bibelkolportage bis zur Sonntagsschulgründung. Tenor der Kritik war jedes Mal, dass die Demoralisierung des Selbsthilfewillens der arbeitsfähigen Armen drohe, weil materielle Unterstützungen zu umfangreich und zu leicht, das heißt unkoordiniert und ohne ausreichende Bedürftigkeitsprüfung gewährt und weil falsche theologische Lehren gepredigt würden.

Auf der anderen Seite stand die religiös hochgradig mobilisierte Minderheit der „Erweckten“ im Bürgertum, darunter politisch einflussreiche Laien wie Oberaltensekretär Ferdinand Beneke, Senatssyndikus Karl Sieveking und Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker, Theologen wie Johann Wilhelm Rautenberg und Johann Hinrich Wichern sowie sozial engagierte Frauen aus der Oberschicht wie Amalie Sieveking. Persönliches soziales Engagement war für diese religiöse „Gegenelite“ untrennbar verbunden mit ihrer missionarischen Orientierung und einem letztlich universalistischen Reformanspruch,<sup>14</sup> der Entkirchlichungstendenzen<sup>15</sup> und sogenannten „Materialismus“ in allen Gesellschaftsschichten entdeckte und solche Lebensstile im Bürgertum ebenso kritisierte wie bei den Unterschichten. Im Gegensatz dazu wurde die freiwillige „Assoziation“ sozial engagierter Bürgerinnen und Bürger als organisatorische Chance gelobt, sich individuell

---

<sup>14</sup> Zur universalistischen Orientierung religiöser und quasi-religiöser Bewegungen vgl. aus soziologischer Perspektive Friedrich H. Tenbruck, Wahrheit und Mission. In: Ders., Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen 1989, S. 93–125. Siehe außerdem Bernhard Giesen, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation. Frankfurt a. M. 1999, S. 54–57.

<sup>15</sup> Zur Interpretation von Entkirchlichungsprozessen im 18. und 19. Jahrhundert durch das Konzept der „religiösen Geographie“ vgl. zusammenfassend Lucian Hölscher, Einleitung. In: Ders., (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Bd. 1: Norden. Berlin/New York 2001, S. 1–20. Siehe außerdem L. Hölscher, Frömmigkeit (Anm. 6), S. 181–194. Hölscher tendiert in seinen Arbeiten dazu, die regionalen Erweckungsbewegungen im Protestantismus als „numerisch doch recht marginale“ Phänomene wahrzunehmen. Mit dieser Sicht läuft er m.E. Gefahr, die kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutungen innerprotestantischer Erneuerungsbewegungen unterzubewerten. Für eine andere Sichtweise vgl. Wolfgang Schieder, Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz. In: H. Lehmann (Hg.), Säkularisierung (Anm. 5), S. 308–313 sowie H. Lehmann, Neupietismus (Anm. 6), S. 82–85.

im persönlichen Kontakt von Mensch zu Mensch im Sinne christlicher Nächstenliebe zu bewähren. Wer solche Wohltätigkeit diskriminiere und der Armenanstalt zugleich die Finanzierung entziehe, riskiere die Entfremdung der Bevölkerung vom Ideal religiöser Brüderlichkeitsethik wie auch vom Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns. Dieses Plädoyer der Erweckungsbewegung für eine organisierte Vereinswohltätigkeit als Medium religiöser Selbstreferenz und gesellschaftlicher Mission war durchaus typisch für die Formierung einer konservativen Gegenöffentlichkeit in Deutschland und zeigt, dass nicht nur die Liberalen Agenten der frühen „Moderne“ waren.

Eine vermittelnde, aber Anfang der dreißiger Jahre politisch schon nicht mehr durchsetzbare Außenseiterposition zwischen diesen beiden Lagern vertrat Caspar Voght, der die Ideale der Armenfürsorgereform von 1788 auch nach 1814 wie wenige andere verkörperte und noch als 80-Jähriger hoffte, die Bürgertugend des Patriotismus in der ehrenamtlichen Armenfürsorge durch kurzfristige Kooperationen mit der erweckungsbewegten Vereinswohltätigkeit zu reanimieren. Langfristig strebte Voght allerdings keine gleichberechtigte Kooperation an, sondern dachte an eine Integration dieser Privatinitiativen unter dem Dach einer finanziell wieder besser ausgestatteten und leistungswilligeren Armenanstalt. Denn in der religiösen Vitalität der neuen Privatinitiativen glaubte Voght genau die patriotisch-paternalistische Qualität sozialen Bürgerengagements wiederbelebt zu sehen, die er seit dem Ende der Franzosenzeit im Corps der ehrenamtlichen Armenpflege schwinden sah und erst recht unter Hamburgs Bürgern vermisste.

Angesichts dieser innerprotestantischen und innerbürgerlichen Differenzen in Armenfürsorgefragen ist es umso auffälliger und diskussionswürdiger, dass das soziale Engagement des städtischen Bürgertums in Ehrenämtern wie auch in der privaten Wohltätigkeit vor allem von Arbeiten des Frankfurter Forschungsprojektes zur Bürgertumsgeschichte als Beweis für die seit langem postulierte „Einheit des vormärzlichen Stadtbürgertums“ und die bürgerliche „Solidarität“ mit den städtischen Unterschichten gedeutet worden ist.<sup>16</sup> Sowohl aus begriffsgeschichtlicher wie aus gaben-

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu die Arbeiten von Andreas Schulz, vor allem: Vormundschaft und Protektion. Eliten und Bürger in Bremen 1750–1880. München 2002, S. 329–343, hier S. 331. Siehe außerdem ders., Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert. In: HZ 259. 1994, S. 637–670, hier S. 654f.

tauschtheoretischer Sicht erscheint es anfechtbar, dass gerade der Begriff der Solidarität geeignet ist, Phänomene stadtbürgerlicher Armenfürsorge im Vormärz zutreffend zu interpretieren.<sup>17</sup> Immerhin gilt es zu bedenken, dass solidarische Beziehungen in der Regel durch symmetrische Reziprozität definiert werden, also auf einem Gefühl des Füreinandereinstehens und der Erwartung gegenseitiger Unterstützungsbereitschaft beruhen. Solidarische Unterstützung geht von der zumindest potentiellen Umkehrbarkeit der Beziehung zwischen Gebenden und Nehmenden aus, da sie prinzipiell eine Identität beider Seiten voraussetzt. Solidarität empfindet man mit denjenigen, mit denen man sich ideell und/oder materiell in ähnlicher Lage befindet und deshalb als „gleich“ versteht. Solche symmetrische Wertschätzung heißt, „sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen“.<sup>18</sup> Im Gegensatz dazu stand die paternalistische Gabentauschlogik der bürgerlichen Privatwohltätigkeit in der Regel doch eher unter dem Imperativ einer wechselseitigen Anerkennung von sozialer Ungleichheit und asymmetrischer Reziprozität.

## Ideal und Praxis der Armenpflege bei Ferdinand Beneke

Vor dem Hintergrund dieser Vorüberlegungen sollte dieser vorläufige Versuch gelesen werden, Ferdinand Benekes Motive sozialen Engagements zu deuten, seine Praxis als ehrenamtlicher Armenpfleger ansatzweise zu rekonstruieren, seinen politischen Einfluss in Armenfürsorgefragen einzuschätzen, kurz: Benekes Koordinaten persönlicher Orientierung auf der hier nur grob skizzierten Landkarte hamburgischer Positionen zur Armen-

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu aus interdisziplinärer Perspektive vor allem Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a. M. 1998. Siehe auch Stephen Pielhoff, *Bürgerliches Mäzenatentum und kommunale Kulturpolitik in Dortmund und Münster*. In: *Mitteilungsblatt des Instituts für soziale Bewegungen* 28. 2003, S. 37–79, hier S. 43.

<sup>18</sup> So Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 2000, S. 209f. Zu dieser hier favorisierten Definition von Solidarität vgl. auch Karl-Otto Hondrich, Claudia Koch-Arzberger, *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1992, S. 12–14 und Kurt Bayertz, *Begriff und Problem der Solidarität*. In: Ders., *Solidarität* (Anm. 17), S. 21.

fürsorge etwas genauer zu bestimmen. Zuvor jedoch gilt es, einige grundsätzlichere Überlegungen zur wichtigsten Quelle, dem Tagebuch Ferdinand Benekes, vorzuschicken.<sup>19</sup>

Ferdinand Beneke war ein *animal symbolicum* im Sinne Ernst Cassirers,<sup>20</sup> im Schreiben seines Tagebuchs brachte er sich selbst zum Ausdruck und dachte über sich nach. Für diese Situation des Nachdenkens über sich selbst und über andere war das Tagebuchschreiben sicherlich eine Übung par excellence, weil es ihn dazu zwang, Gedanken auszuformulieren und in eine Reihenfolge zu bringen.<sup>21</sup> Das Tagebuch diente ihm gleichsam dazu, sein Nachdenken über persönliche Themen schreibend zu externalisieren.<sup>22</sup> In diesem Sinne war sein Tagebuch ein bedeutungsgeladenes und Sinn produzierendes „Funktionsgedächtnis“, es enthielt reflektierende Passagen und Retrospektiven, in denen die „Atmosphäre“ seines Lebens aus der Korrespondenz zwischen seinen Erfahrungen und Erwartungen einerseits und alltäglichen Situationsschilderungen im Lichte dieser Dispositionen andererseits entstand. „Korrespondenz“ meint in diesem Sinne eine „Verschränkung von Wahrnehmungssituation und Lebenssituation“, wobei die Lebenssituation eines Menschen Vergangenheit („Erfahrungsraum“) ebenso mit einschließt wie Zukunft („Erwartungshorizont“).<sup>23</sup> Beneke gebrauchte sein Tagebuch zugleich aber auch als „Speichergedächtnis“, das Wetterdaten, Besucherlisten und vieles andere mehr bewahrte, isolierte Da-

<sup>19</sup> Eine maßgebliche Darstellung dürfte erst möglich werden, wenn das Forschungsprojekt zur historisch-kritischen Edition der Tagebücher Ferdinand Benekes abgeschlossen sein wird und die Tagebücher veröffentlicht sind. Vgl. bis dahin Joist Grolle, Im Bann von Jean Paul und Napoleon. Der Tagebuchschreiber Ferdinand Beneke. In: ZHG 89. 2003, S. 41–78. Dort zur Armenfürsorgetätigkeit Benekes S. 51. – Dem Editionsteam – Juliane Bremer, Frank Hatje, Ariane Knuth, Angela Schwarz und Andrea Ziegler – danke ich an dieser Stelle für die Gastfreundschaft beim „Beneke-Workshop“ am 19./20. März 2004.

<sup>20</sup> Der Mensch, so Cassirer, „kann sein Leben nicht leben, ohne es zum Ausdruck zu bringen“. Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt a. M. 1990, S. 339. Zum *animal symbolicum* vgl. ebd., S. 51.

<sup>21</sup> Vgl. Tilmann Habermas, Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung. Frankfurt a. M. 1999, S. 264.

<sup>22</sup> Ebd., S. 266.

<sup>23</sup> Zu diesem Begriff der „Korrespondenz“ vgl. Martin Seel, Ästhetik des Erscheinens. München/Wien 2000, S. 15–155. Zu den zentralen Begriffen der Erfahrung und Erwartung vgl. grundlegend Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien. In: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979, S. 349–375.

ten, die erst durch Reorganisation, Assoziation und Synthese zu neuer Erinnerung werden konnten.<sup>24</sup>

Leserinnen und Leser dieses Tagebuchs sollten bedenken, dass „Funktionsgedächtnis“ und „Speichergedächtnis“ nicht strikt voneinander getrennt werden sollten, sondern aufeinander bezogene Modi von „Erinnerung“ sind, die wie in einem System kommunizierender Röhren funktionieren.<sup>25</sup>

Darüber hinaus nutzte Beneke sein Tagebuch auch als ein Archiv metonymischer Dinge, das heißt, er sammelte darin Souvenirs und Andenken, die als Dinge Erinnerungen in sich trugen und auf Geschichten verwiesen. Als persönliche Erinnerungsobjekte gezielt zum Zweck des Andenkens gesammelt, waren solche metonymischen Souvenirs im Vergleich zu schrift- oder bildlichen Erinnerungsträgern bedeutungsoffener und eigneten sich zugleich besser, Gefühle zu bewahren und zu reanimieren.<sup>26</sup> Die vier abgeschnittenen und symbolträchtig ineinander verschlungenen Haarlocken der bürgerlichen Kleinfamilie Ferdinand Benekes<sup>27</sup> sind ein besonders gutes Beispiel für das Sammeln und Aufbewahren solcher metonymischer Dinge (Abb.1). Schließlich waren Haarandenken im Zeitalter der Empfindsamkeit

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu Ernst Cassirers Definition von Erinnerung als „symbolisches Gedächtnis“: „Für den Menschen ist die Erinnerung nicht einfache Rückkehr zu einem Ereignis, das schwache Bild oder der Abglanz früherer Eindrücke. Sie ist keine bloße Wiederholung, sondern eine Wiedergeburt der Vergangenheit; sie ist verbunden mit einem schöpferischen, konstruktiven Prozeß. Es genügt nicht, isolierte Daten aus vergangener Erfahrung herauszugreifen; wir müssen sie wirklich *erinnern*, neu zusammenstellen, organisieren und synthetisieren und sie zu einem Gedanken verdichten.“ E. Cassirer, Versuch (Anm. 20), S. 85f. Eine ausführlichere Darlegung seines Verständnisses von „Gedächtnis“ und „Erinnerung“ bietet Cassirer in seiner Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (Hamburger Ausgabe, Bd. 13, hg. von Birgit Recki). Darmstadt 2002, S. 183–217.

<sup>25</sup> Zur Unterscheidung zwischen „Funktionsgedächtnis“ und „Speichergedächtnis“ vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, S. 130–145, insbesondere S. 134–136.

<sup>26</sup> Vgl. dazu T. Habermas, Objekte (Anm. 21), S. 291–302. Siehe außerdem Günter Oesterle, Souvenir und Andenken. In: Der Souvenir. Erinnerung in Dingen von der Reliquie zum Andenken. Hg. vom Museum für Angewandte Kunst Frankfurt. Frankfurt a. M. 2006, S. 16–45.

<sup>27</sup> Mein aufrichtiger Dank gilt an dieser Stelle Frank Hatje und dem Team der Beneke-Edition für ihre Offenheit, mir einen Einblick in ihre Fotosammlung gewährt zu haben.

als eines der besonders komplexen Erinnerungsmedien zum Ausdruck von zwischenmenschlicher Intimität und Verbundenheit in Mode gekommen.<sup>28</sup>

Im Folgenden wird versucht, Benekes Tagebuchnotizen aus seinem Alltag als Armenpfleger mit seinen religiös inspirierten Reflexionen darüber zu vergleichen, also gleichsam Speicher- und Funktionsgedächtnis gegeneinander Korrektur zu lesen, um Einblicke in die Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit seines Handelns zu gewinnen. Zeitlich beschränkt sich diese erste Annäherung auf die zwanziger und frühen dreißiger Jahre, in denen Beneke nach sechsjähriger Pause zum zweiten Mal als ehrenamtlicher Armenpfleger in die Dienste der Armenanstalt trat und dieses persönliche Engagement nunmehr in erster Linie religiös aus der Sicht des erweckten Individuums deutete.<sup>29</sup> So heißt es anlässlich seines Wiedereintritts in die

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu Christiane Holm, *Intime Erinnerungsgeflechte. Memorialschmuck aus Haaren um 1800*. In: *Kritische Berichte* 32. 2004, S. 29–41; Gisela Zick, *Gedenke mein. Freundschafts- und Memorialschmuck 1770–1870*. Dortmund 1980. Zur Praxis der Erinnerung im Zeitalter der Empfindsamkeit vgl. außerdem Anna Ananieva, Christiane Holm, *Die Neuformulierung des Andenkens seit der Empfindsamkeit*. In: *Der Souvenir (Anm. 26)*, S. 156–187.

<sup>29</sup> Beneke trat 1798 zum ersten Mal als ehrenamtlicher Armenpfleger in die Armenanstalt ein und verließ diese zunächst 1816, als er als Oberaltensekretär einen der einflussreichsten politischen Führungsposten in Hamburg übernahm. Über die Motive und die Praxis dieses ersten Engagements fehlen mir genauere Quellenkenntnisse, so dass die folgende Überlegung lediglich als Vermutung verstanden werden darf. Vgl. jetzt aber die gute Darstellung bei Frank Hatje, *Zwischen Republik und Karitas. Karitative Ehrenamtlichkeit im Hamburg des 18. und 19. Jahrhunderts*. In: *Westfälische Forschungen* 55. 2005, S. 239–266, hier S. 250–259. Allgemein bekannt ist, dass die Armenfürsorgereform von 1788 viele neue und neuartige Ehrenämter schuf, die auch solchen Bürgern offen standen, die als Zugewanderte oder als soziale Aufsteiger kaum Zugang zu den traditionellen Ehrenämtern in Hamburg gehabt hatten. Vgl. dazu Frank Hatje, *Ehrenamt und „Gemeinnützigkeit“ zwischen Familientradition und Geselligkeit (Hamburg 1740–1840)*. In: Anja Victorine Hartmann, Malgorzata Morawiec, Peter Voss (Hg.), *Eliten um 1800. Erfahrungshorizonte, Verhaltensweisen, Handlungsmöglichkeiten*. Mainz 2000, S. 201–229, hier S. 215–218. Siehe außerdem M. Lindemann, *Patriots (Anm. 13)*. Als Beneke als Pfleger in die Dienste der Armenanstalt trat, war er ein alleinstehender, ehrgeiziger, akademisch ausgebildeter, kunstinteressierter und der Empfindsamkeit verschriebener junger Mann, der erst seit zwei Jahren als Advokat in Hamburg arbeitete, beruflich und gesellschaftlich noch keineswegs etabliert und zudem finanziell belastet durch den wirtschaftlichen Ruin seines Vaters. Vgl. dazu Anne-Charlott Trepp, *Anders als sein „Geschlechtscharakter“*. *Der bürgerliche Mann um 1800*, Ferdinand Beneke (1774–1848). In: *Historische Anthropologie* 4. 1996, S. 57–77. Mit anderen Worten: Ferdinand Beneke könnte vom alteingesessenen Honoratiorenbürgertum durchaus als ein zugewandertes Bildungsparvenü aus einer „Armeteufler-Familie“ wahrgenommen worden sein, der narzisstisch

Armenanstalt in seinem Tagebucheintrag vom 26. April 1822: *Länger aber konnte ichs aber nicht übers Herz bringen in diesem Teile des Weinbergs des Herrn zu fehlen, u. ich fühlte mich von Ihm dazu getrieben; man fand im Collegio seltsam (u. Beispiellos), dass ein ehemaliger Vorsteher wieder Pfleger werden wolle; eigentlich ist es aber zu verwundern, dass das nicht oft geschieht. Nun Gott hilf mir, u. lasse mich recht oft sein Werkzeug seyn!*<sup>30</sup>

Die Vorgeschichte dieser sehr bewussten und demonstrativen Entscheidung begann im Februar 1821, als der innerkirchliche Machtkampf zwischen dem theologischen Rationalismus und der Erweckungsbewegung in Hamburg im sogenannten „Religionsstreit“ zwischen den Protagonisten Hermann Rentzel, Johannes Gurlitt und Johann Wilhelm Rautenberg eskalierte.<sup>31</sup> Zutiefst beunruhigt hat Beneke diese öffentlichen Auseinandersetzungen minutiös dokumentiert und streng parteiisch kommentiert.<sup>32</sup> Obwohl in der Öffentlichkeit zurückhaltender als Senator Martin Hieronymus

---

verletztbar zwischen gesellschaftlicher Einbindung und individueller Selbstverwirklichung schwankte. (Der Begriff der „Armeteufel-Familie“ wird von Otto Beneke in seinem Tagebuch als Äußerung des Senators Georg Christian Lorenz Meyer kolportiert. Zitiert nach Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840*. Göttingen 1996, S. 154. Ferdinand Benekes Sohn Otto, geb. 5.10.1812, gest. 9.2.1891, war seit 1840 Mitarbeiter am Hamburger Stadtarchiv und wurde 1863 zum Senatssekretär und Archivar ernannt.) Bei dieser doch sehr ungleichmäßigen Verteilung kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitals liegt der Verdacht zumindest nahe, dass die Übernahme des Ehrenamtes nicht nur reine Herzensangelegenheit für Beneke war, sondern vielleicht auch als Teil einer bewussten Integrationsstrategie gedeutet werden könnte.

<sup>30</sup> Beneke, Tagebucheintrag vom 26.4.1822. In: Staatsarchiv Hamburg (StA Hbg.), Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

<sup>31</sup> Am 1. Februar 1821 veröffentlichten die „Wöchentlichen Nachrichten“ einen Artikel Hermann Rentzels, der gegen die Arbeit der „Niedersächsischen Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften“ und des „Friedensboten“ polemisierte. Zwei Wochen später protestierten Rautenberg und andere Pastoren in derselben Zeitung gegen Rentzels Angriffe. Vgl. dazu *Wöchentliche Nachrichten*, Nr. 28 vom 1.2.1821 und Nr. 39 vom 14.2.1821. Vgl. außerdem Hartwig Harms, *Hamburg und die Mission zu Beginn des 19. Jahrhunderts*. Kirchlichmissionarische Vereine 1814–1836. Hamburg 1973 sowie S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 147–154.

<sup>32</sup> Vgl. dazu seine Tagebucheinträge des Jahres 1821 vom 22.2., 19.4., 24.4., 10.5., 23.5., 29.6., 30.6. sowie einen Brief von Martin Hieronymus Hudtwalcker an Beneke vom 18.3.1821 (dokumentiert als Beilage Nr. 9 zum Tagebuch). In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 20. Siehe außerdem StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 18.

Hudtwalcker, teilte er ohne Zweifel dessen Krisendiagnose, dass der rationalistische Religionsunterricht entschieden Schuld sei an einer zunehmend entkirchlichten und stattdessen materialistischen Lebensorientierung in allen Schichten der Gesellschaft.<sup>33</sup>

Entsprechend sensibilisiert war Beneke, als er einen öffentlichen Appell seines Polizeiherrn Amandus Augustus Abendroth in den „Wöchentlichen Nachrichten“ vom 12. Januar 1822 lesen musste.<sup>34</sup> In dieser „Bitte an Hamburgs Bewohner“ wurde dazu aufgerufen, Bettler nicht länger privat durch Geldalmosen zu unterstützen oder gar vor Maßnahmen der städtischen Behörden zu schützen. Stattdessen dachte Abendroth an ein ordnungspolitisches Tauschgeschäft: Die Bevölkerung sollte ihre „Wohltätigkeit“ darauf beschränken, den „kompetenten Behörden“ durch Spenden und Anzeigen zu helfen; als Gegengabe für Geld und Denunziation wurde Sicherheit auf der Straße versprochen. Nachdem Beneke diese Mischung aus Ermahnung und Belehrung gelesen hatte, muss er offensichtlich alarmiert gewesen sein. Jedenfalls reagierte er mit einer öffentlichen Stellungnahme in derselben Zeitung und gab zu Bedenken, dass der Zweck der Armenanstalt *nicht in der Reinigung der Gassen von Bettlern, sondern in vollständigerer Ausübung der Menschenliebe* bestehe.<sup>35</sup> Offensichtlich fühlte sich Beneke durch Abendroths Ermahnung auch persönlich angesprochen. Denn tatsächlich lässt sich aus seiner privaten Kassenführung seit Februar 1816 rekonstruieren,<sup>36</sup> dass er einen kleinen Teil seines persönlichen Taschengeldes für Almosen

---

<sup>33</sup> Vgl. dazu beispielsweise den dritten Entwurf eines Schreibens Hudtwalckers an den Senat vom Mai 1821. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 18. Dort heißt es beispielhaft für solche Krisentiraden: *Sehen wir die Folgen der [...] Auflösung der sichtbaren Kirche etwa nicht in einem größeren Kreise des Lebens hier und anderswo vor Augen? Ist die Emanzipierung der vollendeten Selbstsucht in schnöder Verachtung alles Höheren und Beschränkenden und in unerschütterlichem Trachten nach allen und jeden sinnlichen Lebensgenüssen, und damit dünnkelvolles und liebloses Vertrauen auf eigene Weisheit, und ein alle Häuslichkeit untergrabender Luxus (mit seinem Gefolge von Armut, von äußerem und inneren Elende) je in diesem furchtbaren Grade durch alle Klassen verbreitet gewesen?*

<sup>34</sup> Vgl. Wöchentliche Nachrichten Nr. 11 vom 12. Januar 1822.

<sup>35</sup> Vgl. dazu den Entwurf eines Artikels, den Beneke Ende Januar in den „Wöchentlichen Nachrichten“ veröffentlichte. Ferdinand Beneke hat diesen Entwurf als Beilage 10 seinem Tagebuch von 1822 beigefügt. Vgl. StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21 (im Folgenden zitiert als: F. Beneke, Bitte um Beruhigung).

<sup>36</sup> Benekes Rechnungsführung findet sich in StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 4.

reservierte. Dies ist umso bemerkenswerter, weil er als langjähriger Armenpfleger mit Sicherheit wusste, dass sein Verständnis für das affektgeleitete Geben von Geldalmosen gegen alle zeitgenössischen Lehren der Demoralisierungsprävention verstieß. Dennoch scheint er kein wirklich schlechtes Gewissen deswegen gehabt zu haben. Im Gegenteil, Beneke wollte seinen eigenen Augen trauen, wenn er bettelnden Armen auf der Straße begegnete, er wollte dem persönlichen Anblick seines Vis-à-vis Glauben schenken dürfen und das Gefühl spontanen Mitleids als Chance zur emotional-religiösen Selbstreflexion verstanden wissen: *Wer könnte es [...] übers Herz bringen, zerlumpten, abgezehrten Muttergestalten mit halbnackten Kindern auf dem Arme eine kleine Gabe abzuschlagen? oder dem Greise, dessen gänzliche Erwerbsunfähigkeit in die Augen fällt, eine kleine Erquickung? [...] oder dem Kranken in seiner letzten Schwindsuchtsperiode, die sein Ansehen verkündigt, eine Labung? [...] was soll denn aus uns selbst und unserer Entwicklung in Liebe und Wohltun werden, wenn wir uns alle eigne Wohltätigkeit dieser Art versagen und [...] statt dessen, ohne alle eigene Anschauung, [...] ohne lebendiges Mitempfinden und Mitsorgen, halbjährlich unseren Beytrag zu der Armen Anstalt geben, wie man eine Kontribution bezahlt?*<sup>37</sup> Gerade mit dieser letzten Frage verband Beneke eine Mahnung an Hamburgs Bürgereliten, die persönlichen und im moralischen Rechtsempfinden der Bevölkerung offensichtlich fest verankerten Gabentauschbeziehungen zwischen Almosenspendern und Almosenempfängern<sup>38</sup> nicht durch polizeiliche Maximen zu diskriminieren: *Wenn der Staat dem Armen das natürliche Recht, den Vermögenden um eine Gabe anzusprechen, nimmt, so übernimmt er auch die Pflicht des Ersatzes, widrigenfalls keine Grausamkeit mit dieser zu vergleichen wäre.*<sup>39</sup> Mit dieser grundsätzlichen Warnung vor einer ungewollten und unausgesprochenen Anerkennung staatlicher Versorgungspflichten zielte Beneke auf eine unter Hamburgs politischer Elite lagerübergreifend verbreiteten Sorge, dass das in der Aufklärungszeit entwickelte Bürgerideal eines im Patriotismus fundierten Gemeinsinns an Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung verlöre, falls immer

---

<sup>37</sup> F. Beneke, Bitte um Beruhigung.

<sup>38</sup> Bezeichnenderweise wird das Almosen in der Religionssoziologie Max Webers als „universeller und primärer Bestandteil auch aller ethischen Religiosität“ definiert. Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Studienausgabe. Tübingen 1980, S. 351.

<sup>39</sup> F. Beneke, Bitte um Beruhigung.

mehr Bürger ihre Spendenroutine für die öffentlichen und halböffentlichen Institutionen der Armenfürsorge als faktische Armensteuer wahrnehmen müssten, also als de facto erzwungene Abgabe für anonyme Empfänger, anstatt sie – auf der Basis und als Folge *eigener* Anschauung und *persönlichen* Engagements – als freiwillige, regelmäßig wiederholbare und deshalb so symbolträchtige Akte der patriotischen Identifikation mit der Armenpflege zu deuten. Diese sozialkonservative Krisenwahrnehmung malte das Horrorszenario einer anonymen und egoistischen Klassengesellschaft an die Wand, in der der gewünschte paternalistische Konsens zwischen Arm und Reich ersetzt worden wäre durch Steuerzahler-Mentalität auf der einen und Versorgungsansprüche auf der anderen Seite.<sup>40</sup>

Entsprechend hoch waren Benekes Ansprüche an die religiöse Brüderlichkeitsethik ehrenamtlicher Armenpfleger: Diese sollten *ein Herz voll Liebe* für ihre Armen haben und deren Bedürftigkeit und Charakter ganz individuell und ohne allen bürokratischen *Mechanismus* beurteilen.<sup>41</sup> Als Resultat primär religiöser Kontemplation war dieses Ideal dennoch keineswegs unpolitisch. Es implizierte vielmehr Benekes Kritik, dass die Armenpflege nach der Franzosenzeit nicht länger zu den wesentlichen Sphären ehrenamtlichen Engagements gehörte, in denen sich Hamburgs Bürgerelite persönlich zu profilieren hoffte.<sup>42</sup> Zugleich aber hatte diese Krisenwahrnehmung auch eine persönliche Konsequenz für Beneke. Denn sein religiöses Selbstverständnis beinhaltete eine romantische Sehnsucht nach Kohärenz von Denken, Fühlen und Handeln, mit anderen Worten: Es forderte praktische Analogien im aktiven Leben.<sup>43</sup> So gesehen wollte er sich selbst und anderen mit seiner Rückkehr an die Basis der ehrenamtlichen Armenpflege demonstrieren, dass er im Einklang mit seinen Idealen handle und über ho-

---

<sup>40</sup> Zu diesen Ängsten in Hamburgs Großbürgertum vgl. S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 105–110 und 135.

<sup>41</sup> F. Beneke, *Bitte um Beruhigung*. Den Begriff des Armenpflegers definiert er dort folgendermaßen: „Pfleger, das Wort ist treffend, es schließt allen Mechanismus aus, und trägt ein Herz voll Liebe in sich.“

<sup>42</sup> Vgl. F. Hatje, *Ehrenamt* (Anm. 29), S. 225.

<sup>43</sup> Zur Verbindung von religiöser Kontemplation und missionarischer Aktivität als Mittel zur Selbstbestätigung oder zur Kompensation religiöser Selbstzweifel vgl. zuvor schon Benekes Engagement in der „Hamburgisch-Altonaischen Bibelgesellschaft“ von 1814 und seine Reflexion darüber in der Jahresübersicht seines Tagebuches für 1815. In: StA Hbg., *Familienarchiv Beneke*, C 2 Mappe 16. Siehe dazu auch S. Pielhoff, *Paternalismus* (Anm. 13), S. 146f.

noratiorenbürgerliche Prestigebedürfnisse erhaben sei, wohl wissend, dass seine Entscheidung nicht nur im Armenkollegium als ungewöhnlicher und vielleicht sogar provokativer Schritt empfunden werden musste. Dass sich Beneke als etabliertes Mitglied der politischen Elite gerade nicht statusadäquat im *cursus honorum* verhielt, dürfte von ihm insofern auch als symbolischer Protest gegen patriotisch-paternalistische Glaubwürdigkeitsdefizite kalkuliert worden sein.

Wie aber stand es mit Benekes eigener Glaubwürdigkeit als ehrenamtlicher Armenpfleger zwischen 1822 und 1832? Schließlich war ein „liebevoller“, individualisierender und missionarisch ambitionierter Umgang mit den Armen wesentlich zeitintensiver als routinierte und „mechanische“ Bedürftigkeitsprüfungen. Beneke selbst hat seinen praktischen Alltag als Armenpfleger und die Qualität seines Engagements in seinem Tagebuch in erster Linie als Zeitproblem reflektiert. Kaum hatte er den ersten Gang durch sein neues Armenquartier mit beinahe 80 eingezeichneten Familien hinter sich gebracht, klagte er über Überlastung und Zeitmangel. Schon am 2. Mai 1822 schrieb er beispielsweise kleinlaut: *Meine Armen nehmen mir allzu viel Zeit.*<sup>44</sup> Und im Juli desselben Jahres beschwerte er sich über *fast unerträgliche Störungen* durch Besucher, deren Zahl jetzt durch die Armen sehr vermehrt sei.<sup>45</sup> Neben seinem fortgeschrittenen Alter<sup>46</sup> ist Zeitmangel als Folge beruflicher Überlastung der eigentliche Grund, sein Armenpflegeramt im September 1832 endgültig aufzugeben und zwiespältig zu resümieren: *über dreißig Jahre habe ich dieser Anstalt gedient, aber nie so schlecht, als seit ein paar Jahren, wo ich aus Mangel an Zeit nur selten zu Armenbesuchen gelange. Ich*

---

<sup>44</sup> Beneke, Tagebucheintrag vom 2.5.1822, In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

<sup>45</sup> Beneke, Tagebucheintrag vom 16.7.1822. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 21.

<sup>46</sup> Immerhin war Beneke 58 Jahre alt, als er sein Armenpflegeramt abgab. In seinem Tagebucheintrag vom 20.9.1832 heißt es dazu bezeichnenderweise: *Dann kam Et. Mönckeberg u. ich übergab ihm mein Armenquartier; er hat junge Beine für die Saat und Kellertreppen, – meine Armen werden also bei dem Tausch gewinnen, das ist mein einziger Trost.* In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24. Zwischen Januar und September lassen sich nur neun Tagebucheinträge zu „Armensachen“ finden, darunter zwei Besuche im Hospital zum Heiligen Geist, für das Beneke nicht als Armenpfleger, sondern als Oberaltensekretär zuständig war und bezahlt wurde. Vgl. dazu Frank Hatje: „Gott zu Ehren, der Armut zum Besten“. Hospital zum Heiligen Geist und Marien-Magdalenen-Kloster in der Geschichte Hamburgs vom Mittelalter bis in die Gegenwart. Hamburg 2002, S. 279 sowie zur patriarchalen Rolle der Oberalten S. 353–358 und 577–579.

*werde nun eine große Last los, aber ich werde bald sehen, dass sie eine liebe Last gewesen. Ist es auch gewiß nach Gottes willen, dass ich sie von mir thue? Nun, ich handle wenigstens im guten Glauben daran.*<sup>47</sup>

Letztlich waren es somit doch der Beruf und das politische Amt, die Beneke als bürgerlichen Mann zwangen, seine religiös gedeutete Berufung zum Armenpflegeramt aufzugeben.<sup>48</sup> Obwohl der Beruf für Beneke sicher nie zum alleinigen Richtmaß seines Lebens wurde, sollte dessen Bedeutung für die männliche Identitätsstiftung und die Geschlechterdifferenz im Bürgertum daher nicht unterschätzt werden.<sup>49</sup> Als zeitgenössische Zeugin dieser Sichtweise ließe sich Amalie Sieveking anführen, die nach jahrzehntelangen Erfahrungen im wohltätigen Arbeitsalltag bezweifelte, ob die im Beruf stark eingebundenen Männer der bürgerlichen Eliten allein schon zeitlich in der Lage waren, ihr Herz voll Menschenliebe auszuschütten: *Ich kann nicht umhin, immer wieder darauf zurückzukommen, wie viel mehr Zeit zu unserer Wirksamkeit gehört, als wir meistens darauf verwenden wollen – und nun gar die Männer! Wann haben die Zeit?*<sup>50</sup>

Beneke selbst fühlte diesen geschlechtsspezifischen Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit seines ehrenamtlichen Engagements und kompensierte ihn beruflich in seiner Machtposition als Oberaltensekretär durch starke Einflussnahme auf den Prozess der politischen Entscheidungsfindung in Armenfürsorgefragen.<sup>51</sup> Darüber hinaus trat er privat

<sup>47</sup> Beneke, Tagebucheintrag vom 20.9.1832. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24.

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch die entsprechende Stelle in Benekes Jahresübersicht im Tagebuch für das Jahr 1832, wo es heißt: Aber die Rathaus Arbeiten haben noch zugenommen, und ich müsste ihnen erliegen, hätte ich mir nicht einigermaßen durch das Aufgeben meiner Armenpflege geholfen, welches nun aber eine Lücke in der Wirksamkeit zur Folge hat, die ich schmerzlich empfinde.

<sup>49</sup> Zur Bedeutung des Berufs für die männliche Identität vgl. die kontroversen Darstellungen von Anne-Charlott Trepp und Ute Frevert: Ute Frevert, Geschlechter-Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts. In: Aleida Assmann, Heidrum Friese (Hg.), Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1998, S. 181–216, hier insbesondere S. 190f.; A.-C. Trepp, Sanfte Männlichkeit (Anm. 29), S. 211–238. Siehe außerdem, allerdings für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, Gunilla-Friederike Budde, Auf dem Weg ins Bürgerleben Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien 1840–1914 Göttingen 1994, S. 159–162.

<sup>50</sup> Amalie Sieveking, Vorwort. In: [Emma Poel, Sophie Wattenbach], Arbeit der Frauen in Vereinen für Armen- und Krankenpflege. Ein Briefwechsel zweier Freundinnen. Berlin 1854, S. 78f.

<sup>51</sup> Das beste Beispiel hierfür ist der Widerstand der Oberalten gegen Pläne im Senat, die Finanzierung der Armenanstalt Anfang der dreißiger Jahre durch die Festlegung eines maximalen Fi-

umso pragmatischer für Kooperationen zwischen Männern und Frauen und zwischen städtischen und privaten Initiativen ein und notierte sich knapp sieben Wochen nach seinem Rücktritt vom Armenpflegeramt mit großer religiöser und familiärer Sympathie über den neu gegründeten Armen- und Krankenpflegeverein Amalie Sievekings: *Solch eine Mitwirkung von würdigen verständigen Frauen habe ich mir oft bei meiner Armenpflege gewünscht. Karoline ist diesem Verein beigetreten, den ich den der barmherzigen Schwestern nenne.*<sup>52</sup>

## Resümee

Dieses vermittelnde Plädoyer für bessere Partnerschaften zwischen ehrenamtlicher Armenpflege und privatwohltätigen Initiativen, das Beneke bereits 1822 hatte durchblicken lassen, ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil es (1.) das patriotische Einheitsideal der bürgerlichen Identifikation mit der Armenanstalt durch eine Dyade zwischen öffentlicher Armenfürsorge und privater Wohltätigkeit ersetzen wollte und auf diese Weise (2.) dem nach 1815 einsetzenden Prozess der innerbürgerlichen Differenzierung in Armenfürsorgefragen vergleichsweise früh Rechnung zu tragen versuchte.

Auch in dieser Hinsicht kann Beneke als gutes Beispiel dafür dienen, dass es in Hamburg schon in der Restaurationszeit zu innerbürgerlichen Differenzen in Armenfürsorgefragen kam, die dann Anfang der dreißiger Jahre im Streit um die städtische Armenfürsorge eskalierten. Untrennbar mit dieser sozialpolitischen Auseinandersetzung verbunden war die theologische und religiöse Kontroverse zwischen „Erweckten“ und „Rationalis-

---

xums für den städtischen Zuschuss zu reformieren. Die Argumentationslinie der Oberalten glich hier fast wörtlich den von Beneke gegen Abendroth vorgebrachten Argumenten von 1822. Vgl. dazu F. Beneke, Bitte um Beruhigung, mit dem Beschluss des Oberaltenkollegiums vom 18.8.1830 als Antwort auf das Senatsprotokoll vom 4.8.1830. In: StA Hbg., Senat, CI. VII Lit. Qa No. 3 Vol. 12 Fasc. 47. Siehe außerdem Pielhoff, S. Paternalismus (Anm. 13), S. 97–100.

<sup>52</sup> Beneke, Tagebucheintrag vom 6. November 1832. In: StA Hbg., Familienarchiv Beneke, C 2 Mappe 24. Zum Gemeinsamkeit stiftenden Interesse an der Armenfürsorge bei Ferdinand Beneke und seiner Verlobten Karoline von Axen vgl. A.-C. Trepp, Sanfte Männlichkeit (Anm. 29), S. 280.

ten“ im Hamburger Bürgertum. Im vormärzlichen Hamburg waren bürger-tumskritische Töne am ehesten aus den Reihen der neupietistischen Erweckungsbewegung zu hören. Religiös „erweckte“ Bürger wie Ferdinand Beneke, die ihre persönliche Lebensführung einer strengen Frömmigkeitsinspektion und einer disziplinierten Überwachung alltäglicher religiöser Praxis unterzogen, schöpften aus dieser persönlichen Selbstkontrolle die Legitimation, „materialistische Genusssucht“ und sittlichen Verfall in der hamburgischen Gesellschaft zu kritisieren und über Entkirchlichung und religiöse Krise im Leben der Unterschichten *und* des Bürgertums zu klagen. Mit einem Janusgesicht blickten diese bürgerlichen Sittenreformer der Erweckungsbewegung nicht nur auf die Bedrohung durch den Pauperismus, sondern betrachteten mit großer Sorge und Enttäuschung, dass die Lebensführung der bürgerlichen Eliten ihren neupietistischen Ansprüchen kaum mehr genügte. Trotz aller Diskrepanzen zwischen Anspruch und Wirklichkeit seiner Armenpflegepraxis verstand Beneke seine ungewöhnliche Rückkehr an die Basis der ehrenamtlichen Armenpflege daher letztlich als eine persönliche Demonstration für die kulturelle Reproduktion christlich-paternalistischer Verhaltensmuster im Bürgertum.

Vielleicht ist Ferdinand Benekes Tagebuch so gesehen auch ein gutes Beispiel dafür, dass Menschen in allen ihren Widersprüchen und ihrem Leid über verpasste Chancen und nicht realisierte Potentiale fähig sind, durch kreative Idealisierung (zum Beispiel während des Schreibprozesses) eine in sich stimmige Ganzheit zu imaginieren, die in Wirklichkeit wohl nie gegeben ist.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Vgl. dazu H. Joas (Anm. 1), S. 180f.

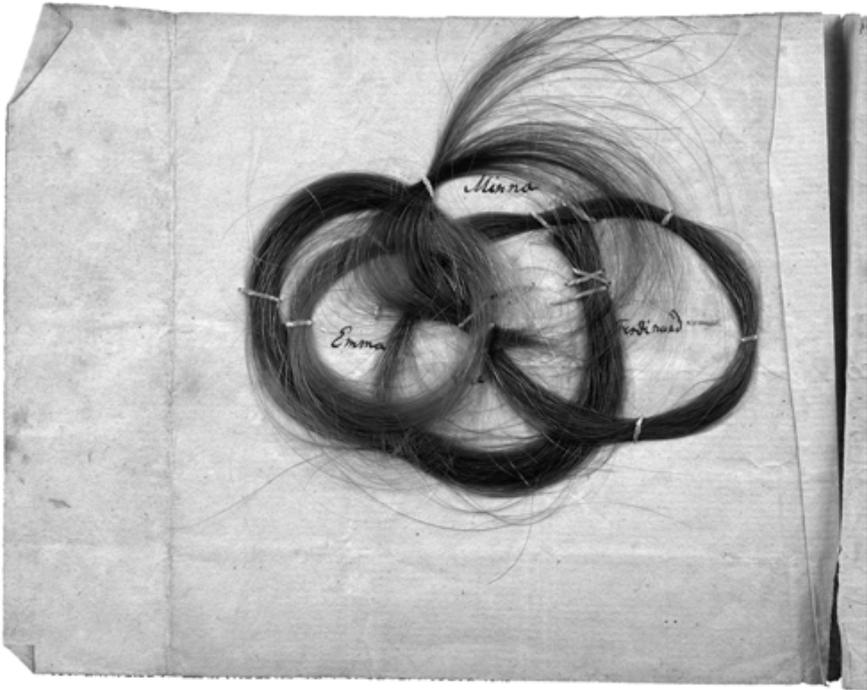


Abb.: Haarlocken der Familie Ferdinand Benekes