

0 Einleitung

Man soll nicht Worte machen, sondern muß - Sachen reden.

Adolf Stoecker¹

Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.

Michel Foucault²

„Einen besseren als Stöcker finden wir nicht.“ Den Leser dieses Satzes mit einer gewissen Kenntnis der Normen der deutschen Orthographie wird das kleingeschriebene 'besseren' stören, er wird es möglicherweise in ein 'Besseren' umwandeln und damit ist für ihn die Abweichung von den Rechtschreibregeln, der Fehler, verbessert. Wenn dieser Leser sich auch in den aufgestellten Konventionen der deutschen Grammatik auskennt, wird er vielleicht feststellen, daß zu dem Komparativ 'besseren' eine Zuschreibung gehören könnte, die sich auf 'Stöcker' bezieht und im Kontext des Satzes zu finden sein müßte. Ist der fiktive Leser sehr neugierig, macht er sich auf die Suche danach, was dies für eine Funktion sein könnte, für die es keinen 'besseren als Stöcker' gibt. Dieser Name ist der einzige Hinweis darauf, wo die Nachforschungen beginnen könnten, denn das 'wir',

1 Zit. n. BRAUN, Max (1913), Adolf Stoecker, Berlin, 76.

2 FOUCAULT, Michel (1991b), Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main, 10f. (franz. L'ordre du discours, Paris 1972, dt. zuerst München 1974).

welches hier spricht, wird nicht näher bestimmt. Der forschende Leser mag nun bei seinen schwierigen Ermittlungen etwas über das Leben dieses Mannes erfahren, er mag sich über die Partei berichten lassen, die der Hofprediger gründete, und daß jener 22 Jahre im Reichstag einen Sitz hatte. Sicher erfährt er auch etwas über den Antisemitismus Stoeckers und welche Bedeutung diesem zukam. Der fiktive Leser, der nun eigentlich schon zu einem Historiker geworden ist, findet mit etwas Glück nach einigen Irrwegen und Verzweigungen den Ursprung des Satzes, der seinen Wissensdurst ausgelöst hatte.

Im „Wittgensteiner Kreisblatt“ vom 24. Juni 1893 bildet dieser Satz den Abschluß eines Berichts über „zwei große konservative Wahlkundgebungen“ in Stoeckers Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf, und auch die Funktion Stoeckers wird nun deutlich, wenn es dort heißt: „Die Stimmung für Stöcker war vorzüglich. Trotz freier Diskussion meldete sich kein Gegner zum Wort. Vielmehr gingen alle mit dem festen Entschluß auseinander: Wir bleiben unserem alten Abgeordneten treu.“

Alte Probleme bleiben ungelöst und neue Fragen tauchen auf: Wer verbirgt sich hinter dem ‘wir’ in diesem Bericht, dessen Autor nicht angegeben ist? Welche Motive gab es in diesem Wahlkreis für die Menschen, für Stoecker einzutreten und ihn zu wählen? Welche Alternative(n) hat es geben? Warum erschien den Menschen Stoecker als ein Kandidat, für den es keinen ‘besseren’ gab? Viele andere Fragen schließen sich an.

Auf einen Teil dieser und anderer Fragen, vor allem aus dem politisch-organisatorischen Zusammenhang, sind schon Ant-

worten gegeben worden.³ Andere, vor allem die nach den Motivationen, Stoecker zu unterstützen, sind dabei weitgehend offen geblieben. Solchen Fragestellungen wird im folgenden nachgegangen.

Da sich seit der letzten und bisher einzigen Behandlung des Themas „Adolf Stoecker und der Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf“ die Quellenlage kaum verändert hat⁴, wird eine Neubewertung im Hinblick auf meine Fragestellung nur durch eine veränderte Betrachtungsweise des vorliegenden Materials möglich sein. Dabei bediene ich mich des diskursanalytischen Ansatzes, wie er in der aktuellen linguistischen Forschung unter Anlehnung an die philosophischen und methodischen Vorarbeiten Michel Foucaults entwickelt worden ist. Der dadurch entstehenden Interdisziplinarität meiner Arbeit trägt die ausführliche Erläuterung dieses linguistischen Verfahrens zur Textanalyse und seiner philosophischen Grundlagen Rechnung, was vor allem auch deshalb notwendig ist, weil in der Geschichtswissenschaft bisher eine Rezeption solcher Verfahren insgesamt weitgehend unterblieben ist.

Mit Hilfe der Diskursanalyse läßt sich die Fragestellung weiter ausdehnen. Auf der Basis des von mir ausgewählten Textkorpus⁵ soll analysiert werden, welches politische Bewußtsein oder, unter Einbeziehung eines aktuellen Ansatzes der histori-

3 Busch, Helmut (1968), Die Stoeckerbewegung im Siegerland, Diss. Marburg 1964, Siegen.

4 Neben den bei ebd., 245 angegebenen Quellen existiert im Stadtarchiv Siegen der Nachlaß eines Mitglieds der CSP, in dem sich vor allem Material zur lokalen Wahlagitation, Flugblätter der CSP und auswärtige Zeitungsausschnitte befinden. StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt).

5 Vgl. dazu Kap. 5.1.

schen Forschung, welche *politische Mentalität*⁶ sich durch den Einfluß des christlich-sozialen Diskurses in diesem Wahlkreis ab 1881 ausgebildet hat.⁷ Hierbei ist die Betrachtung sowohl der sozio-ökonomischen als auch der

-
- 6 Der Ausdruck *politische Mentalität* wird unter Anlehnung an das Konzept der 'Mentalitätengeschichte' gebraucht, auch wenn sich die meisten Arbeiten hierzu mit dem Mittelalter oder der Frühen Neuzeit beschäftigen. Wenn menschliches Verhalten von kollektiven Einstellungen mitbestimmt wird - und davon gehe ich aus -, „[...]“, dann gibt es keinen Bereich der Geschichte, in dem die Kenntnis der Mentalitäten nicht zu einem klareren Verständnis führen könnte.“ Zit. n. SELLIN, Volker (1985), *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*, in: HZ, Bd. 241, 555-598, 596. Ebenfalls nicht allein auf weit zurückliegende Epochen beschränkt ist die Forderung, die Hagen SCHULZE an die mentalitätsgeschichtliche Forschung gestellt hat: „Zahlreiche Phänomene der neuesten deutschen Geschichte, vom Antisemitismus über den Erfolg des Nationalsozialismus bis zum gesellschaftlichen Bewußtseinswandel der Nachkriegsdeutschen, der die Stabilisierung der zweiten deutschen Demokratie bewirkte: Das und vieles andere ist im Licht der mentalitätshistorischen Methoden und Fragestellungen neu zu untersuchen.“ Zit. n. SCHULZE, Hagen (1985), *Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*, in: GWU, Bd. 36, 247-270, 269. Zu den Verbindungen der französischen Mentalitätengeschichte zur Diskursanalyse s. Kap. 1.3 des vorliegenden Buches. Als *politisch* bezeichne ich die von mir betrachtete Ebene des Bewußtseins, weil die Genese und die Auswirkungen dieser *Mentalität* anhand von Quellenmaterial aus dem Bereich des Politischen untersucht werden soll.
- 7 „Christlich-sozial“ wird hier immer nur mit Bezug auf Stoecker gebraucht. Zu anderen Erscheinungsformen des 'christlich-sozialen Gedankens', seiner politischen Repräsentation und Organisation sowie seiner Geschichte s. VOM BRUCH, Rüdiger (Hg.) (1985), *Weder Kommunismus noch Kapitalismus. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer*, München, zu Stoecker 103ff. Zur Begriffsgeschichte vgl. KUHN, Annette (1972), *Exkurs: christlich-sozial*, in: *GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE*, Bd. 1 A-D, 815-820.

‘geistig-mental’ Voraussetzungen dieser Region notwendig; deren Darstellung ist bereits ein Teil der Diskursanalyse.⁸

Da sich das ‘Stoecker-Bild’ der historischen Forschung im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich verändert hat und der Antisemitismus des Hofpredigers als zentral für alle seine politischen Anschauungen und Aktivitäten bewertet wurde, muß diesem Aspekt bei der Neubewertung der ‘Stoeckerbewegung im Siegerland’ größere Aufmerksamkeit geschenkt werden, als Busch dies getan hat.⁹ Für die Erforschung des Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich ist zwar häufig auf die Notwendigkeit der genauen Analyse der „Reden antisemitischer Parteiführer und von antisemitischer Parteipublizistik“ hingewiesen worden¹⁰, tatsächlich durchgeführt wurde eine solche, vor allem unter Einbeziehung sprachanalytischer Modelle, meiner Kenntnis nach nicht. Daher werde ich zunächst am Beispiel einer Rede Stoeckers, die 1879 ganz am Anfang seiner antisemitischen Agitation stand, versuchen aufzuzeigen, wie der antisemitische Diskurs bei Stoecker zustande kommt und welche diskursiven Elemente in diesem enthalten sind.

Auch für die Betrachtung der „politischen Kultur des Siegerlandes“ ist auf die Notwendigkeit einer Analyse der Elemente der christlich-sozialen Ideologie, wie sie sich dort repräsentierte,

8 Vgl. zur Stellung dieser Untersuchungsaspekte im Konzept der Diskursanalyse Kap 1.3.

9 Er behauptet abschließend, der „Antisemitismus spielte bei dem Sieger Anhang Stoeckers, (...), keine Rolle.“ BUSCH (1968), 143.

10 Zuletzt bei DÜDING, Dieter (1992), Antisemitismus als Parteidoktrin. Die ersten antisemitischen Parteien in Deutschland (1879-1894), in: KLUETING, Harm (Hg.), Nation. Nationalismus. Postnation. Beiträge zur Identitätsfindung der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Leo Haupt zum 65. Geburtstag von Kollegen und Schülern gewidmet, Köln-Weimar-Wien, 59-70, 60.

hingewiesen worden, ohne daß dieser Forderung bislang versucht wurde nachzukommen.¹¹ In meiner Arbeit werde ich den Versuch unternehmen, anhand der ersten Rede Adolf Stoeckers im Gebiet des Wahlkreises 1881 und der nachfolgenden Wahlagitation für ihn, die Elemente des christlich-sozialen Diskurses zu analysieren und in Verbindung mit den sozio-ökonomischen und 'geistig-mentalen' Voraussetzungen Aussagen zur *mentalen Prägung* dort zu machen.

Durch die Berücksichtigung des antisemitischen Diskurses auch in der christlich-sozialen Agitation des Siegerlandes ist vielleicht ein erster, bescheidener Ansatz dazu gegeben, nicht mehr zwischen einem Adolf Stoecker, der in Berlin als antisemitischer Agitator und im Siegerland als sozialpolitischer Kirchenmann auftrat, zu unterscheiden, sondern die Person des Hofpredigers, sein Leben und die Folgen seines Wirkens im politischen Bewußtsein hier wie da als eine Einheit zu begreifen.

11 RENKER, Gerhard (1980a), Christlich-sozial, deutschnational, faschistisch? Zu Fragen der politischen Kultur des Siegerlandes, in: (DIS)-HARMONIEN, XII 1-13.

1 Diskursanalyse als methodischer Ansatz

Wenn es die Menschen sind, die Geschichte machen - und damit auch die Diskurse -, dann erscheint es mir unabdingbar, dieses „Machen“ und seine Voraussetzungen möglichst genau zu beleuchten.¹

Der Forderung, die von Siegfried Jäger hier aufgestellt wird, versuchen er selbst und andere mit diskursanalytischen Studien nachzukommen. Im folgenden soll nun in einem ersten Teil dargestellt werden, welcher Diskursbegriff der Theorie der Diskursanalyse zugrunde liegt und in einem zweiten, wie sich dieser diskursanalytische Ansatz als Methode der Linguistik repräsentiert. Welche Relevanz die Rezeption diskursanalytischer Methoden für die Geschichtswissenschaft bisher gehabt hat, soll in einem dritten Teil überprüft werden.

1.1 Diskurs und Geschichte: Der Diskursbegriff Michel Foucaults

Der in der Sprach- und Literaturwissenschaft entwickelte Diskursbegriff (etwa in den Arbeiten von Utz Maas², Franz Januschek³ oder Jürgen Link⁴) orientiert sich an der Vorstellung

-
- 1 JÄGER, Siegfried (1993), Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg, 136.
 - 2 MAAS, Utz (1984), „Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand.“ Sprache im Nationalsozialismus, Opladen.
 - 3 JANUSCHEK, Franz (1985), Arbeit an Sprache. Konzept für die Empirie einer politischen Sprachwissenschaft, Opladen. Ders. (Hg.) (1986), Politische Sprachwissenschaft, Opladen.
 - 4 LINK, Jürgen (1982), Kollektivsymbolik und Mediendiskurse. Zur aktuellen Frage, wie subjektive Aufrüstung funktioniert, in: kultuRRévolution 1, 6-21. Ders. (1986), Noch einmal: Diskurs. Interdiskurs. Macht, in:

des Begriffs „Diskurs“, wie er in den Arbeiten des französischen Historikers und Philosophen Michel Foucault gebraucht wird. Dessen Verwendung muß unterschieden werden vom zweiten in der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion auftauchenden Diskursbegriff, der von Jürgen Habermas in die Debatte eingebracht wurde.⁵ Der von ihm benutzte Diskursbegriff schließt sich an die in aufklärerischer Tradition stehende Kategorie *discours* an, womit eine möglichst herrschaftsfreie, rational argumentierende und öffentliche Debatte über gesellschaftlich relevante Themen beschrieben werden soll.⁶

Der bei Foucault verwandte Begriff „Diskurs“ bezeichnet etwas gänzlich Anderes. Dieser Begriff braucht im Französischen keine genauere Erläuterung wie im Deutschen, wo Diskurs als Fremdwort gilt. *Discours* bezeichnet im Französischen „ein Gespräch oder eine Rede von einer gewissen (unbestimmten) Ausdehnung, die nicht schon vorab durch eine zu rigide Intention in ihrer Entfaltung und spontanen Entwicklung gehemmt sind.“⁷ Foucault nimmt mit seiner Verwendung des Diskursbegriffs Bezug auf die von strukturalistisch arbeitenden Wissenschaftlern wie dem Linguisten Ferdinand de Saussure und dem Anthropologen Claude Lévi-Strauss geleisteten paradigmatischen Vorarbeiten, die den Terminus *discours*

kultuRRevolution 11, 4-7. Ders. (1988), Über Kollektivsymbolik im politischen Diskurs und ihren Anteil an totalitären Tendenzen, in: kultuRRevolution 17/18, 47-53.

5 Zum Unterschied der Diskursbegriffe s. die Beiträge in kultuRRevolution 11 (1986) und LINK, Jürgen/LINK-HEER, Ursula (1990), Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse, in: ZEITSCHRIFT FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND LINGUISTIK, Bd. 77, 88-99.

6 LINK (1986), 5.

7 FRANK, Manfred (1988), Zum Diskursbegriff bei Foucault, in: FOHRMANN, Jürgen/MÜLLER, Harro (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main, 25-44, 26.

„zum Träger eines ganzen theoretischen Programms“⁸ machten. In der „Ordnung der Dinge“⁹ will Foucault die Gesamtheit der Regeln wissenschaftlicher Einzeldisziplinen dreier Epochen (Renaissance, Barock und Moderne) untersuchen und dabei Ordnungsmuster erkennen, die die Gedankenstruktur der Zeit freilegen. In der Untersuchung soll gezeigt werden, von wo aus Erkenntnisse und Theorien möglich gewesen sind und in welchem „Ordnungsraum des Wissens“ sie sich konstituiert haben:

Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.¹⁰

Die Untersuchungsmethode, die hierbei angewandt wird, gehört weder eindeutig zur Ideengeschichte noch zur Wissenschaftsgeschichte; sie läßt sich als „Archäologie“¹¹ beschreiben, deren methodologischen Probleme Foucault in einer folgenden Veröffentlichung erörtern will.¹²

In der „Ordnung der Dinge“ entwickelt Foucault das Konzept der Strukturalisten weiter, indem er die historische Relativität unser eigenen Denk-Schemata beschreibt: Alles, was

8 Ebd.

9 FOUCAULT, Michel (1991a), Die Ordnung der Dinge, 10. Aufl, Frankfurt am Main, (franz. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, dt. zuerst 1971)

10 Ebd., 24f.

11 Ebd., 25.

12 Dies geschieht in FOUCAULT, Michel (1992), Die Archäologie des Wissens, 5. Aufl., Frankfurt am Main (franz. L'archéologie du savoir, Paris 1965, dt. zuerst 1973).

unserem gegenwärtigen Klassifikationsmuster, der *episteme*, nicht entspricht, wird für uns undenkbar. *Diskurs* steht hierbei für „eine solche symbolische Ordnung, die allen unter ihrer Geltung sozialisierten Subjekten das Miteinander-Sprechen und Miteinander-Handeln erlaubt (...)“¹³. Diese „symbolische Ordnung“ nimmt eine Mittelstellung zwischen den in der Sprache angelegten Ordnungen von Reversibilität und Irreversibilität ein, die de Saussure mit den Begriffen *langue* (für den überindividuellen Gebrauch von Sprache als Umgangssprache und dem ihr zugrundeliegenden Sprachsystem) und *parole* (für den individuellen, vom Sprachsystem bestimmten und dieses durch den Sprachgebrauch gleichzeitig bestimmenden Sprechakt) belegt hat.

Ebenso wie die Sprache als Ganzes in der Doppelheit von *langue* und *parole* gesehen werden muß, entsteht nach de Saussure auch das einzelne sprachliche Zeichen in einer Doppelung zweier Merkmale: Es verbindet eine Vorstellung (etwa von einem Gegenstand) mit einem Lautbild. Die Vorstellung nennt de Saussure das Signifikat (das Bezeichnete), die lautliche Ausprägung dagegen den Signifikanten (das Bezeichnende). Die Kombination der Signifikanten zur Erstellung eines sprachlichen Zeichens ist dabei ebenso vollkommen willkürlich (arbiträr) wie die Verbindung von einem sprachlichen Zeichen mit einer bestimmten Vorstellung. Dies bedeutet, daß die Beziehung zwischen Inhalt und Ausdruck allein durch ein allgemein akzeptiertes Regelsystem begründet ist. Das sprachliche Zeichen stellt so schon von

13 FOUCAULT (1991a), 32.

seiner Entstehung her eine durch und durch gesellschaftliche und historische Größe dar.¹⁴

Der „Diskurs“ bei Foucault findet nun seinen Platz in dem „Riß in der Ordnung der Dinge“¹⁵, der sich durch die nicht mehr bestehende Übereinstimmung von Signifikat und Signifikant auftut und der in der Repräsentation der Sprache seit dem Barock (bei Foucault der Beginn des „klassischen Zeitalters“) besteht:

Die Sache und die Wörter werden sich trennen. Das Auge wird zum Sehen und nur zum Sehen bestimmt sein; das Ohr lediglich zum Hören. Der Diskurs wird zwar zur Aufgabe haben, zu sagen, was ist, aber er wird nichts anderes mehr sein, als was er sagt.¹⁶

Da nach der Sprachtheorie de Saussures die Verteilung der Zeichen rein arbiträr ist und der Wert eines einzelnen Zeichen durch die es umgebenden anderen Zeichen (negativ) bestimmt ist, kann eine Hermeneutik, wie sie für die Interpretation von Texten entwickelt worden ist, für die Diskursanalyse Foucaults nicht ausreichend sein. Sie kann das „Oszillieren“¹⁷ der Signifikanten nicht angemessen beschreiben und muß daher immer schon der vorher vom Interpretieren bestimmten Sinngebung des Textes nachfolgen.¹⁸

14 GRØN, Arno, Französische Philosophie, in: HÜGLI, Anton/LÜBCKE, Poul (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Reinbeck bei Hamburg, 407-536, 516ff.

15 FOUCAULT (1991a), 26.

16 Ebd., 76.

17 Vgl. FOUCAULT (1992), 367ff.

18 Ebd., 61. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und Hermeneutik vgl. DREYFUS, Hubert L./RABINOW, Paul (1987), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main, 105ff (am. Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1982).

Die Ebene, die Foucault einer genaueren Analyse unterziehen will, ist die des „Kommentars“. Dieser liegt unterhalb der Materialität des durch die Zeichen repräsentierten Textes:

Er (*der Kommentar, MI*) läßt unterhalb des existierenden Diskurses einen anderen, fundamentaleren und gewissermaßen 'ersteren' Diskurs entstehen, den wiederherzustellen er sich zur Aufgabe gemacht hat.¹⁹

Auf der Ebene des Kommentars erfolgt auch die Rezeption von „Wissen“, das sowohl der Text als diskursiven Bestandteil enthält oder das beim Zuhörer (Leser) bereits vorhanden ist:

Wissen (*savoir*) besteht also darin, Sprache auf Sprache zu beziehen, die große einförmige Ebene der Wörter und der Sachen wiederherzustellen, alles sprechen zu lassen, das heißt, oberhalb aller Markierungen (*der sprachlichen Zeichen des Textes, MI*) den Kommentar als zweiten Diskurs entstehen zu lassen. Dem Wissen ist es eigen, weder zu sehen, noch zu zeigen, sondern zu interpretieren.²⁰

Um nun über diesen Text zu sprechen oder ihn mit diskursanalytischen Methoden interpretieren zu können, muß eine Analyse der Interpretation (des Kommentars) erfolgen. Diese Analyse ist aber keine „verstehende Interpretation“ im traditionellen Anspruch der Hermeneutik, hinter den sprachlichen Zeichen einen versteckten „Textsinn“ zu erhaschen, sondern zielt auf etwas Anderes:

Seit dem klassischen Zeitalter entfaltet sich die Sprache innerhalb der Repräsentation und deren Spaltung (*dédoublement*), durch die sie ausgehöhlt wird. Künftig erlischt der erste Text und mit ihm der unerschöpfliche Grund der Wörter, deren stumme Existenz auf den Dingen eingeschrieben war. Als einzige verbleibt die Repräsentation, die sich in sprachlichen, sie manifestierenden Zeichen abwickelt und dadurch zum Diskurs

19 FOUCAULT (1991a), 73.

20 Ebd., 72.

wird. An die Stelle des Rätsels eines Sprechens, das eine zweite Sprache interpretieren muß, ist die essentielle Diskursivität der Repräsentation getreten, eine offene, noch neutrale und indifferente Möglichkeit, die der Diskurs aber vollenden und fixieren muß. Wenn dieser Diskurs seinerseits zum Gegenstand der Sprache wird, befragt man ihn nicht, als sagte er etwas, ohne es zu sagen, als wäre er eine in sich selbst verhaltene Sprache und ein verschlossenes Sprechen. Man sucht nicht mehr danach, wie man die große rätselhafte Wortfolge freilegen kann, die unter seinen Zeichen verborgen ist. Man fragt danach, wie er funktioniert, welche Repräsentation er bezeichnet, welche Elemente er abtrennt und heraushebt, wie er analysiert und komponiert, welches Spiel der Ersatzmöglichkeiten ihm gestattet, seine Rolle als Repräsentation zu sichern. Der *Kommentar* hat der *Kritik* Platz gemacht.²¹

Im Zuge dieser Neubestimmung des Sprechens über Texte erhält auch die Geschichtsschreibung ihre im 19. Jahrhundert etablierte und in dieser Form im Grunde bis heute bestehende Position innerhalb der Wissenschaften, deshalb soll hier eine Betrachtung der Bedeutung der Historie für Foucault eingeschoben werden.

Der Historiker wird bei Foucault zu einem „Archivar“, dem es als Aufgabe gestellt ist, zu sammeln und zu klassifizieren, ähnlich wie es die Naturwissenschaftler tun. Dabei geht es um die „Konstitution eines ganzen historischen Milieus der Geschichte“, innerhalb dessen eine ‚wahre‘ Geschichte geschrieben werden kann.²² Im Laufe des 19. Jahrhunderts gewinnt die Geschichte ihre grundlegende Bedeutung als „Entstehungsort des Empirischen“, sie verhilft „allen Wesen zu ihrer Existenz und zu ihrem unsicheren Aufleuchten“. „Als Seinsweise all dessen, was uns in der Erfahrung gegeben wird, ist die Geschichte so zum Unumgänglichen unseres

21 Ebd., 115f.

22 Ebd., 172.

Denkens geworden.“²³ Die Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände sichert den das 19. Jahrhundert beherrschenden Disziplinen Philologie, Biologie und Politische Ökonomie ihre Identität.²⁴ Diese Funktion behält die Geschichte auch bei, als am Ende des 19. Jahrhunderts die *episteme* „Natur“ von der *episteme* „Mensch“ abgelöst wird.²⁵ Die nun beherrschenden wissenschaftlichen Disziplinen werden die „Humanwissenschaften“ Linguistik, Psychologie und Soziologie. Sie sind die „Wissenschaften vom Menschen“, deren Gegenstand in jedem Fall die Sprache ist:

Man kann [...] von Humanwissenschaften sprechen, sobald man versucht, die Weise zu definieren, wie die Individuen oder Gruppen sich die Wörter repräsentieren, ihre Form und ihre Bedeutung benutzen, wirkliche Diskurse bilden und in ihnen das zeigen und verbergen, was sie denken, vielleicht unbewußt mehr oder weniger sagen, als sie wollen, auf jeden Fall von diesen Gedanken eine Menge sprachlicher Spuren hinterlassen, die man entschlüsseln und soweit wie möglich in ihrer repräsentativen Lebendigkeit wiedergeben muß.²⁶

Der Geschichtsschreibung kommt hierbei eine elementare Bedeutung zu, wenngleich sie ein „gleichzeitig privilegiertes und gefährliches Gebiet“²⁷ darstellt. Gefährlich wird die Geschichtsschreibung dann, wenn sie sich als „Historizismus“ im Netz der Totalitäten, die die Humanwissenschaften konstituieren, verfängt und so in deren Erkenntnisrahmen gefangen bleibt. Der hier von Foucault benutzte Begriff „Historizismus“ findet seine Entsprechung im Positivismus, wie er in einigen Bereichen der deutschen Geschichtsschreibung als wissen-

23 Ebd., 271.

24 Ebd., 272.

25 Ebd., 443.

26 Ebd., 423.

27 Ebd., 444.

schaftlicher Standard bis heute gebräuchlich ist. Foucault fordert dagegen eine „Analytik der Endlichkeit“, die die Begrenzung der humanwissenschaftlichen Vorgaben überwindet und es ermöglicht, „absolute Totalitäten“ der Beziehungen der Humanwissenschaften untereinander aufzuzeigen.²⁸

In der „Archäologie des Wissen“ liefert Foucault die Diskussion der methodologischen Probleme der Diskursanalyse, die er in der „Ordnung der Dinge“ geflissentlich übergangen hatte, nach. Dabei löst er sich vom Begriff der *episteme*, mit dem er nicht erklären konnte, warum an bestimmten „Schwellen“ (den Epochengrenzen) Diskontinuitäten und Transformationen der Denkstrukturen eingetreten sind. So verzichtet Foucault auf die Analyse genau spezifizierter Wissensbereiche wie Philosophie, Literatur oder Religion, da sie in verschiedenen Epochen jeweils einer „völlig anderen Distribution, Aufteilung und Charakterisierung unterlagen“, zudem „sind (wir, MI) uns selbst nicht sicher über den Gebrauch dieser Unterscheidungen in der Welt des Diskurses“.²⁹ Vielmehr soll nun die ‚Streuung der Aussagen‘ betrachtet werden, die eine Gesamtheit beschreiben, wenn sie sich auf ein Objekt beziehen.³⁰ Als Beispiel hierfür wählt Foucault den „Wahnsinn“, den er bereits 1961 als einen historischen Gegenstand beschrieben hat.³¹ Die Frage zielt dabei nicht auf das, was in dem, was gesagt wurde, wirklich gesagt wurde; ist also keine hermeneutische Fragestellung:

28 Ebd., 446f.

29 FOUCAULT (1992), 35.

30 Ebd., 49.

31 FOUCAULT, Michel (1961), Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main (franz. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961).

Die Analyse des diskursiven Feldes ist völlig anders orientiert; es handelt sich darum, die Aussage in der Enge und Besonderheit ihres Ereignisses zu erfassen; die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen, auf das Genaueste ihre Grenzen zu fixieren, ihre Korrelationen mit den anderen Aussagen aufzustellen, die mit ihr verbunden sein können, zu zeigen, welche anderen Formen der Äußerung sie ausschließt.³²

Zentrale Begriffe der von ihm nun vorgeschlagenen Untersuchungsmethode sind „diskursive Formation“ und „diskursive Praktik“. Als Diskurs bezeichnet Foucault jetzt die „Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören“. So existieren etwa der klinische Diskurs, der ökonomische Diskurs oder der psychiatrisch Diskurs. „Diskursive Formation“ bezeichnet das „Gesetz“, nach dem die Aussagemenge eines Formationssystems organisiert wird.³³ Dieses „Gesetz“ steht für Formationsregeln, nach denen die Elemente einer diskursiven Formation verteilt sind. Diese Elemente sind die Gegenstände, über die gesprochen wird (etwa den „Wahnsinn im 19. Jahrhundert“), die der Äußerungsmodalitäten (wer spricht wann zu welchem Gegenstand), die der Begriffe, die verwandt werden und die Themen, die als zum Gegenstand zugehörig angesehen werden. All diese Elemente unterliegen zudem noch bestimmten Existenzbedingungen.³⁴

Die vorhandenen diskursiven Formationen zeigen sich in diskursiven Praktiken, das heißt in der Realisierung durch Texte (schriftlich oder mündlich). Davon unterscheiden sich die nicht-diskursiven Praktiken, die in der Existenz von Institutionen,

32 FOUCAULT (1992), 43.

33 Ebd., 156.

34 Vgl. FRICKE, Matthias (1993), Der Ertrag der Diskurskonzeption Michel Foucaults für eine empirische Sprachwissenschaft, unv. Magisterarbeit Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg, 15-22.

Techniken oder Gesellschaftsformen oder in der Beziehung von Subjekten zu diesen begründet sind.

In der „Archäologie des Wissens“ bezeichnet sich Foucault als einen verschämten oder anmaßenden Ideengeschichtler, dem es darum gehe, seine Disziplin von Grund auf zu erneuern.³⁵ Auch liefert er eine Beschreibung davon, wie Ideengeschichte nach seinen Vorstellungen betrieben werden sollte:

So definiert [...] wendet sich die Ideengeschichte an jenes ganze aufständische Denken, an jenes ganze Spiel der Repräsentationen, die anonym zwischen den Menschen laufen; im Zwischenraum der großen diskursiven Momente läßt sie den zerreibbaren Boden erscheinen, auf dem sie ruhen. Es ist die Disziplin der fließenden Sprachen, der gestaltlosen Werke, der nicht-verbundenen Themen. Analyse der Meinungen mehr als des Wissens, der Irrtümer mehr als der der Wahrheit, nicht der Gedankenformen, sondern der Mentalitätstypen.³⁶

Eine so verstandene Ideengeschichte (oder Archäologie) behandelt den Diskurs und die von ihr analysierten Texte nicht als *Dokumente*, die Zeichen für etwas anderes sind und deren Undurchsichtigkeit man durchqueren muß, um schließlich die „Tiefe des Wesentlichen“ zu erreichen. Vielmehr ist der Diskurs ein *Monument*, das seine autonome Stellung hat und aus sich heraus besteht. Der Diskurs ist keine „Allegorie“. ³⁷ Weiter ist die Archäologie bemüht, die Besonderheiten der Diskurse zu definieren, indem sie die spezifischen Regeln, die einen Diskurs konstituieren und nicht auf andere übertragbar sind, aufspürt. Das Werk, das vom „Archäologen“ untersucht wird, wird nicht als Ausschnitt eines globalen Kontexts oder als einfache Widerspiegelung sozialer Verhältnisse gesehen. Vielmehr interessieren die Typen und Regeln diskursiver

35 FOUCAULT (1992), 194.

36 Ebd., 195f.

37 Ebd., 198.

Praktiken den Forscher, wobei „die Instanz des schöpferischen Subjekts als *raison d'être* eines Werkes und Prinzip seiner Einheit“³⁸ keine Geltung hat. Zuletzt ist die Archäologie nicht die Wiederholung eines bereits Gesagten nur mit anderen Worten, sondern sie hat die Zielsetzung einer erneuten Schreibung, die den dem analysierten Text zugrunde liegenden Diskurs als Objekt systematisch erfaßt.³⁹

1.2 Diskursanalyse als Methode der Linguistik

Das von Foucault nur sehr bruchstückhaft ausgearbeitete Konzept einer Diskursanalyse hat er selbst lediglich einmal angewandt, ohne allerdings auf methodische Fragen einzugehen. Daher wird in „Überwachen und Strafen“⁴⁰, seinem analytischen Werk zur Geschichte der „bürgerlichen Disziplinarsysteme“, der Bezug auf die in der „Archäologie des Wissens“ erläuterten Fragestellungen und Vorgehensweisen nicht sehr deutlich.

In der Sprachwissenschaft wurden die Ideen und Vorschläge Foucaults aufgegriffen und eigenständige Konzepte einer Diskursanalyse entwickelt. Jürgen Link baut auf Foucault auf, wenn er „Diskurs“ als eine „institutionell verfestigte redeweise, insofern eine solche redeweise schon handeln bestimmt und verfestigt und also auch schon macht ausübt und verfestigt“, definiert.⁴¹ Er unterscheidet „Interdiskurs“ und „Spezialdis-

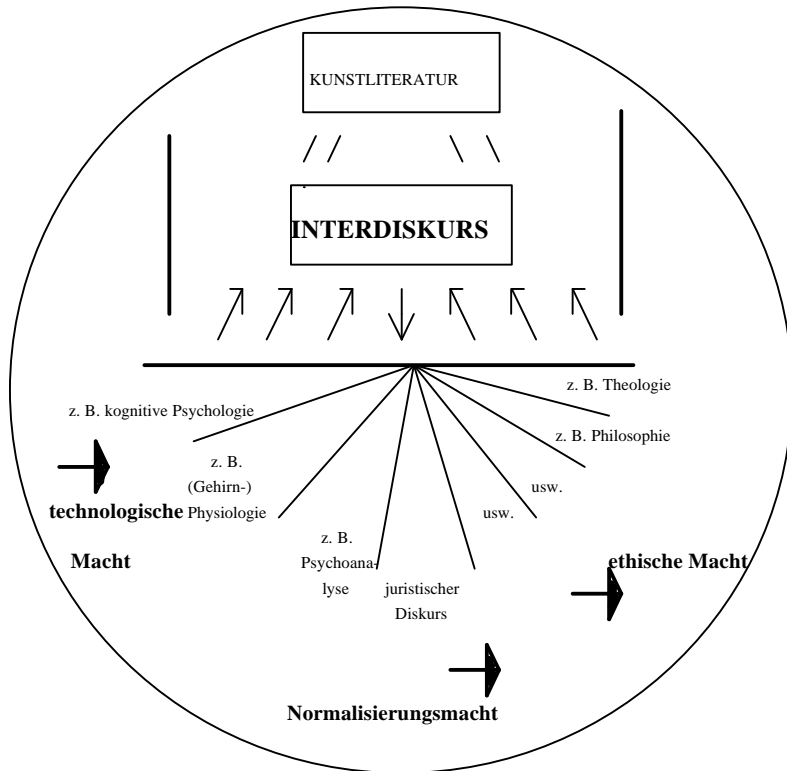
38 Ebd.

39 Ebd., 198-200.

40 FOUCAULT, Michel (1994), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main (franz. *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975, dt. zuerst 1976).

41 LINK, Jürgen (1983), Was ist und was bringt Diskurstaktik. In: *kultuRRevolution* 2, 60-66, 60.

kurs“, wobei *Interdiskurs* solche Redeweisen bezeichnet, „die das arbeitsteilige system der spezialdiskurse (natürlich äußerst stark selektiv) wieder reintegrieren und totalisieren“⁴². Zur Verdeutlichung entwirft Link ein Schema, das hier vorgestellt werden soll:⁴³



Zu dieser Skizze schreibt Link:

der 'halbe kuchen' unten soll in seinen einzelnen fächern spezialdiskurse [...] moderner industrialistischer kulturen zeigen.

42 Ebd.

43 Leicht modifiziert nach LINK (1986), 6.

dabei sind drei große teilbereiche unterschieden: (1) naturwissenschaftliche, (2) humanwissenschaftliche und (3) »interdiskursiv dominierte spezialdiskurse«. als beispiele für die dritte kategorie sind theologie und philosophie angegeben: beide besitzen in der tat keine speziellen empirischen gegenstände als korrelat ihres wissens, sondern beschäftigen sich speziell mit integrationen und totalisierungen der diskurse. (...) aus den verschiedensten spezialdiskursen sammelt sich nun in den redeformen mit totalisierendem und integrierenden charakter (z.b. journalismus, populärwissenschaft und populärphilosophie ...) ein stark selektierendes kulturelles allgemeinwissen, dessen gesamtheit hier interdiskurs genannt wird. der interdiskurs ist nicht wie die spezialdiskurse explizit geregelt und systematisiert, ihm werden keine definitionen abgefordert, keine widerspruchsfreiheit usw. bildlich haben wir den interdiskurs deshalb als 'flukturierendes gewimmel' zu kennzeichnen gesucht.⁴⁴

Aufgabe einer Diskursanalyse muß es nun sein, dieses „flukturierende Gewimmel“ des Interdiskurses hinsichtlich der einzelnen Diskursstränge zu entwirren. Dabei ist darauf zu achten, wo sich die Diskurse überschneiden, gegenseitig ausschließen oder beeinflussen etc. Wichtig für die Etablierung eines Diskurses oder den weiteren Verlauf eines Diskursstranges sind die sogenannten „diskursiven Ereignisse“, womit nicht Ereignisse wie etwa Wahlergebnisse oder Unglücksfälle gemeint sind. Vielmehr geht es um den Diskurs (oder Diskurse), welcher (oder welche) durch ein solches Ereignis begründet oder verändert wird (werden).

Das wichtigste Element, das den Interdiskurs zusammenhält, ist ein System synchroner Kollektivsymbole (Ssyskoll), dessen Verkettungsregeln Bildbrüche (Katachresen) sind. Als Beispiele für Kollektivsymbole im heutigen Interdiskurs der Bundesrepublik führt Link „Auto“ und „Fußball“ an. In allen Praxisbereichen (wie dem ökonomischen, dem kulturellen,

44 LINK (1986), 5.

dem politischen, dem erotischen usw.) der Sprache lassen sich Belege für diese Kollektivsymbole finden.⁴⁵ Dadurch, daß ein solches Kollektivsymbol verschiedenste ideologische Standpunkte und unterschiedliche Praxisbereiche imaginär miteinander verbinden kann, gelingt die Erzeugung imaginärer Zusammenhänge von vielleicht sich ansonsten gegenseitig ausschließenden Bereichen (Ökonomie und Sexualität oder Politik und Kultur), wobei ein sicheres Auseinanderhalten der Bereiche umso schwerer fällt, desto gebräuchlicher das benutzte Kollektivsymbol ist. Als „kollektiv“ können diese Symbole bezeichnet werden, da sie allen Menschen eines kulturellen Zusammenhangs unmittelbar einleuchten. Das den Interdiskurs zusammenhaltende Sysykoll ist somit auch für das (Weiter-)Bestehen gesellschaftlicher Verhältnisse von entscheidender Bedeutung:

das sysykoll ist also der *kitt* der gesellschaft, es suggeriert eine imaginäre gesellschaftliche und subjektive totalität für die phantasie. während wir in der realen gesellschaft und bei unserem realen subjekt nur sehr beschränkten *durchblick* haben, fühlen wir uns dank der symbolischen sinnbildungsgitter in unserer kultur stets zuhause. wir wissen nichts über *krebs*, aber wir verstehen sofort, inwiefern der terror *krebs* der gesellschaft ist.⁴⁶

Da jedes Individuum, sofern es in irgendeiner Form am Interdiskurs teilnimmt, „im sysykoll seiner kultur *schwimmt*“⁴⁷, wird das Subjekt auch durch die Elemente des Interdiskurses gebildet; die Identifizierung mit dem Sysykoll trägt zur Identitätsbildung bei. Das Individuum wird vor die ‘Wahl’ gestellt, die „Positivsymbole“ des Interdiskurses einer Gesellschaft (in der

45 LINK (1982), 10ff.

46 Ebd., 11. Alle von LINK kursiv gestellten Worte sind selbst Kollektivsymbole.

47 Ebd., 13.

heutigen Bundesrepublik nach Link etwa „Auto“, „Fußball“, „Körper“ usw.) zu akzeptieren und sich so seiner Zugehörigkeit zu ihr zu versichern, und es muß die „Negativsymbole“ („Bahn“, „Maschine“, „Krebs“ usw.) ablehnen. „das so gebildete Subjekt ist zunächst ein ‚wir‘ (noch besser: ein ‚unsereins‘), bevor es ein ‚ich‘ wird.“⁴⁸ Die erwähnten Kollektivsymbole sind in einem gewissen Grade ambivalent, es bestehen aber auch Symbole, die durch ihre kulturelle Verfestigung als „feste Grenze“ einer Gesellschaft fungieren. Hier ist es dem Individuum geradezu verboten, sich mit ihnen zu identifizieren: Symbole wie „Ratte“ oder „Chaos“ gehören hierzu. Eine unbedingt positive Identifikation verlangen dagegen Symbole wie etwa „gesunder Körper“.

An dieser Stelle scheint es mir notwendig, auf den Bereich „Macht der Diskurse“ einzugehen, der bisher ausgeklammert wurde. Hierzu ist es wichtig sich klarzumachen, daß Diskurse nicht einfach gesellschaftliche Wirklichkeiten widerspiegeln. Link macht dies am Beispiel der Musik (als „musikalischer Diskurs“ begriffen) deutlich, wenn er danach fragt, welche „prä-existente Realität eine Symphonie von Mozart abbildet?“⁴⁹ Diskurse besitzen „vollgültige Materialität ersten Grades“ und dienen als „Applikations-Vorlage bzw. Applikations-Vorgaben für individuelle und kollektive Subjektivitätsbildung“.⁵⁰ So gesehen sind Diskurse nicht etwa so etwas wie ‚verzerrte Wirklichkeit‘ oder allein als Ideologie zu begreifen; sie stellen eine eigene Wirklichkeit dar. Jäger, der sein Konzept der

48 Ebd.

49 LINK, Jürgen (1992), Die Analyse symbolischer Komponenten realer Ereignisse. Ein Beitrag der Diskurstheorie zur Analyse neorassistischer Äußerungen, in: JÄGER, Siegfried/JANUSCHEK, Franz (Hg.), Der Diskurs des Rassismus, Oldenburg (= OSNABRÜCKER BEITRÄGE ZUR SPRACHTHEORIE 46), 37-52, 37.

50 Ebd., 40.

Diskursanalyse mit der Tätigkeitstheorie A. N. Leontjews verknüpft, sieht unter Bezug auf die reale Materialität der Diskurse menschliches Handeln als individuelle Tätigkeit erkenntnistheoretisch auf einer Stufe mit der Existenz eines Diskurses. Denken und Handeln werden so nicht als prinzipiell unterschiedliche Tätigkeiten aufgefaßt, sondern bilden eine Einheit. Wirklichkeit wird nicht allein durch das Vorhandensein von Diskursen formiert, sondern entsteht erst durch ihre Gestaltung nach Maßgabe der Diskurse.⁵¹

In dieser Argumentation liegt die Gefahr, bei Betrachtung des Individuellen die tradierten und aktuellen Voraussetzungen der sozialen Gegebenheiten zu vernachlässigen. Jäger betont daher, daß er zwar nicht „Diskurs“ mit „Gesellschaft“ gleichsetzen möchte, die Diskurse aber doch als bestimmende Kraft der gesellschaftlichen Realitäten ansieht. Zum Verhältnis Individuum-Diskurs-Gesellschaft führt er weiter aus:

Das Individuum macht den Diskurs nicht, eher ist das Umgekehrte der Fall. Der Diskurs ist überindividuell. Er hat eine objektive Bedeutung, während der Text Ausdruck des subjektiven Sinns ist, den ein einzelner Mensch, der dabei immer als ein in die Diskurse verstrickter vorzustellen ist, als gedanklichen Zusammenhang produziert. Der Diskurs wird zwar von der Gesamtheit aller Individuen gemacht, bei unterschiedlicher Beteiligung der Individuen an jeweiligen Mengen von diskursiven Strängen und unterschiedlicher Nutzung der Spielräume, die die gesellschaftlich vorgegebenen Diskurse erlauben. Aber keines der Individuen determiniert den Diskurs. Dieser ist sozusagen Resultante all der vielen Bemühungen der Menschen, in einer Gesellschaft *tätig* zu sein. Was dabei herauskommt, ist etwas, das so keiner gewollt hat, an dem aber alle in den verschiedensten Formen und

51 JÄGER (1993), 169.

Lebensbereichen (mit unterschiedlichem Gewicht) mitgestrickt haben.⁵²

Hierin wird deutlich, daß „es für empirische subjekte einen subjektivitätsraum gänzlich außerhalb jeglicher diskurse“⁵³ nicht geben kann. Die Diskursanalyse leugnet somit nicht das Subjekt, wie es ihr immer wieder vorgeworfen wird; sie untersucht vielmehr, wie die diskursiven Machtkonstellationen aussehen, die Subjektivität produzieren. Folgt man der Vorstellung Foucaults, daß Macht diskursiv transportiert und durchgesetzt wird⁵⁴, so muß Abstand genommen werden von Analysen, die allein ausgerichtet sind auf ein sich autonom begreifendes Subjekt:

Man muß sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien, d.h. zu einer Geschichtsanalyse gelangen, die die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären vermag. Und genau das würde ich Genealogie nennen, d.h. eine Form der Geschichte, die von der Konstitution von Wissen, von Diskursen, von Gegenstandsfeldern usw. berichtet, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen, das das Feld der Ereignisse transzendiert und es mit seiner leeren Identität die ganze Geschichte hindurch besetzt.⁵⁵

Einsicht in ökonomische Prozesse spielt für die Diskursanalyse eine wichtige Rolle, um die Machtverhältnisse in und zwischen den Diskursen zu erkennen: Sie müssen beschrieben und bewertet werden. Allein deren Analyse kann aber eine „Diskursanalyse als Gesellschaftsanalyse“ nicht ausmachen, hat man das Ziel, diskursive Normen und

52 Ebd., 169f.

53 LINK (1986), 6.

54 JÄGER (1993), 172ff.

55 FOUCAULT, Michel (Hg.) (1978), Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin, 32.

Regelhaftigkeiten einer Gesellschaft zum Forschungsgegenstand zu machen.⁵⁶

Bevor nun die bisher erfolgte Berücksichtigung diskursanalytischer Methoden in der Geschichtswissenschaft dargestellt werden soll, muß noch die Definition dessen eingefügt werden, was in der Konzeption einer Diskursanalyse in der Linguistik der objektive Gegenstand der Forschung ist. Hierzu eignet sich am besten die Textdefinition, wie sie Jäger in bezug auf die Tätigkeitstheorie Leontjews entwickelt hat:

Ein Text ist:

- das sprachlich gefaßte Ergebnis einer mehr oder minder komplexen/individuellen Tätigkeit bzw. eines mehr oder minder komplexen (individuellen) Denkens,
- wobei dieser Text zum Zwecke der Weitergabe an andere (Kommunikation) oder an mich selbst (zu einem späteren Zeitpunkt) produziert wird.
- Voraussetzung zur Produktion eines Textes ist zudem das Vorhandensein von Wissen (Weltwissen, Wissenshorizont), das in einem Lernprozeß zustandegekommen ist, den ein Mensch im Verlaufe seiner Sozialisation in einer bestimmten sozialen Umgebung als Mitglied einer bestimmten Gesellschaft bzw. einer Untergruppe davon und verstrickt in bestehende gesellschaftliche Diskurse in einer bestimmten historische Zeit absolviert hat und weiterhin absolviert.
- Hinzu kommt, daß der über Wissen verfügende Mensch in einer bestimmten konkreten Situation, einem bestimmten Bedürfnis folgend
- und infolgedessen mit einem bestimmten Motiv ausgestattet,
- dieses sein Wissen mit einer bestimmten (Wirkungs-) Absicht/ einem bestimmten Ziel gedanklich aus- und weiterverarbeitend,
- i.d.R. unter Beachtung der Rezeptionsbedingungen durch andere etc.
- und unter Zuhilfenahme bestimmter überlieferter (und konventionalisierter) sprachlich/gedanklicher Mittel (Syntax,

56 JÄGER (1993), 180.

Grammatik, Lexikon als Werkzeuge bzw. Operationen), die er zum Aufbau bestimmter sprachlicher Handlungen braucht, schriftlich oder mündlich Text(e) als Resultate seiner (Sprech/Denk-) Tätigkeit und somit auch nach Maßgabe eines bestimmten Tätigkeitsziels produziert.⁵⁷

Ausgehend von diesem Textbegriff können einzelne Texte oder Textteile, die ein bestimmtes Thema behandeln, als *Diskursfragmente* aufgefaßt werden. In dem ausgewählten Diskursfragment erscheinen unterschiedliche *Spezialdiskurse* (etwa der Wissenschaften), alle nichtwissenschaftliche Diskurse gehören dem *Interdiskurs* an. Spezialdiskurse und Interdiskurs machen den *gesellschaftlichen Gesamtdiskurs* aus. Eine endliche Menge von Diskursfragmenten bildet einen *Diskursstrang* (etwa den rassistische Diskurs) aus, der jeweils von anderen Diskurssträngen vereinnahmt, beeinflusst oder überlagert werden kann. Ein Diskursstrang kann gleichzeitig auf verschiedenen diskursiven Ebenen (der Wissenschaft, der Politik, der Medien, des Alltags usw.) erscheinen. Die verschiedenen Diskursstränge verknüpfen sich in einem weitverzweigten Netz mit zahlreichen Schnittstellen zum gesamtgesellschaftlichen Diskurs. Aufgabe der Diskursanalyse ist es nun, anhand der Betrachtung zunächst eines Diskursstranges innerhalb einer diskursiven Ebene das verworrene Netz der Diskurse zu 'entknoten' und die Funktionsweisen der vorhandenen Diskurse offen zulegen. Ein Beispiel hierfür ist etwa die Analyse des „media len Einwanderungs-Diskursstrangs“, an die sich weitere Analysen auf anderen Ebenen (etwa der politischen) anschließen können.⁵⁸

57 Ebd., 144f. Unterstreichungen im Original.

58 Ebd., 183f.

Mit den eben dargestellten terminologisch und pragmatisch geklärten Begriffen wird im textanalytischen Teil der vorliegenden Studie gearbeitet werden.

1.3 Diskursanalyse und Geschichtswissenschaft

Um die Relevanz eines diskursanalytischen Forschungsansatzes, wie er in Anlehnung an die Diskurskonzeption Foucaults entwickelt worden ist, für die Geschichtswissenschaft zu beschreiben, muß man wohl nicht so weit gehen und Foucault als „den vollendeten Historiker, die Vollendung der Historie“⁵⁹ zu glorifizieren. Allerdings kann die Diskursanalyse eine wichtige methodische Neuerung darstellen, die es ermöglicht, Ideengeschichte und Sozialgeschichte direkter miteinander zu verbinden, als das bislang geschehen ist.⁶⁰ Versuche hierzu sind im Rahmen der Rezeption Foucaults vor allem in der französischen und zum Teil auch in der angloamerikanischen Geschichtswissenschaft unternommen worden.

In Frankreich waren (und sind) es Historiker und Historikerinnen, die in der Tradition der *Annales*-Schule forschten und forschten, die sprachanalytische Fragestellungen zentral in ihren Arbeiten berücksichtigen. Schon von den 'Gründungsvätern'

59 VEYNE, Paul (1981), *Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie*, Berlin, 5, (zuerst: *Foucault révolutionne l'histoire*, in: ders., *Comment on écrit l'histoire*, Paris 1979).

60 SCHÖTTLER, Peter (1988), *Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse*, in: FOHRMANN, Jürgen/MÜLLER, Harro (Hg.) (1988), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, 159-199. Vgl. auch ders., SCHÖTTLER, Peter (1989), *Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der «dritten Ebene»*, in: LÜDTKE, Alf (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main-New York, 85-136.

der Zeitschrift „Annales d'histoire économiques et sociale“, Lucien Febvre und Marc Bloch, wird ein neuer historischer Blick gefordert, der die „Dritte Ebene“ (der Ausdruck stammt von Ernest Labrousse) der Kulturen, Bewußtseinsformen, Ideologien usw. berücksichtigt soll.⁶¹ Hieraus entwickelten sie und andere das Konzept einer „Geschichte der Mentalitäten“, das sich zunächst theoretisch am französischen Strukturalismus orientierte und seine bevorzugten Untersuchungsmethoden in der historischen Quantifizierung und Formalisierung fand. Mit der Rezeption Foucaults ab etwa 1970⁶² fanden nun auch spezifisch diskursanalytische Studien Eingang in dieses Forschungskonzept, das dadurch wieder näher an originär linguistische Fragestellungen herangeführt wurde.

In Großbritannien und den USA wurden seit den 1970er Jahren Themen der „historischen Sprache“ zunehmend wichtiger, doch kann von einer grundlegenden Rezeption der französischen Diskurskonzeption vor allem in methodischer Hinsicht nicht gesprochen werden. Die durchgeführten Studien, etwa über die politische Sprache des Chartismus⁶³, geraten durch die nicht vorgenommene theoretische Abgrenzung der benutzen Begriffe wie „discourse“ und „language“ in die Nähe einer traditionellen Ideen- und Ideologiegeschichte, ohne daß neue Perspektiven in die geschichtswissenschaftliche Praxis eingeführt würden. Die Verwendung des Diskursbegriffs bekommt hier die Qualität

61 Ebd., 160f.

62 Vgl. ROBIN, Régine (1970), *La société française en 1789: Semur-en-Auxoise*, Paris.

63 STEDMAN JONES, Gareth (1982), *Languages of Class. Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge, 90-178.

einer „Ersatzterminologie“ für traditionelle Begriffe wie „Klassenbewußtsein“ oder „Ideologien“. ⁶⁴

In der Bundesrepublik Deutschland unterblieb eine breite Foucault-Rezeption (vor allem in methodischer Hinsicht) in den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen beinahe bis heute, obwohl der Begriff „Diskurs“ schon fast zum alltäglichen Sprachschatz gehört. Es würde sich sicher eine diskursanalytische Studie über die Verwendung von „Diskurs“ zum Beispiel in der Sprache von Politikern lohnen, doch für die deutsche Geisteswissenschaften gilt: „In Deutschland bleibt die Beschäftigung mit Foucault vor allem Partisanen und Pädagogen vorbehalten, und es sind die Ausnahmen, die die Regel bestätigen.“⁶⁵

In der deutschen Geschichtswissenschaft führten im wesentlichen zwei Faktoren zum Ausbleiben einer bedeutenderen Rezeption des Foucaultschen Diskurskonzepts: Einmal wurde die von der *Annales*-Gruppe entwickelte Mentalitätengeschichte lange Zeit entweder gänzlich abgelehnt oder als französische ‘Spezialität’ nicht ernsthaft aufgegriffen. ⁶⁶ Zugrunde

64 SCHÖTTLER (1988), 171f. Zur Kritik daran aus der amerikanischen Geschichtswissenschaft siehe auch POSTER, Mark (1988), Die Zukunft nach Foucault. Archäologie des Wissens und Geistesgeschichte, in: LA CAPRA, Dominick/KAPLAN, Steven L., Geschichte denken. Neue Stimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt am Main, 143-159 (am. Diess., Modern European Intellectual History, Ithaca and London 1982) u. WHITE, Hayden (1990), Foucaults Diskurs: Historiographie des Antihumanismus, in: Ders., Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main, 132-174 (am. The Content of the Form. Narrative Discourse und Historical Representation, Baltimore and London 1987).

65 SCHNEIDER, Ulrich Johannes (1991), Foucault in Deutschland - Ein Literaturbericht, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 16 (1991), 71-86, 72.

66 SCHÖTTLER (1988), 175.

lag hierbei eine in allen Wissenschaftsbereichen äußerst zähe Rezeption des Strukturalismus als neuem wissenschaftlichem Paradigma. Vor allem die „Neue Linke“ in Anlehnung an die Philosophie der Frankfurter Schule ließ die Texte von Foucault, aber auch von Lacan und Althusser, die ebenfalls diskurstheoretisch arbeiteten, liegen und eignete sich eher den heute inflationär gebrauchten Diskursbegriff Habermasscher Prägung an. Bestimmt wurde davon auch die sich als „emanzipatorisch“ verstehende Geschichtswissenschaft in der Bundesrepublik.⁶⁷

Die zweite „Barriere“, die sich vor einer möglichen Foucault-Rezeption innerhalb der bundesrepublikanischen Geschichtswissenschaft aufbaute, war die lange Zeit geltende Verlagerung von Fragestellungen, die die „Sprache“ betrafen, in den Bereich der Begriffsphilosophie. Erst durch die Arbeiten von Reinhart Koselleck und den von ihm in Zusammenarbeit mit Werner Conze und Otto Brunner herausgegebenen Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe“⁶⁸ fand eine Verbindung von Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte statt. Die hier betriebene Untersuchung von historischen „Schlüsselbegriffen“ stellt eine, durch die Methoden sozialhistorischer Fragestellungen geschulte, transformierte Ideengeschichte dar, die jedoch ohne die Berücksichtigung eines diskursanalytischen Ansatzes auskommt.⁶⁹

67 Ebd., 176.

68 GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. BRUNNER, Otto/CONZE, Werner/ KOSELLECK, Reinhart, 7 Bde, Stuttgart 1972-1992.

69 SCHÖTTLER (1988), 173f. Zur Kritik am Konzept der "Schlüsselbegriffe" aus diskursanalytischer Sicht siehe DREWS, Axel/GERHARD, Ute/LINK, Jürgen (1985), Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie, in: INTERNATIONALES

Heute findet das von Link und anderen entwickelte diskursanalytische Konzept allerdings Eingang in den Bereich der Begriffsgeschichte, wie die Aufnahme des Sammelbandes „Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ in die von Koselleck mitherausgegebene Reihe „Sprache und Geschichte“ zeigt.⁷⁰

Mit meiner hier vorliegende Studie betrete ich, wenigstens was die deutschsprachige Geschichtswissenschaft angeht, unerforschtes Neuland. Da methodische und theoretische Vorarbeiten von Historikern zum Bereich 'Diskursanalyse' bis auf die Betonung, daß dies ein interessanter Neuansatz sein könnte, fehlen, halte ich mich eng an die in der Linguistik erarbeitete Vorgehensweise für diskursanalytische Studien und versuche dabei, das angewandte Analyseverfahren möglichst transparent wiederzugeben; linguistische Fachtermini werden sich dabei nicht immer vermeiden lassen, ich bemühe mich aber, deren Gebrauch einzuschränken.

Für eine Arbeit mit historischem Erkenntnisinteresse ist es unabdingbar, die im sprachlichen Bereich analysierten Phänomene mit Erscheinungen der 'wirklichen Wirklichkeit' in Verbindung zu bringen. Daher muß hier größeres Gewicht auf die Darstellung der sozio-ökonomischen und geistig-mentalenen Verhältnissen des Ortes und der Zeit erfolgen, als es im methodischen Konzept der Diskursanalyse, die sich bisher im

ARCHIV FÜR SOZIALGESCHICHTE DER DEUTSCHEN LITERATUR, 1. Sonderheft, 256-375, 274ff.

70 LINK, Jürgen/WÜLFING, Wulf (Hg.) (1991), Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart (= Sprache und Geschichte, Bd 16.). Ein diskursanalytischer Ansatz wird auch verfolgt bei WÜLFING, Wulf/BRUNS, Karin/PARR, Rolf (1991), Historische Mythologie der Deutschen 1789-1918, München.

wesentlichen mit Diskursen der Gegenwart beschäftigt hat, ohnehin gefordert wird. Diese Verknüpfung von sprachlicher und 'realer' Repräsentation ist wohl die schwierigste Aufgabe, die es zu meistern gilt; eine gewisse Unvollkommenheit ist unter diesen Voraussetzungen sehr wahrscheinlich und sollte zu weiteren Studien in dieser Richtung anregen.

2 Adolf Stoecker und die „Christlich-soziale Partei“

2.1 Historiographischer Abriß zu Adolf Stoecker

Bereits 1910, ein Jahr nach Stoeckers Tod, erschien die zwei-bändige Biographie „Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte“, die Dietrich von Oertzen aus dem Nachlaß auf Wunsch der Gattin Stoeckers verfaßt hat. Diese sehr erfolgreiche Biographie, die 1913 in der vierten Auflage als „Volksausgabe“ in einem Band erschien, ist nicht mehr als eine Materialsammlung und erfüllt nicht die Kriterien einer wissenschaftlichen historischen Betrachtung.¹ Zusammen mit der Stoecker-Biographie des Pastors Max Braun von 1913², die dieser im Auftrag der Berliner Stadtmission verfaßte, und anderen ‘Erinnerungsschriften’³ stellt von Oertzens Biographie Stoecker als einen vom missionarisch-diakonischen Denken geprägten Seelsorger dar. Daneben fanden die sozialpolitischen und soziaethischen Vorstellungen Stoeckers in einigen wissenschaftlichen Studien Beachtung.⁴ 1922 bemühte sich Siegfried

1 VON OERTZEN, Dietrich (1910), Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte, 2. Bde., Berlin. Hier zitiert wird die 4. Auflage „Volksausgabe“, Berlin 1913.

2 BRAUN (1913).

3 BUNKE, Ernst (1909), Adolf Stoecker. Erinnerungsblätter, Berlin; PHILIPPS, Wilhelm (o. J.), Erinnerungen an Stoecker, Berlin [ca. 1930].

4 TRAEGER, Gertrud (1920), Die sozialpolitischen Anschauungen Adolf Stoeckers, Diss. Bonn [masch.]; DOCKHORN, Wilhelm (1928), Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. Kritischer Beitrag zur Frage ihres religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Untergrunds, ihrer Idee und Geschichte, ihrer Verdichtung in die Gestalt der christlichen Arbeiterbewegung und ihrer Stellung im modernen Werdeprozeß, Diss. Halle-Wittenberg, Halle (Saale); HÜBNER, Paul

A. Kaehler um die historische Einordnung der Gründung der „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ im Januar 1878.⁵

Die erste breit angelegte historische Arbeit zum Wirken Adolf Stoeckers stellt die Dissertation „Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung“ von Walter Frank aus dem Jahr 1928 dar. Im Vorwort der zweiten Auflage berichtet der spätere Präsident des 'Reichsinstituts für Geschichte des Neuen Deutschland' und Herausgeber der „Forschungen zur Judenfrage“ (9 Bde., 1937-1944) über ein Erlebnis mit der ersten Auflage des „Adolf Stoecker“:

Vor sechseinhalb Jahren, im Mai 1928, stieg ich die dunkle Treppe eines Mietshauses in der Thierschstraße in München empor. In einer kleinen Wohnung gab ich ein Exemplar des „Adolf Stoecker“ ab. Als Widmung hatte ich in das Buch ein Wort von Stoecker eingetragen: Daß der Mann als Retter des Vaterlandes gefeiert werden müsse, der, dem römischen Ritter Curtius gleich, in den Abgrund der sozialen Frage springe, um ihn durch das Opfer seines Lebens zum Schließen zu bringen. In einem Geleitbrief [...] hieß es: '... und darf Sie bitten, in der Übersendung dieses Buches den Ausdruck meiner herzlichen Verehrung zu sehen. Ich glaube, daß der Gegenstand dieses Buches trotz der persönlichen und sachlichen Gegensätze, die zwischen Ihnen und Stoecker bestehen, doch gerade bei Ihnen wie bei kaum einem Zweiten in Deutschland Anteilnahme finden muß. Auf jeden Fall ist das Buch aus dem Erlebnis der nationalsozialistischen Bewegung und Ihrer Persönlichkeit hervorgegangen. Möchten Sie darin, bei aller äußeren Kühle und Nüchternheit, wie sie die Wissenschaft fordert, doch

Gerhard (1929), Die sozialetischen Anschauungen Adolf Stoeckers in genetischer und systematischer Darstellung (Ein Beitrag zur christlich-sozialen Zielsetzung), Diss. Greifswald, Wittenberg.

- 5 KAEHLER, Siegfried A. (1922), Stöckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen, in: Deutscher Staat und deutsche Parteien. Beiträge zur deutschen Partei- und Ideengeschichte. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht. Hg. v. Paul Wentzke, München und Berlin, 227-265.

dasselbst Feuer verspüren, welches Sie in Ihrem politischen Kampf vorwärtreibt.' Der Mann, dem ich diesen Brief brachte, Adolf Hitler, regiert heute von der Wilhelmstraße aus das Deutsche Reich.⁶

So, wie Frank hier Stoecker als einen 'Vorgänger' Hitlers sehen will, bewertet er sein 'Stoecker-Buch' von 1928 „als jenes Dokument, das die Einbruchsstelle der 'Hitler-Revolution' in die deutsche Geschichtsschreibung bezeichnet.“⁷ Auch von theologischer Seite wurde Stoecker jetzt zum Vorkämpfer des Nationalsozialismus stilisiert, so zum Beispiel in den Schriften Paul le Seurs⁸ oder bei Friedrich Brunstäd⁹. Nach 1945 wurde diese Bewertung Stoeckers rasch fallengelassen und seine sozialpolitischen und diakonischen Anschauungen und Ziele rückten in den Vordergrund der Betrachtung. Hier blieb er Vorbild für alle Bemühungen der protestantischen Kirche in dieser Richtung, und auch Politiker sahen sich in seiner sozialpolitischen Tradition.¹⁰ Stoeckers Antisemitismus wird als (legitimes?) Mittel der politischen Auseinandersetzung angesehen:

-
- 6 FRANK, Walter (1935), Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, 2., durchgesehene Aufl., Hamburg, 9.
- 7 Ebd., 10.
- 8 LE SEUR, Paul (1933), Adolf Stoecker, der Prophet des Dritten Reiches, Berlin 1933; Ders. (1928), Adolf Stoecker. Ein Gedenken und ein Ruf, Berlin. Ähnlich nun auch BUNKE, Ernst (1938), Adolf Stoecker. Ein deutscher Prophet, Gießen.
- 9 BRUNSTÄD, Friedrich (1935), Adolf Stoecker. Wille und Schicksal, Berlin. Vgl. auch den Beitrag von KAEHLER, Siegfried A. (1936), Adolf Stoecker 1835-1909, in: Die Großen Deutschen, hg. v. Willy Andreas und Wilhelm von Scholz, Bd. 4, Berlin, 179-199.
- 10 Exemplarisch hierfür sind die Arbeiten des Kirchenhistorikers Karl Kupisch. Vgl. KUPISCH, Karl (1953), Vom Pietismus zum Kommunismus, Historische Gestalten, Szenen und Probleme, Berlin; ders. (1963), Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945, 4. Aufl., Berlin, bes. 102-106; ders. (1970), Adolf Stoecker. Hofprediger

Seine antisemitische Propaganda, die sich gegen das liberale und glaubenlose, in Wirtschaft und Presse sich geltend machende Judentum richtete, mußte gerade in diesen Kreisen (*des kleinbürgerlichen Mittelstands, MI*) auf einen fruchtbaren Boden fallen. Obwohl Stoecker ein Mann von hervorragender politischer Begabung war, hat er sein Ziel nicht erreicht. [...] Sein Antisemitismus, so sehr er sich bemühte, ihn von dem sog. Radauantisemitismus abzugrenzen, besaß keine biblischen Fundamente.¹¹

Eine kritische Auseinandersetzung mit Adolf Stoecker begann in Deutschland erst mit dem Beitrag Wanda Kampmanns im Jahr 1962¹², nachdem die Monographie Paul W. Massings von 1949¹³ nur geringe Resonanz gefunden hatte. In die Dissertation von Busch, die 1968 im Druck erschien, ist diese Neubewertung allerdings nicht aufgenommen worden. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht stellt die bereits 1953 in Erlangen entstandene Dissertation von Hans Engelmann „Die Entwicklung des Antisemitismus im 19. Jahrhundert und Adolf Stoeckers ‘antijüdische Bewegung’“ dar. Jedoch erschien erst

und Volkstribun. Ein historisches Portrait, Berlin (= Berlinische Reminiszenzen, Bd. 29). Auch in Überblicksdarstellungen wird Stoecker allein als „Volkmissionar“ beschrieben. Vgl. KUPISCH, Karl (1962), Artikel Stoecker, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, 3. Aufl., Tübingen, Sp. 387; MUMM, Reinhold (1971), Artikel Stoecker, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 24, 3. Aufl., Graz, 529-535.

11 KUPISCH (1963), 105f.

12 KAMPMANN, Wanda (1962), Adolf Stoecker und die Berliner Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus, in: GWU, Bd. 13, 538-579.

13 MASSING, Paul W. (1959), Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt am Main (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 8), zuerst erschienen als ders., (1949), Rehearsal for Destruction, New York.

1984 der zweite, Stoecker betreffende Teil dieser Arbeit im Druck.¹⁴

Von einer grundlegenden Revision des 'Stoecker-Bildes' in der deutschen historischen Forschung kann jedoch erst seit der Gemeinschaftsarbeit von Günter Brakelmann, Werner Jochmann und Martin Greschat gesprochen werden.¹⁵ In dieser Arbeit wird zum ersten Mal der Versuch unternommen, das Wirken Adolf Stoeckers als Kirchenmann, konservativen Politiker und antisemitischen Agitator im Zusammenhang zu betrachten und in die spezifische historische Situation des Deutschen Kaiserreiches einzuordnen. Dabei kommen die Autoren unter anderem zu dem „Befund, daß Stoeckers Antisemitismus ein integraler Bestandteil seines gesamten Denkens und seines öffentlichen Redens war. Der Antisemitismus strukturierte und vitalisierte alles, was er sagte, schrieb und tat. Er war nicht akzidentell-sektoral, sondern fundamental-zentral.“¹⁶ Diese Bewertung Stoeckers hat mittlerweile auch Eingang in die biographische Darstellung des Hofpredigers in Überblickswerken gefunden.¹⁷

14 ENGELMANN, Hans (1984), Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Berlin (= Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 5).

15 BRAKELMANN, Günter/GRESCHAT, Martin/JOCHMANN, Werner (1982), Protestantismus und Politik: Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. XVII)

16 Ebd., 106.

17 Vgl. POLLMANN, Klaus Erich (1990), Adolf Stoecker, in: Berlinische Lebensbilder, hg. v. Gerd Heinrich, Bd. 5: Theologen, hg. v. Wolfgang Ribbe 231-247.

2.2 Kurzbiographie Adolf Stoecker¹⁸

Stoecker wurde 1835 in Halberstadt geboren und stammte aus kleinbürgerlichen Verhältnissen. Sein Vater, der ursprünglich als Schmied gearbeitet hatte, war nach seinem Armeedienst Gefängnisinspektor in Halberstadt geworden. Adolf Stoecker war ein guter Schüler und gab wegen des geringen Einkommens seiner Eltern Nachhilfeunterricht bei begüterten Familien der Stadt. Hier kam er mit dem Pietismus in Berührung und hatte ein persönliches Erweckungserlebnis: „Endlich, im letzten Jahre meiner Schulzeit, während des Sommer 1853, nahm sich Gott meiner an und brachte mich zum Licht. [...] So tief bin ich damals in die Lebensmacht des Christentums hineingeführt, daß ich von da ab niemals wieder ernstlich in Zweifel oder Anfechtung des Glaubens gefallen bin.“¹⁹ Sogleich bemerkte er, „daß Gottes Freundschaft in der Welt Feindschaft bringt“, als er wegen seiner pietistischen Orientierung (wie Stoecker annimmt) im Abgangszeugnis des Gymnasiums jeweils um eine Note schlechter als zuvor beurteilt wurde.²⁰ Die Revolution von 1848 nahm er in seiner Heimatstadt Halberstadt mit 13 Jahren als „Zerüttung der Ordnungen“²¹ des gewohnten Lebens war.

1853 ging Stoecker als Student der Theologie nach Halle, wo er hauptsächlich die Vorlesungen des neupietistischen Theologieprofessors Tholuck besuchte und Mitbegründer der Bur-

18 Dieser biographische Abriß beruht auf FRANK (1935). Ich verwende die Schreibweise des Namens mit 'oe', da Stoeckers eigenhändige Unterschrift auf einem bei VON OERTZEN (1913), Titelblatt, abgebildeten Photo so geschrieben ist. In zeitgenössischen Quellen findet sich der Name sowohl mit 'oe' als auch mit 'ö' geschrieben.

19 VON OERTZEN (1913), 18f.

20 Ebd., 20.

21 Ebd., 14.

schenschaft 'Borussia' wurde, die sich von der 'Neoborussia' abgespalten hatte. Stoecker war ein „Meister des Fechtbodens“ und führte ein Leben als „wilder Korpsstudent“, welches ihm schließlich einen vierzehntägigen Aufenthalt im Karzer wegen seiner Beteiligung an einer 'nächtlichen Ruhestörung' und die Relegation von der Universität einbrachte.²² Danach ging er nach Berlin, um seine Studien bei dem ebenfalls pietistisch eingestellten Theologen Nitzsch zu beenden. „Stoecker ist kein großer Theologe gewesen“, urteilt Walter Frank.²³ Für ihn war die Theologie keine Wissenschaft, sondern eine Disziplin der Glaubensvermittlung. „Zweifel kommt vom Teufel. Es gibt Gedanken, die man einfach totschiagen muß“, soll Stoecker einmal einem jungen Theologen vorgehalten haben.²⁴ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Religion sah Stoecker nie Veranlassung. Friedrich Naumann bezeichnete Stoeckers religiöse Einstellung als mit der „katholischen Anschauung“ verwandt und befand, „er sei auch kirchenpolitisch ein Militärgeistlicher gewesen, ein Wertschätzer der Glaubensdisziplin“²⁵. Nach Abschluß des Studiums war Stoecker von 1858 bis 1862 als Hauslehrer bei Adelsfamilien tätig, unter anderem bei der Familie Lambsdorff im Kurland. 1863 trat er eine Pfarrstelle in der kleinen Landgemeinde Seggerde in der Altmark an, von wo aus er 1866 in den Industrieort Hamersleben in der Magdeburger Börde wechselte. Hier wurde er zum erstenmal mit der Notlage der Arbeiterschaft bekannt und wandte sich verstärkt der 'Sozialen Frage' zu.

22 Die näheren Umstände bei BRAUN (1913), 16.

23 FRANK (1935), 19.

24 Ebd.

25 NAUMANN, Friedrich (1909), Stoecker, in: HEUSS, Theodor, Gestalter und Gestalten, Berlin und Leipzig, 107-115, 107.

1871 wurde er, mittlerweile verheiratet, Divisionspfarrer im gerade annektierten Metz. Von dort berief ihn Wilhelm I. 1874 als '4. Hof- und Domprediger' nach Berlin. Adolf Stoecker hatte so den sozialen Aufstieg aus kleinbürgerlichen Verhältnissen in die 'höfischen Kreise' Berlins und dessen Adelsgesellschaft, die er wegen ihrer „Gabe des Herrschens“²⁶ schon immer bewundert hatte, gefunden. Er engagierte sich dort sogleich in der „Inneren Mission“, der sozialen und caritativen Einrichtung der protestantischen Kirche in Preußen und gab ihr eine neue organisatorische Gestalt. Die fortgesetzte Beschäftigung mit der in den 1870er Jahren immer drängender werdenden 'Sozialen Frage' brachte Adolf Stoecker schließlich dazu, sich aktiv am politischen Geschehen zu beteiligen. Er versuchte durch die Gründung der „Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ Einfluß auf die vornehmlich sozialdemokratisch orientierte Arbeiterschaft Berlins zu nehmen. Nachdem ihm dies nicht gelungen war, wandte er sich vornehmlich Angriffen auf den politischen Liberalismus zu, der seiner Ansicht nach im „Judentum“ repräsentiert sei. Gleichzeitig schloß er sich der Partei der Deutschkonservativen an, für die er von 1878 bis 1898 einen Sitz im Preussischen Abgeordnetenhaus innehatte und die er von 1881 bis 1893 im Reichstag vertrat. Von 1898 bis 1908 war er für die Christlich-soziale Partei Mitglied des Reichstages.

Innerhalb der Deutschkonservativen gehörte Stoecker dem äußersten rechten Flügel, der sogenannten „Kreuzzeitungspartei“, an, die in harter Opposition zu Bismarck stand. Nachdem er wegen seines politischen Engagements, das am Hof nicht ohne Unbehagen gesehen wurde und wohl auch auf Initiative Bismarcks, bei Wilhelm II. in Ungnade gefallen war,

26 FRANK (1935), 31.

wurde Stoecker Ende 1890 aus dem Hofpredigeramt entlassen.²⁷

Da sich die Kreuzzeitungsgruppe innerhalb der Deutschkonservativen aufgrund des seit 1887 mit Bismarck bestehenden „Kartell-Bündnisses“ immer mehr selbst isolierte und bedeutende Angehörige dieser Gruppe in Affären verwickelt waren²⁸, mußte Stoecker sich 1896 auch von den Konservativen trennen. Er blieb mit der von ihm gegründeten Partei allein, die sich zudem im gleichen Jahr gespalten hatte, nachdem die Gruppe der sogenannten „jüngeren Christlich-sozialen“ um Friedrich Naumann aus ihr ausgetreten war.

Kirchenpolitisch vertrat Stoecker weiterhin einen orthodoxen Protestantismus, was ihn 1896 veranlaßte, aus dem von ihm mitbegründeten „Evangelisch-sozialen Kongreß“ nach Streitigkeiten mit einer Gruppe um Friedrich Naumann auszutreten. Er war als Herausgeber der „Deutschen Evangelischen Sonntagszeitung“ seit 1887 tätig und wurde 1892 zugleich deren Leiter. Stoecker verfaßte sehr erfolgreiche Predigtsammlungen²⁹ und veröffentlichte einige Werke, die seine politischen

27 Ebd., 149ff. Wilhelm II. hatte Stoecker zu Beginn seiner Hofpredigertätigkeit unterstützt, wurde jedoch später von Bismarck gegen ihn eingenommen.

28 Etwa die „Hammerstein-Affäre“ um den Herausgeber der ‚Kreuzzeitung‘, Wilhelm von Hammerstein, wegen persönlichem Bankrotts und eines Verhältnisses mit einer Schauspielerin. FRANK (1935), 255f.

29 Eins ist Noth (1884), 6. Aufl., Berlin 1898; O Land, höre des Herren Wort (1885), 5. Aufl., Berlin 1892; Den Armen wird das Evangelium gepredigt (1886), 5. Aufl., Berlin 1900; Wandelt im Geist! (1888), 3. Aufl., Berlin 1890; Das Salz der Erde, Berlin 1892. Diese Übersicht bei GRESCHAT, Martin (1989), Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: Brakelmann, Günther/ Rosowski, Martin (Hg.), Antisemitismus. Von

und kirchenpolitischen Äußerungen dokumentierten.³⁰ Nachdem er wegen Krankheit seinen Reichstagsitz 1908 aufgegeben hatte, starb Adolf Stoecker 1909 kinderlos auf seinem Alterssitz Gries bei Bozen.

2.3 Die Entwicklung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei 1878 - 1918 (CSAP)³¹

Über die Gründungsversammlung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei am 3.1.1878 gibt Eduard Bernstein in seiner „Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung“ einen eindrucksvollen Bericht.³² Danach versuchte Stoecker zunächst, die Partei in dieser Versammlung im Berliner Lokal „Eiskeller“ durch einen Strohmann gründen zu lassen. Als dessen unzusammenhängende und wenig überzeugende Rede bei den versammelten Arbeitern nur Gelächter erntete und der Vortra-

religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen, 27-51, 46 hat keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

- 30 Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze, Bielefeld und Leipzig 1885, Wach' auf evangelisches Volk! Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik, Berlin o.J. [1888]; Reden und Aufsätze. Mit einer biographischen Einleitung hg. v. S. Seeberg, Leipzig 1913. Zudem erschien noch eine Sammlung seiner Reichstagsreden: MUMM, Reinhard (1914), Adolf Stoecker. Reden im Reichstag. Amtlicher Wortlaut, 2. Aufl. Schwerin.
- 31 Alle Angaben zu Stimmzahlen und Organisationsstruktur basieren auf FRICKE, Dieter (1983), Artikel „Christlichsoziale Partei 1878-1918“, in: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945). Hg. v. Dieter Fricke [u.a.]. Bd. 1. Köln/Leipzig, 440-454. Eine ausführliche Monographie zur CSAP steht noch aus.
- 32 BERNSTEIN, Eduard (1972) Die Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung. Erster Teil. Glashütten/Taunus (= unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1907). 349ff. Zu den historischen Begleitumständen s. KAEHLER, Siegfried A. (1922), 228ff.

gende durch eine Entgegnung des sozialdemokratischen Arbeitersekretärs Most lächerlich gemacht wurde, ergriff Stoecker, der eigentlich im Hintergrund bleiben wollte, schließlich selbst das Wort und rief in einer demagogischen Rede, vor allem gegen die Sozialdemokratie gerichtet, zur Bildung einer Partei nach seinen Vorstellungen auf. Seine Bemühungen fruchteten allerdings wenig, und so ließ der Vorstand der Sitzung, der zu Beginn von den Anwesenden gewählt worden war und in dem sich ausschließlich Sozialdemokraten befanden, eine Erklärung beschließen, in der es hieß, daß die Versammlung „lediglich von der Sozialdemokratie eine gründliche Beseitigung aller bestehenden wirtschaftlichen und politischen Unfreiheiten erhofft und sich daher verpflichtet, mit allen ihr zu Gebote stehenden Kräften für die Verbreitung der Lehren dieser Partei einzutreten und zu wirken“ bereit sei.³³ Die Gründungsversammlung war also für Adolf Stoecker zu einem Schlag ins Wasser geworden, ja, es wurde vielmehr zu einer Unterstützung der eigentlich zu bekämpfenden Sozialdemokratie aufgerufen! So gründete Stoecker einige Tage später die Partei zusammen mit einigen Getreuen in aller Stille.³⁴

War schon die Gründungsversammlung alles andere als erfolgreich verlaufen, so ließ sich auch der Beginn der Parteiarbeit nur sehr schleppend an. Nachdem am 1. Februar in einer Mitgliederversammlung Statut und Programm der Partei angenommen worden waren, bereitete sich die Partei auf die Reichstagswahlen im Juli 1878 vor. Bis zum 18. Mai gelang es ihr zwar, 1778 Mitglieder zu werben, bei den Wahlen allerdings erhielt sie nur unbedeutend mehr Stimmen, nämlich insgesamt 2310, wobei auf Berlin 1422 entfielen. Das

33 KAEHLER (1922), 250.

34 Ebd., 234.

war eine vernichtende Niederlage für Adolf Stoecker, der sich mit zahlreichen Reden engagiert am Wahlkampf beteiligt hatte, und zeigte deutlich, daß die Verankerung der Arbeiterschaft in der Sozialdemokratie bereits zu weit fortgeschritten war, um sie durch alternative Parteigründungen noch anderweitig organisieren zu können.

Ein Grund für die Niederlage der neugegründeten Partei mag im Charakter der Ziele der Partei gelegen haben, über die das Parteiprogramm („Allgemeine Grundsätze“) Aufschluß gibt.³⁵ Der potentielle Wähler findet hier zunächst ein Bekenntnis zum christlichen Glauben und zu König und Vaterland (Punkt 1) sowie eine vehemente Absage an die Sozialdemokratie, da diese „unpraktisch, unchristlich und unpatriotisch sei“ (Punkt 2). Die dann folgenden politischen Zielvorstellungen sind ähnlich 'konkret' gehalten, wobei vor allem das beliebige Zusammensuchen aller möglichen sozialen Forderungen der Zeit aus verschiedenen politischen Lagern auffällt. Hierbei richteten sich die Ansprüche in erster Linie zunächst an den Staat, der im Rahmen der „Staatshilfe“ die „bestehenden Ungleichheiten ausgleichen“ solle. Dieter Fricke urteilt über die Ziele der Christlich-sozialen Arbeiterpartei folgendermaßen:

Das Programm verdeutlicht, daß die CSAP nur in der Lage war, äußere Erscheinungen der sozialen Frage anzusprechen. In ihrer Kritik an der Not und dem Elend der werktätigen Massen, aber auch am „Mammonismus“ und am „Tanz ums Goldene Kalb“ suchte sie die Sozialdemokratie zu übertreffen, ohne daß sie jedoch mehr als Appelle an Nächstenliebe und christliches Pflichtgefühl als Alternative zu bieten hatte.³⁶

Da für die Christlich-soziale Arbeiterpartei im Arbeitermilieu keine Stimmen gewonnen werden konnten, wandte sich

35 FRICKE (1983), 441.

36 Ebd., 441f.

Stoecker ab 1879 der antisemitischen Propaganda zu. Den 'Startschuß' dazu lieferte er mit seiner Rede am 19. September 1879 in einer Versammlung der CSAP mit dem Titel „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“. Hierin mischte Stoecker seine antisozialistische und antikapitalistische Agitation mit antisemitischer Hetze. Bei angekündigter Behandlung der 'Judenfrage' waren die 'Vorträge' in der Folgezeit meist wesentlich besser besucht als bei kirchen- oder sozialpolitischen Themen, wie folgende Aufstellung zeigt:³⁷

<i>Datum</i>	<i>Thema</i>	<i>Zuhörerzahl</i>
05. März 1880	König Hiskia und der Fortschritt	1000
09. April 1880	Judenfrage	2000
30. April 1880	Ist die Bibel Wahrheit?	500
24. September 1880	Judenfrage	2000
19. November 1880	Das Dasein Gottes	1000
17. Dezember 1880	Das Alte und Neue Testament	700
21. Januar 1881	Das Handwerk einst und jetzt	2500
28. Januar 1881	Die Sünden der schlechten Presse	3000
04. Februar 1881	Judenfrage	3000
11. Februar 1881	Obligatorische Unfallversicherung	3000

Folgerichtig änderte man den Parteinamen am 3. November 1881, indem einfach die „Arbeiter“ weggelassen wurden und die Partei fortan den Namen „Christlichsoziale Partei“ (CSP) trug. Die Festigung der Beziehungen zu den der Partei nahestehenden Konservativen zeigte sich im Anschluß an die Deutschkonservativen in diesem Jahr, für die Stoecker bereits seit 1879 im preußischen Landtag saß und für die er 1881 in den Reichstag gewählt wurde. Tatsächlich erlebte die CSP

37 Zusammengestellt nach Angaben der Polizeiberichte bei FRANK (1935), 126.

nun einen relativen Aufschwung bis 1884/85, so erhielt sie bei den Reichstagswahlen 1884 allein 56.000 Stimmen in Berlin. Doch nach dem allmählichen Abflauen der antisemitischen „Berliner Bewegung“ ab 1886 zeichnete sich auch ein Ende der Hochphase der CSP ab. Stoeckers Einfluß innerhalb der Partei schwand, nachdem er von einflußreichen Gönnern wie Wilhelm II., dem preußischen Innenminister Robert von Puttkammer und dem Generalquartiermeister Alfred Graf von Waldersee fallengelassen worden war.

Nach 1893 zeichneten sich immer mehr Austritte aus der CSP ab, vor allem junge Akademiker traten aus der Partei aus und schlossen sich entweder Friedrich Naumann an oder traten den antisemitischen Parteien bei, die in diesen Jahren entstanden waren und mit deutlich radikaleren Parolen gegen die Juden agitierten. Auch das 1895 neuformulierte „Eisenacher Parteiprogramm“, in das nun deutlich antisemitische Forderungen eingegangen waren, konnte die CSP nicht mehr entscheidend zusammenhalten. 1896, nachdem es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Stoecker und der groß-agrarischen Führungsgruppe der Deutschkonservativen Partei wegen seiner Verwicklung in einen Skandal der Kreuzzeitungsgruppe³⁸ gekommen war, mußte Stoecker die Deutschkonservative Partei verlassen und gründete am 26.02. die CSP als eigenständige Partei neu. Von nun an hieß es für ihn: „Wir gehen noch rechtser!“³⁹

38 Adolf Stoecker und seine altkonservativen Mitstreiter hatten 1888 versucht, Maßnahmen gegen Bismarck und seine Kartellpolitik zu treffen und wollten dazu die Beziehungen zwischen diesem und dem Kaiser stören. Den Brief, in dem Stoecker seinem Freund v. Hammerstein Vorschläge hierfür macht, hatte der „Vorwärts“ am 05.09. 1895 veröffentlicht.

39 Das Volk, 09.02. 1896. Zit n. FRICKE (1983), 446.

Der weitere Mitgliederverlust ließ sich allerdings nicht aufhalten; 1907 zählte die Partei gerade 171 Ortsgruppen (vor allem in Westdeutschland: Siegerland, Bergisches Land und Rheinland) mit 9.000 Mitgliedern.⁴⁰ Hier wurde die Partei auch durch die dort stark vertretenen christlichen Gewerkschaften unterstützt.⁴¹ Die Inhalte christlich-sozialer Ideologie blieben aber nicht auf die Partei beschränkt. So gewann Stoecker großen Einfluß auf die studentischen Verbindungen des Kaiserreichs. Das erste „Kyffhäuserfest“ der „Vereine Deutscher Studenten“ 1881 geriet zu einer „großen Stoeckerhuldigung“, und das Vorbild Stoeckers trug maßgeblich dazu bei, eine „akademische Trägerschicht des Antisemitismus“ entstehen zu lassen.⁴² Vor allem auf die Generation junger Geistlicher, die Stoeckers Wirken miterlebten, hat sein Vorbild prägend gewirkt, und viele führende protestantische Kirchenleute der Weimarer Republik, die wie die Bischöfe Theophil Wurm, Hans Meiser und Otto Dibelius mit antisemitischen Schriften und Ansichten hervortraten, beriefen sich auf den Hofprediger.⁴³

Das „Siegener Parteiprogramm“ von 1910 nach dem Tode Adolf Stoeckers brachte keine wesentlichen Neuerungen, und von verschiedenen Seiten wurde versucht, die Partei wieder

40 Die Organisationsform der CSP wich damit von der „lockeren Honoratiorenstruktur“ der übrigen konservativen Parteien ab. Vgl. NIPPERDEY, Thomas (1961), Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918, Bonn, 241-264, zit. 250. Zur Organisation der CSP im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf s. BUSCH (1968), 47f.

41 WETZEL, Detlef/DURT, Hartwig (1989), Gewerkschaften und ihre Kämpfe im Siegerland. Siegen, 28ff.

42 KAMPE, Norbert (1988), Studenten und 'Judenfrage' im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus, Göttingen (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 76), 43.

43 GRESCHAT, Martin (1989), 38ff.

mit den Deutschkonservativen zu vereinigen. Die Verhandlungen hierzu wurden nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs Ende 1914 aufgenommen, doch wurden bis 1918 keine Fortschritte erzielt. Nach der 'Novemberrevolution' 1918 schloß sich die CSP komplett der DNVP an, wobei sich die Christsozialen in der Partei später im Christlich-sozialen Volksdienst (CSVD) verselbständigten.

2.4 Die Funktionen des „modernen Antisemitismus“ im Deutschen Kaiserreich

Die erste Erwähnung des Begriffs „antisemitisch“ in seiner späteren Bedeutung findet sich in der „Allgemeinen Zeitung des deutschen Judentums“ vom 2. September 1879, wo das Erscheinen eines „antisemitischen Wochenblatts, herausgegeben von Wilhelm Marr“, angekündigt wird.⁴⁴ Ohne daß jemals definiert wurde, was „antisemitisch“ bedeuten soll, setzte sich der „Antisemitismus“ spätestens ab 1880 als politisches Schlagwort durch. Es kennzeichnete eine neue Form der „Feindschaft gegenüber Juden und Judentum, und zwar in einem von der traditionellen Judenfeindschaft, wie sie etwa gleichzeitig in Ost- und Südosteuropa noch anzutreffen war, durchaus unterschiedenen Sinn.“⁴⁵ Für diese Form der Judenfeindschaft ist in der historischen Forschung der Begriff „moderner Antisemitismus“ geprägt worden, zuweilen findet sich auch die Bezeichnung „politischer Antisemitismus“ in gleicher Bedeutung. Beide beschreiben ein gesellschaftliches Phänomen des Deutschen Kaiserreiches, welches nach der

44 RÜRUP, Reinhard/NIPPERDEY, Thomas (1972), Artikel Antisemitismus, in GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE, Bd. 1 A-D, Stuttgart, 129-153, 138.

45 Ebd., 141.

furchtbaren Erfahrung des Holocaust im Zusammenhang mit der Frage nach den historischen Bedingungen, die zur systematischen Vernichtung jüdischen Lebens in Europa führten, ein wichtiges Gebiet der Forschung wurde.⁴⁶

Die israelische Historikerin Shulamit Volkov schlägt bei ihrer Analyse des modernen Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich eine Synopse der bisherigen interpretatorischen Ansätze vor, um das „Rätsel des Antisemitismus“⁴⁷ zu ergründen, wobei der Antisemitismus jeweils an seinem 'historischen Ort' analysiert werden soll, ohne von vornherein auf der Suche nach Kontinuitätslinien zu sein, die direkt in den Holocaust führen. Der von ihr vertretene Ansatz kommt meines Erachtens einem diskursanalytischen Konzept sehr nahe, wenn sie den für ihre Analyse grundlegenden Begriff von „Kultur“ unter Anlehnung an die von Theodor W. Adorno beschriebene 'autoritäre Persönlichkeit' als „große symbolische Einheit“ definiert:

Um die Jahrhundertwende zeigte ein Teil der deutschen Gesellschaft ein kulturelles Muster, das dem Symptom der autoritären Persönlichkeit analog war; es wirkte in ähnlicher Weise auf der Ebene der Rationalität und auf der Ebene der impliziten Werte und Normen, des Lebens- und Denkstils, der normalen Ambitionen und Emotionen. Das Bündel von Ideen, Gefühlen und öffentlichen Verhaltensmustern, das für dieses Syndrom typisch ist, läßt sich nicht unter dem Titel 'Ideologie' subsumieren, wie dieser Begriff gemeinhin verstanden wird.

46 Einen Forschungsüberblick gibt RÜRUP, Reinhard (1987), Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main, 145-158. Zuerst unter dem gleichen Titel erschienen als 'Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft', Bd. 15, Göttingen 1975.

47 Ihre wichtigsten Arbeiten zu diesem Thema aus den Jahren 1973 bis 1988 sind versammelt in: VOLKOV, Shulamit (1990), Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München. Zit. ebd., 9.

Wenn es überhaupt eine systematische Philosophie mit unmittelbaren Folgerungen für das soziale und politische Handeln beinhaltet, dann blieb diese Philosophie nur ein Teil eines größeren Ganzen. Eine Weltanschauung kann dieses Phänomen nur angemessen definieren, wenn sie im weitesten Sinne verstanden wird. Ein besserer Begriff, den man leichter mit elementaren menschlichen Akten und Bedürfnissen verbindet, ohne Philosophie, Wissenschaft und Künste völlig auszuschließen, ist 'Kultur', das 'Gesamtgeflecht aller Arten des Denkens, Fühlens und Handelns'. Sowohl 'Ideologie' als auch 'Weltanschauung' sind unter diesem Begriff von Kultur zu subsumieren, verstanden als 'große symbolische Einheit', die von einzelnen gelernt und geteilt wird und dazu dient, sie in einer 'besonderen und eigentümlichen Kollektivität' zu vereinigen.⁴⁸

Das hier dargelegte Konzept, den Antisemitismus als universalen „kulturellen Code“ zu begreifen, steht 'quer' zu Ansätzen, die den Antisemitismus des Kaiserreichs vornehmlich als Reaktion auf ökonomische Krisensituationen begreifen.⁴⁹

Das Problematische an diesem Forschungsansatz liegt nach Shulamit Volkovs Meinung vor allem darin, daß einseitig die

48 VOLKOV, Antisemitismus als kultureller Code, in: Dies. (1990), 13-36, 19f.

49 In dieser Forschungslinie stehen neben MASSING (1959) vor allem: WAWRZINEK, Kurt (1927), Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873-1890), Berlin; BROZAT, Martin (1952), Die antisemitische Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Diss. Köln [masch.]; PULZER, Peter G. J. (1966), Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914, Gütersloh, zuerst erschienen als ders. (1964), The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria, New York; PUHLE, Hans Jürgen (1966), Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im Wilhelminischen Reich (1893-1918). Ein Beitrag zur Analyse des Nationalismus in Deutschland am Beispiel des Bundes der Landwirte und der Deutsch-Konservativen Partei, Hannover.

Ursachen des Phänomens 'Antisemitismus' in allgemeinen ökonomischen Krisenerscheinungen gesehen (und gefunden) werden, obwohl sich bei näherer Überprüfung keine direkten Verbindungen zwischen beiden finden lassen.⁵⁰ Dieser Ansatz 'verliert' sich so in der Widerlegung der Argumentation der Antisemiten. Shulamit Volkov fordert dagegen, die soziale Analyse, wie sie die antisemitischen Protagonisten selbst vorlegen, zu akzeptieren:

Nur wenn man davon ausgeht, daß die Behauptungen der Antisemiten der Wahrheit entsprachen, daß die Juden in der Tat identisch mit dem ausbeuterischen Kapitalismus und dem Verfall der vorindustriellen Produktionsweisen und des Sittenkodex, mit Korruption und sozialer Auflösung waren, ist man der Mühe enttoben zu zeigen, wie die Menschen, die vielleicht nicht genügend wachsam gegenüber den Gefahren der Indoktrination, aber doch nicht unbedingt alle Psychopathen oder moralisch unzulänglich waren, der offenkundig falschen Weltanschauung des Antisemitismus erlagen.⁵¹

Dieser 'positivistische Ansatz' deckt sich wiederum mit den Grundlagen der diskursanalytischen Methode, wenn der „Prozeß der symbolischen Formulierung“ das Erkenntnisziel der Analyse des Antisemitismus bei Volkov ist:

Der Antisemitismus war keine direkte Reaktion auf reale Umstände. Tatsächlich reagieren Menschen auch nicht direkt auf Ereignisse. In einem Prozeß der Konzeptualisierung und Verbalisierung konstruieren sie sich eine Interpretation ihres Welt-Erlebens, und nur auf diese selbstgemachte Konzeption der Wirklichkeit können sie reagieren. Jede Interpretation der Wirklichkeit ist ein selbständiges, schöpferisches Produkt des menschlichen Geistes, und oft ist sie gerade darum um so

50 Vgl. VOLKOV, Zur sozialen und politischen Funktion des Antisemitismus: Handwerker im späten 19. Jahrhundert, in: Dies. (1990), 37-59.

51 VOLKOV (1990), 25.

wirksamer, weil sie ganz oder teilweise falsch ist. Um das Bindeglied zwischen belastenden Umständen und der besonderen Reaktion der Deutschen gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf sie herzustellen, müssen wir nicht nur die Umstände der Zeit sondieren, sondern auch den kognitiven Prozeß der symbolischen Formulierung, der die einzigartige antisemitische Ideologie produzierte und ihr ihre zentrale kulturelle Rolle zuwies.⁵²

In eine ähnliche Richtung wie der hier vorgeschlagene Ansatz gehen die Bemühungen der an Ergebnissen der Vorurteilsforschung orientierten historischen Arbeiten. Allerdings liegen bislang nur methodologisch wenig reflektierte ältere Studien vor⁵³; eine breite Untersuchung des Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, die sich etwa an dem Modell der Wahrnehmungspsychologie zur Vorurteilsbildung orientieren könnte, steht bislang noch aus.⁵⁴

In Anlehnung an das von Werner Jochmann entwickelte Konzept der Funktionsanalyse des Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich⁵⁵ schlägt Shulamit Volkov eine Betrachtung von vier 'Bedeutungsfeldern' vor: Einmal spielte der Antisemitismus eine bedeutende Rolle bei der Identitätsbildung des Deutschen Kaiserreiches, die nach der

52 Ebd.

53 FELDEN, Klemens (1963), Die Übernahme des antisemitischen Stereotyps als soziale Norm durch die bürgerliche Gesellschaft Deutschlands (1875-1900), Diss. Heidelberg; LEHR, Stefan (1974), Antisemitismus - religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870-1914, München (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 5)

54 Vgl. STRAUSS, Herbert A./KAMPE, Norbert (1985), Einleitung, in: Dies. (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust. Frankfurt am Main-New York 1985, 9-28.

55 Vgl. JOCHMANN, Werner (1988), Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870-1945, Hamburg (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. XXIII), besonders 'Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus', 99-171.

Reichsgründung 1871 notwendig geworden war. Der Antisemitismus bewies hier „wieder einmal seine Nützlichkeit als bequemes Integrationselement, als Ergänzung zum Nationalstolz, als wirkungsvoller Zusatz zu einem Gruppengefühl von Einzigartigkeit und Überlegenheit.“⁵⁶ Weiter diente der Antisemitismus zur Kanalisierung der Unzufriedenheit über wachsendes soziales Elend, wenn die Juden zu ‘Sündenböcken’ für ökonomische Krisensituationen gemacht wurden. Das dritte Bedeutungsfeld des Antisemitismus war das der Politik. Dort füllte der Antisemitismus in der Verbindung mit konservativer Ideologie eine „politische Lücke“ aus, die sich nach dem Bedeutungsverlust des Liberalismus vor allem im Mittelstand etwa bei Handwerksmeistern, Ladenbesitzern und kleinen Beamten aufgetan hatte. So konnte der Antisemitismus zur Umstrukturierung des deutschen politischen Spektrums beitragen, indem er „neue soziale und ideologische Komponenten in die traditionelle deutsche Rechte“ einführte.⁵⁷ Zuletzt wurde der Antisemitismus zu einem „Verständigungssignal innerhalb der allgemeinen politischen Kultur des Reiches“.⁵⁸ Ihm kam die einzigartige Funktion zu, die Grenzen zwischen unterschiedlichen politischen Lagern festzulegen und wesentlich zur Polarisierung der politischen Landschaft des Wilhelminischen Deutschland in ‘sozialistisch’ und ‘konservativ’ beizutragen.

Im nun folgenden ersten Analyseteil dieser Arbeit wird der „Prozeß der symbolischen Formulierung“ des antisemitischen Diskurses, wie er sich in der Rede Adolf Stoeckers vom 19.

56 VOLKOV, Das geschriebene und das gesprochene Wort. Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus, in: Dies., (1990), 54-75, 63.

57 Ebd., 64.

58 Ebd.

September 1879 repräsentiert, im Mittelpunkt stehen. Dabei wird die Differenzierung nach Bedeutungsfeldern allerdings unterbleiben, da zunächst nur Einblicke in die Konstruktion des antisemitischen Diskurses bei Adolf Stoecker das vorrangige Erkenntnisziel sind.

3 Analyse der Rede Adolf Stoeckers „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ (1879)

3.1 Nicht-diskursiver Kontext

Als Adolf Stoecker am 19. September 1879 seine Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ in einer Versammlung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei hielt, hatte er keinen konkreten Anlaß, zu diesem Thema zu sprechen¹. Wie nahe Stoecker aber zuvor dem Antisemitismus stand, geht aus einem Brief an den Antisemiten Wilhelm Marr² hervor, in dem er im Juli 1878 schrieb: „Es ist seit langem meine Überzeugung, daß unser Volk an der Juden- und Judengenossenpresse sittlich und intellektuell zugrunde geht, wenn nicht bald Abhilfe kommt.“³ Schon hier formuliert Stoecker eine Bedrohungssituation für „das deutsche Volk“, zunächst allerdings noch beschränkt auf den Einfluß der liberalen Presse, die er als von Juden dominiert ansah. Für sich nimmt er dabei die Rolle des Retters in Anspruch und konstruiert so selbst einen Auftrag, dem er als 'treuer Diener des Vaterlandes' pflichtgemäß nachkommt. Nach der verheerenden Wahlniederlage der CSAP bei den Reichstagswahlen 1878 muß der Wechsel in der Thematik der Stoeckerschen Agitation

1 ENGELMANN, (1984), 83.

2 Zur Person Wilhelm Marr s. ZIMMERMANN, Moshe (1986), Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism, New York-Oxford. Zum Verhältnis Marr - Stoecker ebd., 92ff.

3 Zit. n. JOCHMANN, Werner (1982), Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: BRAKELMANN/GRESCHAT/JOCHMANN (1982), 123-198, 149.

in Verbindung mit dem Scheitern seiner Partei gesehen werden.

Antisemitische Äußerungen waren in der Agitation der CSAP bisher lediglich am Rande aufgetaucht, etwa wenn es in einem Flugblatt des Wahlkampfes 1878 hieß:

Wir achten die Juden als unsere Mitbürger und ehren das Judentum als die untere Stufe der göttlichen Offenbarung. Aber wir glauben fest, daß ein Jude weder in religiöser noch in wirtschaftlicher Hinsicht ein Führer deutscher Arbeiter sein kann. Die Christlich-soziale Arbeiterpartei schreibt das Christentum auf ihre Fahne [...].⁴

Wenn solche antisemitischen Äußerungen bisher eher selten in der christlich-sozialen Agitation auftauchten, so dienen sie doch als Belegstellen für eine Funktion des Antisemitismus, die Shulamit Volkov als den „kulturellen Code“ bezeichnet hat. Über die Erwähnung antisemitischer Positionen verorteten sich die Aussagen und Forderungen der Christlich-sozialen im Diskurs der konservativen Eliten, in dem judenfeindliche Äußerungen als „Erkennungszeichen“ der Zugehörigkeit funktionierten. Neben der Anlehnung an die Konservative Partei, die Stoecker nach dem Wahldebakel und aus Furcht vor einem drohenden Verbot der Partei nach Maßgabe des Vereinsgesetzes - deutlich gemacht durch Bismarck nahe-stehende Zeitungen⁵ - anstrebte, war der Hofprediger weiter auf der Suche nach einer Massenbasis für seine Partei.

Die Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ wird in der folgenden Analyse als Diskursfragment des antisemitischen Diskurses betrachtet. Sie kann darüber hinaus für die politische Agitation Stoeckers als diskursives Ereignis gewertet werden, da es das erste Mal gewesen ist, daß sich

4 STOECKER (1885), 133f.

5 KAEHLER (1922), 245f.

der Hofprediger in einer öffentlichen Versammlung mit dem Thema beschäftigte. Weiterhin ist diese Rede, zusammen mit den Artikeln Heinrich von Treitschkes in den „Preußischen Jahrbüchern“ zur gleichen Zeit⁶, Ausgangspunkt der sogenannten „Berliner Bewegung“ oder wurde doch von den Beteiligten im Rückblick dazu gemacht. Somit ist die Rede, die Stoecker am 19. September 1879 in einer der regelmäßig freitags stattfindenden Versammlungen der Christlich-sozialen Arbeiterpartei hielt, auch für den Interdiskurs als diskursives Ereignis zu sehen, wie in der Analyse noch genauer gezeigt werden wird.

Die Zuhörerschaft bei dieser Rede umfaßte etwa 700 Zuhörer, die hauptsächlich aus Berlin kamen; mit einer anschließenden Diskussion dauerte die gesamte Versammlung 3 1/2 Stunden.⁷ Zur sozialen Schichtung der Zuhörerschaft können keine zuverlässigen Angaben gemacht werden.

Textgrundlage der Analyse stellt die gedruckte Version des Redetextes, wie er in der Reihe „Flugblätter der Christlich-sozialen Arbeiterpartei“ als Nr. 13 veröffentlicht wurde, dar.⁸ Diese Flugblätter waren im Parteibüro in der Dorotheenstraße 37 in Berlin erhältlich, wo sich Interessenten auch in die Mitgliederliste der Partei eintragen konnten. Gedruckt wurden die Flugblätter in der Berliner Druckerei Thormann & Goetsch und kosteten im Parteibüro drei Pfennig das Stück, wie auf der

6 Vgl. BOEHLICH, Walter (1988), *Der Berliner Antisemitismustreit*, Frankfurt am Main (zuerst 1965).

7 So die Angaben in einem in STOECKER (1885), 155, abgedruckten Leserbrief an die Redaktion des „Berliner Tageblatt“ von Elias Cohn, der an der Versammlung „aus Interesse an meinem Judentum“ teilgenommen hatte. Datiert ist der Leserbrief auf den 21. September 1879.

8 StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt). Veröffentlicht ist die Rede auch in STOECKER (1885), 143-154.

Titelseite jedes Flugblatts vermerkt ist. Zunächst firmierte die Reihe als „Flugblätter des Central-Vereins für Social-Reform auf religiöser und constitutionell-monarchischer Grundlage“, in denen Reden Stoeckers und anderer Sozialreformer veröffentlicht wurden.⁹ Später wurde die Reihe übergangslos ein Organ der Christlich-sozialen Arbeiterpartei.

Das Flugblatt Nr. 13 scheint bei weitem die höchste Auflage all dieser Flugblätter gehabt zu haben. Das hier zu analysierende, im Nachlaß eines Siegerländer Parteimitglieds im Stadtarchiv Siegen vorhandene Exemplar gehört zum 18. Tausend. Die Flugblätter dienten demnach auch als Agitationsmaterial bei Parteimitgliedern in den christlich-sozialen Hochburgen außerhalb Berlins.

Die nun folgende Diskursanalyse orientiert sich an den von Jäger vorgeschlagenen Schritten zur Analyse von Diskursfragmenten¹⁰ und beginnt mit einer Beschreibung der Makrostruktur des Textes.

3.2 Makrostruktur des Textes

Das Flugblatt umfaßt zwölf Seiten, die jeweils nur auf der Vorderseite bedruckt sind. Das Seitenmaß beträgt 20,5 zu 13 Zentimeter, jede Seite hat 51 Zeilen Text. Die zwölfte Seite enthält Hinweise auf die freitäglichen Versammlungen der Christlich-sozialen Arbeiterpartei, zu den Möglichkeiten der Partei beizutreten und auf die Lage des Parteibüros. Die Wiedergabe des Stoeckerschen Redetextes endet mit Zeile 32 der elften Seite. Da auf der Titelseite des Flugblattes wegen

9 Vgl. etwa Flugblatt Nr. 8, Zwei Reden des Hofpredigers Stoecker, I. Des Handwerks Noth und Hilfe, II. Die persönliche Aufgabe in der socialen Frage. StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt).

10 JÄGER (1993), 187ff.

des üblichen Kopfes ebenfalls nur 32 Zeilen Text enthalten sind, umfaßt das zu analysierende Textkorpus insgesamt 523 Zeilen. Graphisch sind diese in 18 Absätze aufgeteilt, zählt man die Überschrift mit Datum und Ortsangabe der Rede als eigenständigen Absatz. Da zum Druck keine Zwischenüberschriften eingefügt wurden, kann angenommen werden, daß der abgedruckte Text sich sehr eng an den originalen Redetext hält. Die vorgegebene graphische Gliederung fällt allerdings nicht vollständig mit einer möglichen inhaltlichen Aufteilung des Textes zusammen. Das Erstellen einer inhaltlichen Gliederung durch Paraphrasierung der Sinnabschnitte ist hier notwendig, um eine erste Annäherung an den Text zu erreichen. Die Formulierung von Kurzüberschriften erleichtert dabei die spätere Systematisierung der inneren Struktur des Textes. Dadurch sollte schließlich die Entscheidung möglich sein, welche Textteile einer genaueren Analyse unterzogen werden.

3.2.1 Paraphrasierung der einzelnen Textabschnitte

Der erste inhaltliche Abschnitt fällt mit der ersten graphisch vorgegebenen Gliederung zusammen. Dieser reicht von Seite 1, Zeile 6 bis Seite 2, Zeile 7. In ihm wird gleich im ersten Satz die Thematik der gesamten Rede bestimmt, wenn Stoecker von der „Judenfrage“ spricht, die eine „brennende Frage“ sei.¹¹ Durch Zitate der bisherigen Exponenten der antisemitischen Agitation (Marr, Glagau) wird eine Verbindung zur „sozialen Frage“ hergestellt, dem bisherigen Anliegen Stoeckers in seinen Reden in den Versammlungen der Partei. Als Kurzüberschrift für diesen Absatz ließe sich *Judenfrage und soziale Frage* formulieren, worin sich bereits die

11 1; 6.

angestrebte Verknüpfung zweier bisher scheinbar nebeneinander verlaufender Diskurse zeigt.

Der zweite Abschnitt reicht auf Seite 2 von Zeile 8 bis Zeile 47. In ihm setzt sich der Redner mit zuvor angeblich aufgestellten Behauptungen auseinander, die der Christlich-sozialen Arbeiterpartei nachsagten, judenfeindlich zu sein. Die Reaktionen auf diese Anschuldigungen werden mit für den Zuhörer nicht nachprüfbareren Beispielen dargestellt und sollen belegen, daß Stoecker nicht von sich aus zu diesem Thema spricht, sondern daß die Angriffe anderer auf ihn und seine Partei eine eingehende Beschäftigung notwendig machen. Gleichzeitig betont der Hofprediger jedoch, daß es „gelegentliche Äußerungen“¹² zur Judenfrage in den Versammlungen der Partei gegeben habe und daß „mehr als nötig“ während seiner kurzfristigen Abwesenheit von Berlin „über die Juden geredet“¹³ worden sei. Eine von ihm dazu abgegebene öffentliche Erklärung sei wiederum von der „Judenpresse verdreht“¹⁴ worden und habe heftige Ausfälle gegen ihn hervorgerufen. Nun will Stoecker über das „moderne Judenthum offen und frei“¹⁵ seine Meinung sagen, einkalkulierend, daß seine Äußerungen „lügenhafte Berichte“¹⁶ hervorrufen werden. Die Kurzüberschrift dieses Abschnitts könnte *Formulierung einer Aktualität der Beschäftigung mit der Judenfrage* lauten.

Der Begriff „modernes Judenthum“, der schon in der Überschrift des Textes und in der Ankündigung der Rede an den Berliner Plakatwänden und Litfaßsäulen erschienen war, wird im folgenden Abschnitt erläutert. Hier weichen zum erstenmal

12 2; 8.

13 2; 15.

14 2; 24.

15 2; 45.

16 2; 46.

graphische und inhaltliche Gliederung voneinander ab, da dieser Abschnitt drei Absätze umfaßt und von Seite 2, Zeile 48 bis Seite 4, Zeile 28 reicht. Bei seiner Definition des „modernen Judenthums“¹⁷ unterscheidet Stoecker zunächst zwischen der „Religion der Altgläubigen“¹⁸, der jüdischen Orthodoxie, und der „Aufklärung der Reformen“¹⁹, dem im Zeitalter der europäischen Aufklärung entstanden emanzipatorischen Reformjudentum. Da der Begriff „modernes Judentum“ bei Stoecker als Kollektivsymbol zur Formierung des gesamten antisemitischen Diskurses beiträgt, wird dieser Textabschnitt in der anschließenden Mikroanalyse ausgewählter Sinnabschnitte des Textes genauer untersucht werden. Daher sei hier zunächst nur die Überschrift *Definition und angeblicher Anspruch des „modernen Judenthums“* für diesen Abschnitt vorgeschlagen.

Der nächste inhaltliche Textabschnitt besteht wieder aus einem graphisch vorgegeben Absatz (Seite 4, Zeile 29 bis Seite 5, Zeile 8). Hier wird die erste der drei „Forderungen“ Stoeckers aufgestellt: „Ein klein wenig bescheidener!“²⁰ Bescheiden sollen sich die Juden in ihrem Anspruch, die bedeutendste Religion und die dichteste Anlehnung an Gott zu haben. Stoecker spricht der Religion des Alten Testaments jede Sittlichkeit ab, billigt aber Steinigung und Hinrichtung von Andersgläubigen durch die Israeliten als „Eigentümlichkeiten der gesetzlichen Anstalt“²¹ der Zeit. Den Ideen des „germanisch-christlichen Leben(s)“²² von „Gleichheit“²³,

17 2; 49.

18 2; 50.

19 2; 51.

20 4; 29/30.

21 4; 43.

22 4; 50.

23 4; 48.

„Freiheit“²⁴ und „ideale(m) Familienleben“²⁵ habe die „Priesterkaste“²⁶ der Juden „Sklaverei“²⁷ und „Vielweiberei“²⁸ entgegengesetzt. Positiv gewertet wird die wirtschaftliche Gesetzgebung des alten Israel mit „soziale(n) Eigentumsformen, Verbot des Zinses, höchster Barmherzigkeit gegen den Armen“²⁹. Dazu stehe das „moderne Judentum“ in großem Gegensatz, denn nur „deutsche(s) Recht“³⁰ und „christliche Kirche“³¹ haben diese sozialen Grundsätze übernommen und wahrgemacht. Eine Kurzüberschrift für diese Abschnitt zu finden ist nicht einfach, *Altes Judentum und christlich-deutsche Kirche* erfaßt wohl die wichtigsten thematischen Inhalte.

Im fünften Abschnitt (Seite 5, Zeile 9 bis 46) steht der aus der israelitischen Tradition überkommene Missionsgedanke im Mittelpunkt. Stoecker hält dem „modernen Judentum“ vor, den „göttliche[n] Curs“³² verlassen zu haben und „den Götzen des Goldes“³³ nachzulaufen. Eine Mission muß zuerst unter den Juden selbst stattfinden und nicht auf andere zielen. Davon ist aber wenig zu erwarten, denn obwohl die Sehnsucht nach „Gott und Zion“³⁴ weiter bestehe, ist das „Judentum ein trockener Brunnen und ein verdorrter Baum“³⁵. Überall im

24 4; 49.

25 4; 50.

26 4; 47.

27 4; 48.

28 4; 49.

29 5; 1/2.

30 5; 5.

31 5; 6.

32 5; 18.

33 5; 21.

34 5; 23.

35 5; 38/39.

„Schatten der christlichen Kirche“³⁶ ist das Judentum „aufgeklärt und in Parteien zerrissen“³⁷ (Deutschland), „zwischen dem strengsten Talmudismus und dem Unglauben geteilt“³⁸ (in den romanischen Ländern) und sowohl „in Formeln erstarrt“ als auch „von wilder Begeisterung ergriffen“³⁹ (in den slavischen Nationen). Ebenso wie der Islam ist das Judentum „unter dem Halbmond entgeistet und verwesend“.⁴⁰ *Das Judentum als sterbende Religion*, so die mögliche Überschrift für diesen Abschnitt.

Abschnitt sechs (Seite 5, Zeile 47 bis Seite 6, Zeile 45) besteht fast vollständig aus nicht nachprüfbar Zitierten jüdischer Schriftsteller und aus Zeitschriften- und Zeitungsartikeln. Die hierin vorgebrachte Selbstkritik der Juden dient Stoecker als Beleg für die von ihm zuvor aufgestellten Behauptungen. *Jüdische Selbstkritik als Bestätigung der Vorwürfe Stoeckers* lautet hier die Kurzüberschrift.

Nachdem er so seine Argumentation untermauert hat, greift Stoecker noch einmal die angebliche Religionslosigkeit der Juden auf. Im siebten Abschnitt (Seite 6, Zeile 46 bis Seite 7, Zeile 39) beschreibt er das Judentum als „irreligiöse Macht (...), welche überall das Christenthum bitter bekämpft, in den Völkern den christlichen Glauben ebenso wie das nationale Gefühl entwurzelt (...)“⁴¹. Die Juden halten an ihrer selbst zugeschriebenen „welthistorischen Aufgabe“⁴² der Mission ebenso fest wie am Judentum und verstehen es, mit „Mensch-

36 5; 39/40.

37 5; 40/41.

38 5; 41/42.

39 5; 43/44.

40 5; 44/45.

41 6; 48/51.

42 7; 9/10.

heitsbeglückungsideen um sich zu werfen“⁴³. Jüdische Historiker versuchen, „die Weltgeschichte unter der jüdischen Brille“⁴⁴ zu sehen und maßen sich an, den Ereignissen, die für die christliche Geschichtsschreibung Merkmale der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit sind (Renaissance, Reformation und die Entdeckung Amerikas), eigene kulturelle Leistungen wie das Aufkommen einer jüdischen Presse und der Erfindung des Pulvers durch einen Juden entgegenzusetzen. Der Gipfelpunkt dieser Anmaßung sind „Anschauungen für die Zukunft, (...), daß den Juden die Welt gehört“.⁴⁵ Als Bedrohung für die ausschließlich männlichen Versammlungsteilnehmer mag der abschließende Hinweis Stoeckers gewirkt haben, es gäbe die jüdische Forderung, „man solle die Beschneidung überall zum Gesetz machen.“⁴⁶ Als Kurzüberschrift bietet sich *Bedrohung des Christentums durch die 'jüdische Macht'* an.

Abschnitt acht bringt die zweite Forderung, die Stoecker an das „moderne Judentum“ richtet: „[...] ein klein wenig toleranter!“⁴⁷ Gerichtet ist diese Forderung in erster Linie an die „jüdischen Zeitungsschreiber“⁴⁸, die auch im gesamten Abschnitt (Seite 7, Zeile 39 bis Seite 9, Zeile 19) angesprochen bleiben. Toleranz zeigen sollen die Juden, indem sie endlich ihren Christenhaß aufgeben, der schon im Talmud festgeschrieben sei. „Durch das langjährige Zusammenwohnen mit den Christen, durch die mancherlei geschäftlichen Beziehungen, durch den milderer Geist der

43 7; 19/20.

44 7; 23.

45 7; 34/35.

46 7; 37/38.

47 7; 42.

48 7; 40.

Zeit in der Synagoge“⁴⁹ sei zwar der Christenhaß der Juden dabei abzunehmen, aber die „Judenpresse“⁵⁰ habe dies noch nicht erkannt. Die „christliche Heiligthümer werden beständig in den Staub gezogen“⁵¹, so stellt Stoecker fest, und er setzt die liberale Presse Berlins mit der „Judenpresse“ gleich, da „die schlimmsten Berliner Zeitungen in den Händen von Juden sind und [...] in dem Redaktionspersonal das jüdische Element eine Alles beherrschende Rolle spielt.“⁵² Mit den christlichen Journalisten und Herausgebern von Zeitungen gäbe es ein „stille(s) Einverständnis aller liberalen Zeitungsschreiber“⁵³, beide hätten nur vor, „unter der christlichen Bevölkerung Zwietracht zu säen und Haß zu schüren“⁵⁴. Die Kritik der „jüdischen Presse“ an der christlichen Kirche untergrabe „die Fundamente des Glaubens, der Sitte, der nationalen Ehre einer Nation“⁵⁵, für Stoecker ein Ansinnen, dem nur die sozialdemokratische Presse noch „unflätiger“⁵⁶ nachgekommen sei. Unvermittelt folgt ein Zitat aus dem Jahr 1816, nach dem die Herrlichkeit Deutschlands in den Juden untergehe. Stoecker bezeichnet dies als „Weissagung“⁵⁷ und warnt davor, daß diese einträte, wenn sich die Christen „den Einwirkungen des jüdischen Geistes, der sie entdeutscht und entchristlich“⁵⁸ nicht entzögen. Als Hoffnung stellt Stoecker den Wiederaufstieg der „Herrlichkeit Deutschlands nach dieser

49 8; 3/6.

50 8; 12.

51 8; 29.

52 8; 18/20.

53 8; 30/31.

54 8; 41/42.

55 9; 4/5.

56 9; 7.

57 9; 14.

58 9; 12/13.

Periode des Niedergangs⁵⁹ der jüdischen Bedrohung gegenüber, der durch ein Brechen der „Ketten eines fremden Geistes“⁶⁰ erfolgen müsse. Gelingt dies nicht, ist Deutschland eine „Nation ohne Ehrgefühl“⁶¹ und „wirklich verjudet“⁶². Als Kurzüberschrift schlage ich hier *Die „jüdische Presse“/ Christenhaß und „fremder Geist“* vor.

Im neunten Abschnitt (Seite 9, Zeile 19 bis Seite 10, Zeile 6) thematisiert Stoecker die wirtschaftliche Überlegenheit der Juden in Deutschland. Zurückzuführen sei diese auf die idealistische Veranlagung der Deutschen, die von den Juden benutzt würde, um ein einträgliches Geschäft zu machen. Stoecker beruft sich auf die Geistesgrößen „Kant, Fichte, Herder“⁶³, die in ihren Schriften bereits betonten, die Juden seien „ein Volk im Volke, ein Staat im Staat, ein Stamm für sich unter einer fremden Race“⁶⁴. Eine Assimilierung sei unmöglich, da die Juden dem „germanischen Wesen“ ihr „Semitenthum“⁶⁵ entgegengesetzten. In dieser nicht erfolgten Assimilierung liegt für Stoecker die größte Gefährdung der „christlich-germanischen Interessen“⁶⁶. Hieraus resultiert die dritte Forderung: „Das moderne Judentum muß an der produktiven Arbeit teilnehmen. Bitte etwas mehr Gleichheit!“⁶⁷ Die Überschrift für diesen neunten Abschnitt könnte *Die Juden als wirtschaftliche Übermacht* lauten.

59 9; 15/16.

60 9; 17.

61 9; 15/16.

62 9; 18.

63 9; 27.

64 9; 28/29.

65 9; 31.

66 9; 42.

67 10; 4/6.

Abschnitt zehn (Seite 10, Zeile 7 bis Zeile 45) greift die Forderung nach „Gleichheit“ wieder auf und präzisiert sie. Stoecker argumentiert, daß sich die Hoffnungen nicht erfüllt hätten, die Juden würden durch die „Emanzipation“⁶⁸ in andere Erwerbszweige wie Handwerk und Produktion eintreten. Vielmehr seien „Gründen“ und „Wuchern“ die „Geschäfte, die sie unlegbar mit Vorliebe treiben“.⁶⁹ Aus der Feststellung dieser Tatsache ergibt sich für Stoecker, daß die Juden „an der Arbeit keine Freude, für die deutsche Arbeitsehre keine Sympathie haben“.⁷⁰ So wird die Forderung nach „Gleichheit“ zum Aufruf an die Juden, „sich an der gesamten deutschen Arbeit“⁷¹ zu beteiligen. An diesen Aufruf schließt sich ein Zitat der „Allgemeinen Zeitung des Judenthums“ an, mit dem belegt werden soll, daß diese Erkenntnis auch bei den Juden schon vorhanden sei. *Beteiligung der Juden an der 'deutschen Arbeit' als Zeichen der freiwilligen Assimilierung*, so könnte die etwas längere Kurzüberschrift hier formuliert werden.

Der abschließende elfte Abschnitt (Seite 10, Zeile 46 bis Seite 11, Schluß) bietet eine Zusammenfassung der bisher vorgebrachten Forderungen und Lösungsvorschläge für die erwähnten Probleme durch „eine organische Gesetzgebung“⁷². Deren Bestimmungen werden schlagwortartig erwähnt. Der Redetext endet mit einem nochmaligen Hinweis auf die unbedingte Notwendigkeit der Durchführung der geforderten Maßnahmen und der Parole „Dann thue jeder seine Pflicht und Gott wird

68 10; 7.

69 10; 17/18.

70 10; 13;14.

71 10; 28.

72 11;15.

helfen!“⁷³ *Zusammenfassung der Forderungen und Lösungsvorschläge* böte sich als Kurzüberschrift an.

Wie allein schon aus dem Textbild ersichtlich, war eine Paraphrasierung der Sinnabschnitte ohne häufiges wörtliches Zitieren von einzelnen Textstellen für mich nicht möglich. Begründet liegt das Abweichen von meiner ursprünglichen Intention, den Inhalt der einzelnen Abschnitte ganz mit meinen eigenen Worten wiederzugeben, in der Häufigkeit von Symbolen und Kollektivsymbolen in Stoeckers Rede, viele der zitierten Textstellen gehören hierzu. Auch sind einzelne Argumentationsstränge der Rede nur mit großen Schwierigkeiten systematisch wiederzugeben, was sich darin zeigt, daß ich einige Male im Text eines Abschnitts ‘gesprungen’ bin, um eine Äußerung darzustellen. Trotzdem denke ich, daß die formulierten Kurzüberschriften zutreffend sind und eine erste Strukturierung des Textes ermöglichen. Mein Gliederungsvorschlag noch einmal in der Übersicht:

Flugblattkopf/ Redetitel/ Angaben zu Redner, Datum, Ort

Text

- 1 Judenfrage und soziale Frage
- 2 Formulierung einer Aktualität der Beschäftigung mit der Judenfrage
- 3 Definition und angeblicher Anspruch des „modernen Judenthums“
- 4 Altes Judentum und christlich-germanisch-deutsche Kirche
- 5 Das Judentum als sterbende Religion
- 6 Jüdische Selbstkritik als Bestätigung der Vorwürfe Stoeckers
- 7 Bedrohung des Christentums durch die ‘jüdische Macht’
- 8 Die „jüdische Presse“/ Christenhaß und „fremder Geist“
- 9 Die Juden als wirtschaftliche Übermacht

73 11;32.

- 10 Beteiligung der Juden an der 'deutschen Arbeit' als Zeichen der freiwilligen Assimilierung
- 11 Zusammenfassung der Forderungen und Lösungsvorschläge

3.2.2 Textgliederung nach Sinnabschnitten

Hiervon ausgehend lassen sich die Funktionen der einzelnen Textabschnitte bestimmen. Abschnitt 1 dient als *Einstieg* in das Thema der Rede, das durch den Titel „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ bereits festgelegt ist und bei den Zuhörern/Lesern bestimmte Erwartungen weckt. Zugleich wird die Verknüpfung zur bisherigen Thematik der Stoecker-Reden an diesem (Rede-)Ort hergestellt, indem die „Judenfrage“ als „soziale Frage“ betrachtet werden soll. Der zweite Abschnitt schafft den *Redeanlaß* zur Beschäftigung mit dem eben vorgestellten Thema, wobei Stoecker sich durch andere gezwungen sieht, sich zu äußern. Während im ersten Abschnitt die Relevanz des Themas überhaupt erklärt wird, liefert der zweite die Begründung für den Ort und Zeitpunkt der Rede und die Berechtigung des Redners, über dieses Thema zu sprechen. Der dritte Abschnitt definiert dann präzise den Gegenstandsbereich der Rede. Durch die Konstruktion des Kollektivsymbols „modernes Judentum“, das schon im Titel der Rede genannt ist, wird zunächst festgelegt, wer angesprochen ist. Dieser Abschnitt enthält die *Adressatenbestimmung* der Rede.

Die folgenden drei Abschnitte 4, 5 und 6 lassen sich zu einer Sinneinheit zusammenfassen. In ihr wird der eben bestimmte Adressat kritisiert und gleichzeitig eine Forderung („Ein klein wenig bescheidener!“) an ihn gerichtet. Die Kritik geschieht auf der diskursiven Ebene des religiös argumentierenden Antisemitismus, allerdings tauchen auch, wie noch zu zeigen sein

wird, andere Diskurse und Diskursebenen auf.⁷⁴ *Argumentation*, *Kritik* und *Forderung* sind die drei strukturellen Funktionen dieses Sinnabschnitts. Die gleichen Funktionen kommen dem nächsten Sinnabschnitt zu, der sich aus den Abschnitten 7 und 8 bilden läßt. Allerdings liegt der Argumentation nicht mehr in erster Linie der religiös begründete Antisemitismus zugrunde wie im Sinnabschnitt zuvor. Nun begründet sich die Kritik in einer Angst vor Überfremdung. Zugleich wird dadurch eine Bedrohungssituation geschaffen, die zu der zweiten Forderung an den Adressaten führt: „Ein klein wenig toleranter!“. Die Textabschnitte 9 und 10 bilden ebenfalls eine Sinneinheit, die die gleichen Textfunktionen hat wie die beiden Sinnabschnitte zuvor. Hier wird auf der diskursiven Ebene der wirtschaftlichen Überlegenheit argumentiert und kritisiert, die Forderung („Bitte, etwas mehr Gleichheit!“) kommt dadurch einem Aufruf gleich. Der elfte Textabschnitt hat die Funktion der *Zusammenfassung* und bekommt durch seine vorgeblichen Lösungsvorschläge ebenfalls den Charakter eines *Aufrufs*.

Nun kann der in inhaltliche Abschnitte gegliederte Text nach funktionellen Kriterien geordnet werden:

<i>Sinneinheit</i>	<i>Abschnitt(e)</i>	<i>Funktion(en)</i>
I	1	Einleitung
II	2	Redeanlaß
III	3	Adressatenbestimmung
IV	4	Argumentation, Kritik, Forderung:
	5	religiöser Diskurs
	6	
	7	Argumentation, Kritik, Forderung:
V	8	Überfremdungs-/Bedrohungsdis-

74 Die hier benannten diskursiven Ebenen werden später genauer analysiert. Ihre Einführung ist notwendig, um die verschiedenen Sinneinheiten voneinander abgrenzen zu können.

		kurs
	9	Argumentation, Kritik, Forderung:
VI	10	wirtschaftlicher Diskurs
VII	11	Zusammenfassung/Aufruf

Ausgehend von dieser funktional-inhaltlichen Gliederung können nun die Sinnabschnitte ausgewählt werden, die geeignet sind, die auftauchenden Diskurse systematisch zu analysieren. Es sind dies die Sinnabschnitte IV, V und VI, in denen die zu untersuchenden Diskurse in unterschiedlicher Gewichtung zutage treten. Obwohl sich etwa der religiöse Diskurs in allen diskursiven Ebenen des Textes wiederfinden läßt oder andere Diskurse in diesem auftauchen, so überwiegt doch jeweils der den ausgewählten Textabschnitten zugeschriebene Diskurs. Diese drei unterscheidbaren Diskurse sollen nun im einzelnen betrachtet werden.

3.3 Mikrostruktur des Textes⁷⁵

3.3.1 Religiös motivierte Judenfeindschaft

Für Stoecker ist die jüdische Religion die Religion des Alten Testaments. Er gesteht zunächst *Israel* zu, daß es die *Erkenntnis des persönlichen einigen Gottes durch das Altertum wie eine heilige Flamme getragen hat*. Der metaphorische Vergleich *wie eine heilige Flamme* wird durch den Hinweis auf die zeitliche Deixis *Altertum* konnotiert mit der Vorstellung von heidnischem Kult. So wird noch im gleichen Satz auf Christus Bezug genommen, der gekommen sei (hier mit Anlehnung an die Messiasvorstellung) und *den*

75 Alle Textzitate stehen ab sofort kursiv, da sie sich in den analysierten Textabschnitten leicht mit Hilfe der inhaltlich-funktionalen Gliederung auffinden lassen.

vollkommeneren Glauben, den reicheren Gottesbegriff und die höhere Wahrheit brachte. Hierdurch wird die christliche Religion mit der Verwendung von positiv besetzten Komparativen auf eine qualitativ höhere Stufe der religiösen Erkenntnis gehoben und die jüdische Religion gleichzeitig als minderwertig dargestellt. Dieser Antagonismus von christlicher und jüdischer Religion ist das bestimmende Element der Judenfeindschaft im Christentum seit Antike und Mittelalter, wo die Feindschaft der Christen gegenüber den Juden geradezu als göttlicher Auftrag empfunden wurde, und blieb als „latente Grundhaltung“⁷⁶ bei unterschiedlich scharfer Ausprägung durch alle Epochen hindurch erhalten.

Diese Klassifizierung von höherem Christentum und niederem - beschrieben als heidnischem - Judentum führt Stoecker in der sich anschließenden historischen Argumentation fort, wobei der Gebrauch der restriktiven Konjunktion *aber* bereits im einleitenden Nebensatz eine Einschränkung des eben Zugestandenen (der *Erkenntnis des persönlich einigen Gottes*) enthält. Mit dem Hinweis auf *gewaltige Persönlichkeiten*, die Gott entsandt habe, um den *Abfall* des Volkes Israel *zu dämpfen*, wird Bezug genommen auf Ereignisse, die im Alten Testament geschildert werden. Damit ist etwa Mose gemeint, der die aus Ägypten ausgezogenen Israeliten am Berg Sinai von der Anbetung des „Golden Kalbs“ abhalten und zu Gott zurückführen mußte. Die Infinitivkonstruktion der schiefen Metapher *den Abfall auf kurze Zeit zu dämpfen* enthält als Präsupposition den Abfalls des Volkes Israel von Gott und die Behauptung, hier sei etwas unterdrückt worden, das stets nach seiner Vollendung strebe,

76 GRAUS, František (1985), Judenfeindschaft im Mittelalter, in: Strauss, Herbert A. Kampe, Norbert (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main/New York, 29-46, 30.

nämlich so etwas wie ein „Trieb zum Gottesverrat“. Rhetorisch verstärkt wird diese Behauptung noch durch die Wendung *immer und immer* und die Alliteration *größten Götzendienst*. So kann die weiter oben positiv hergestellte Verbindung von *Israel* und der *Erkenntnis des persönlichen einigen Gottes* dazu benutzt werden, der jüdischen Religion negative Zuschreibungen beizugeben und den Gott, der für die Aufrechterhaltung der *Lehre von dem einigen Gott* selbst durch seine *Gnade* gesorgt hat, als alleinigen Gott des Christentums zu reklamieren.

Gedanken der Religionsfreiheit, der Toleranz in dem modernen Sinne gehörten nicht zum Charakter des Alten Testaments, behauptet Stoecker. Diese positiv konnotierten Begriffe gehören demnach allein zum Christentum und sind den Juden fremd. Stoecker belegt dies mit Hinweisen auf die Erwähnung von Steinigungen der Sabbathbrecher und des Schlachtens von Baals-Priestern im Alten Testament. Diese Grausamkeiten gehörten eben zu *der Eigenthümlichkeit der gesetzlichen Anstalt*. *Gesetzliche Anstalt* muß hier wohl im Sinne von „Staat“ verstanden werden, und so setzt Stoecker den „jüdischen Staat“ mit dem brutalen Töten von Menschen gleich.⁷⁷ Toleranz und Religionsfreiheit sind also Ideen, die die Juden - auch die des 19. Jahrhunderts - nicht für sich in Anspruch nehmen können, da sie *ihrer Religion in ihrer historischen Form gänzlich unbekannt sind*. Die Juden erheben aber den Anspruch auf Toleranz und Religionsfreiheit, obwohl sie wissen, daß sie eine *Priesterkaste* und *Sklaverei* hatten und die *Vielweiberei pflegten*. Demgegenüber stehen Ideen der *Gleichheit, Freiheit* und des

77 Vgl. 3; 24 u. 29. Hier ist in einem Zitat des Landesrabbiners Dr. Adler wörtlich die Rede vom *untergegangenen jüdischen Staat*. Dies greift Stoecker später implizit wieder auf.

idealen Familienlebens, die erst das *germanisch-christliche Leben* den Juden bekannt gemacht hat. Interessant ist an dieser Stelle auch das bewußte Anklingenlassen der Parole der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, die Stoecker mit dem bezeichnenden Austausch von Brüderlichkeit durch *idealem Familienleben* in seine konservative Staatsvorstellung wendet.

Positiv gewertet wird die erleuchtete wirtschaftliche Gesetzgebung des jüdischen Staates mit socialen Eigenthumsformen, Verbot des Zinses und höchster Barmherzigkeit gegen die Armen. Erwähnung finden diese positiven Eigenschaften aber nur, um den furchtbaren Abstand zwischen Altem Testament und modernem Judentum in dieser Hinsicht deutlich zu machen. Nur das deutsche Recht hat die guten Errungenschaften des jüdischen Staates übernommen und den gemeinschaftlichen Besitz geschirmt. Die christliche Kirche hat das Zinsverbot ausgesprochen. Bezeichnend, daß Stoecker die Gleichsetzung nicht komplett macht, indem er auch das christlich-deutsche Gegenstück zur Barmherzigkeit aufführt. Sofort wäre er auf sein bisheriges Thema der ‘Soziale Frage’ gestoßen und hätte seine zuvor geäußerten kritischen Bemerkungen zu diesem Punkt in seine Argumentation hier einbauen müssen, was ihm wohl einige Schwierigkeiten bereitet hätte.

Auf dem Hintergrund dieser Analyse kann eine Übersicht erstellt werden, mit welchen begrifflichen Zuschreibungen Stoecker den Antagonismus von „Jüdischem Staat des Alten Testaments“ und „Christlich-deutschem Staat“ im religiösen Diskurs konstruiert:⁷⁸

78 Die Zuschreibungen in recte sind diskursanalytisch erschlossen.

jüdischer Staat

Altertum, heilige Flamme, heidnischer Kult

größter Götzendienst, Abfall von Gott

Gewalt, Priesterkaste, Sklaverei, Vielweiberei

soziale Eigentumsformen, Zinsverbot, Barmherzigkeit gegen die Armen

christlich - deutscher Staat

Christus, vollkommener Glaube, reicherer Gottesbegriff, höhere Wahrheit

Gottes Gnade

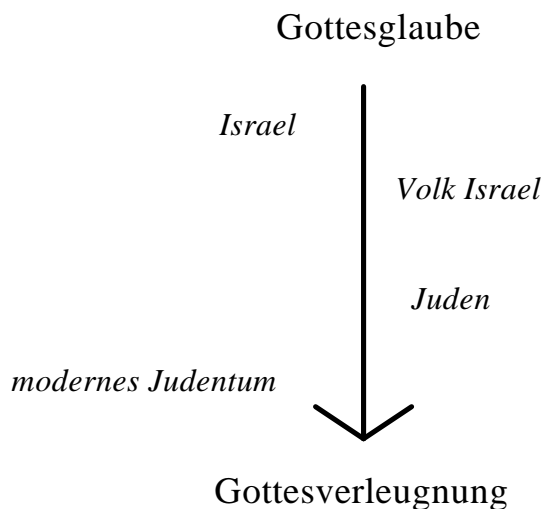
Religionsfreiheit, Toleranz, Gleichheit, Freiheit, ideales Familienleben, germanisch-christliches Leben

deutsches Recht, gemeinschaftlicher Besitz, christliche Kirche, Zinsverbot

Der konstruierte Begriff „jüdischer Staat“ steht syntaktisch immer im Zusammenhang mit Verbalphrasen in Vergangenheitsform (Perfekt oder Präteritum). Dadurch wird seine Existenz sprachlich als abgeschlossen definiert, was ja auch mit der Realität des 19. Jahrhunderts übereinstimmt. Zugleich wird die Beschreibung des Staates, in dem die Juden der Gegenwart leben, des Deutschen Kaiserreiches, als christlich - deutsch eine ausschließende Grenzlinie gezogen zwischen den jüdisch gläubigen Staatsbürgern und denen christlicher Konfession.

Die negativen Eigenschaften, die dem fiktiven „jüdischen Staat“ zugeschrieben werden, bleiben der Gruppe von Personen, die ihn in der Konstruktion ausmachen, erhalten. Zunächst ist im ausgewählten Textabschnitt von *Israel* die Rede, womit das „Volk Gottes“ des Alten Testaments bezeichnet wird. Diesem wird die positive Eigenschaft der *Erkenntnis des persönlich einigen Gottes* zugerechnet. Dies ist das Fundament, auf dem sich auch der christliche Glaube als personal-monotheistische Religion versteht. Er sieht hier den gemeinsamen Ursprung mit dem jüdischen Glauben. Diesen Zusammenhang kann Stoecker nicht leugnen, aber dem Gottesvolk *Israel* steht bei ihm das *Volk Israel*

gegenüber, das jederzeit bereit ist, von dem gemeinsamen Gott abzufallen und heidnischen Kulturen wie dem Baals-Kult anzuhängen. Je näher die zeitliche Deixis des Textes an die Gegenwart heranrückt, um so mehr stehen die Begriffe *Juden* und *Judentum* im Vordergrund. Für die direkte Gegenwart ist nur noch das *moderne Judentum* existent, das jeglichen Bezug zu den ursprünglichen Glaubensinhalten seiner Religion verloren hat. Zur Verdeutlichung füge ich eine schematische Darstellung der Beziehung der verschiedenen Zuschreibungen zum (christlich in Anspruch genommenen) Gottesbegriff ein:



Israel, *Volk Israel*, *Juden* und *modernes Judentum* sind durch ihre Bedeutung im dargestellten Kontext Kollektivsymbole. Die im (wissenschaftlichen) Diskurs der Theologie feine Differenzierung und genaue Bestimmung der Begriffe entfällt in Stoeckers Argumentation. Dadurch, daß er die aufgeführten Begriffe benutzt, ohne von seiner Zuhörerschaft erwarten zu können, die genauen Unterscheidungskriterien zu kennen,

gelingt ihm zweierlei: Einmal gibt er seiner Argumentation den Anschein, getreu den (wissenschaftlichen) Prinzipien der Theologie zu folgen, was von ihm als Mann der Kirche auch erwartet wird und umgekehrt seinen Aussagen zu diesem Punkt Glaubwürdigkeit verleiht. Andererseits ist es Stoecker möglich, die gewählten Begriffe in dem von ihm angestrebten Sinne semantisch aufzuladen. Besonders deutlich wird das an dem von ihm auf diesem Hintergrund neu eingeführten Kollektivsymbol des *modernen Judentums*, das im folgenden die wichtigste Rolle auch in den übrigen diskursiven Formationen spielen wird.

Das *moderne Judentum* bleibt bestimmendes Kollektivsymbol im religiös argumentierenden antisemitischen Diskurs. Bezugnehmend auf die weiter oben konstruierte Vorstellung einer „Weltmission des Judentums“⁷⁹ als Aufgabe *Israels* stellt Stoecker sieben rhetorische Fragen nach den Repräsentanten des *modernen Judentums*, die diese Aufgabe übernehmen könnten. Durch ironisierende Formulierungen (etwa der Alliteration vom *Geiste Gottes glühende Dichter und Denker*⁸⁰) gelangt Stoecker auf der Suche nach den Trägern der *jüdischen Mission* von den Redakteuren des (liberalen) Tageblatts über die *Gelehrten des Kladderadatsch* zu den Spekulanten an den Börsen von Berlin, Wien und Paris. Damit tritt er kurzfristig in den ökonomischen Diskurs über, um mit dem behaupteten Verlust des Gottesglaubens im *modernen Judentum* dessen Hinwendung zum *Götzen des Goldes* zu begründen. Die *Juden* sind *an Christo gescheitert*, verloren

79 Vgl. etwa 3; 13.

80 5; 10/11. Diese Alliteration mäandriert weiter durch die rhetorischen Fragen (*Gott, Gelehrten, Geistes*) und endet schließlich bei *den Götzen des Goldes*. Gleichzeitig wird hier die schon aufgezeigte Grenzlinie zwischen „Deutschen“, die bekanntlich das Volk der Dichter und Denker sind, und den Juden nachgezogen.

dadurch ihren *göttlichen Curs* und versäumten die *Wege Gottes*. Sie sind sozusagen aus der Bahn geraten.

Sicher nicht im Einklang mit der theologischen Auslegung stellt Stoecker das Bibelwort „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“, das *schneidige Entweder-Oder des Herrn Jesus*, als Alternativvorschlag dar, wobei sich die *Juden* für die *Götzen des Goldes* entschieden hätten. Mit der Erwähnung des als heidnisch konnotierten Begriffs Götze wird auch Rückbezug genommen auf den zuvor konstruierten „Trieb“ des Volkes Israel, von Gott abzufallen. So unlogisch diese Argumentation Stoeckers auch sein mag, durch die angewandten rhetorischen Mittel und die nur schwer zu bemerkenden Bildbrüche sind die vorgebrachten Behauptungen für die Zuhörer eingängig (Jesus als *schneidiger* preußischer Offizier!?) und erreichen eine größere Akzeptanz. Der Verweis auf das allen bekannte Bibelzitat, die Alliterationen, die den gesamten Abschnitt durchlaufen, und die ironisch gefärbten rhetorischen Fragen besitzen eine starke Führenfunktion für die behaupteten Inhalte dieses Abschnitts. Dies führt zur einer höheren Wahrscheinlichkeit des Wiedererkennens und dadurch zur Verfestigung der transportierten negativen Einstellung bei den Hörern/Lesern.

Mit einer solchen Analyse der Elemente des religiösen Diskurses fortzufahren, würde von nun an wenig Neues bringen, da die Strukturen und Funktionen dieses Diskurses erkannt sind. Die von Stoecker vorgebrachten Zuschreibungen und Anschuldigung gehören seit Beginn der Judenfeindschaft zum Kanon antijüdischer Stereotype und Vorurteile und waren in beiden christlichen Konfessionen in dieser Zeit ausgesprochen lebendig.⁸¹ Die vorgebrachten Zitate, die einmal den wissen-

81 Vgl. LEHR (1974), passim.

schaftlichen Charakter der Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ belegen sollen und zum anderen als Rechtfertigung der vorgebrachten Behauptungen dienen (seht doch, die Juden sagen es doch selbst!), hat Stoecker zum größten Teil (15 von 20) der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung“ (NEKZ) entnommen.⁸² In dieser Zeitung, für die auch Stoecker seit 1863 Artikel verfaßte⁸³, waren ab 1871 immer wieder antijüdische Artikel erschienen, in denen bereits der Begriff „modernes Judentum“⁸⁴ auftauchte. Stoecker scheint aber nicht der Verfasser dieser Artikel gewesen zu sein, und später wurde die Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion in Artikeln der NEKZ Hauptanliegen des als „Judenmissionar“ bekannt gewordenen Johannes de la Roi.⁸⁵ Aus dessen Artikeln stammen die meisten Zitate und deren Bewertungen, die Stoecker in seiner Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ verwendet. Den Begriff *modernes Judentum* macht aber erst er durch die dargestellte diskursive Verwendung zum Kollektivsymbol. Alle weiteren Nennungen von *Juden*, *Israel* usw. im hier zu analysierenden Text können als nur abweichende sprachliche Ausformungen dieses Kollektivsymbols verstanden werden.

Stoecker geht es nicht um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit unterschiedlichen religiösen Positionen zwischen Judentum und Christentum. Der religiöse Diskurs stellt nur das Gerüst, um die Konstruktion eines quasi naturgegebenen Gegensatzes zwischen Juden und Christen, der nicht im Rahmen unterschiedlicher Religionen verbleibt, vornehmen zu

82 ENGELMANN (1984), 87.

83 STUPPERICH, Robert (1966), Adolf Stoeckers Anfänge, in: HZ, Bd. 202, 309-332

84 Vgl. „Zur Charakterisierung des modernen Judentums“ NEKZ 1871/456ff., zit. n. ENGELMANN (1984), 52f.

85 Ebd., 53.

können. Ethische und moralische Kategorien werden herangezogen, um die generelle Andersartigkeit von Christen und Juden zu belegen. Die religiöse Differenz wird zu einem sozialen Antagonismus zweier sich bekämpfender Gruppierungen. Stoecker spricht an anderer Stelle selbst von *socialer Feindschaft*.⁸⁶

Dadurch, daß die Zuschreibung „deutsch“ (respektive „germanisch“) allein im Zusammenhang mit „christlich“ in diesem Diskurs auftaucht, werden Menschen jüdischen Glaubens aus der staatlichen Gemeinschaft des „Deutschen Reiches“ sprachlich ausgegrenzt. Da sie *Juden* sind, ist es ihnen nicht möglich, die konstruierte Grenzlinie zu überwinden, die sie in diese Gemeinschaft eintreten ließe. Hierbei handelt es um die sprachliche Fixierung von (konstruierender) „in-group“ und (konstruierter) „out-group“. Die genaue Bestimmung, wer in diesem Fall zur „in-group“ gehört, kann erst nach Betrachtung der weiteren diskursiven Ebenen des Textes erfolgen.

3.3.2 Überfremdungs- und Bedrohungsdiskurs

Nachdem Stoecker beschrieben hat, daß die Juden ohne Religion seien, sich aber selbst noch als *religiöse Macht* verstünden, bestätigt er ihnen, daß sie eine *Macht* seien, aber eine *irreligiöse*. Eine genaue Benennung der Gruppe von Personen, der er diese noch unbestimmte Macht zuschreibt, braucht er nicht zu liefern: Die Verwendung des Kollektivsymbols *modernes Judentum* in diesem Zusammenhang erlaubt dem Hörer (Leser) die eigenständige Interpretation des Indefinitpronomens *man*. Diese Interpretation kann sich beim Einzelnen von bestimmten,

86 1; 23.

persönlich bekannten Juden über eine bestimmte Gruppe von Juden (zum Beispiel „die jüdischen Intellektuellen“, „die jüdischen Händler“ oder die nach Berlin kommenden „Ostjuden“) bis hin zu allen Menschen jüdischen Glaubens erstrecken. Die Interpretation ist offen für alle Vorstellungen über den oder die Adressaten, die der Leser (Hörer) damit verbinden will. Die Applikationsvorgabe des *modernen Judentums* geht in die Richtung einer Gleichsetzung von *man* mit der Gesamtheit aller *Juden* unabhängig von deren Religion und tritt somit aus dem religiösen Diskurs, aus dem dieses Kollektivsymbol entlehnt ist, in eine andere diskursive Ebene ein.

Der Bedrohungsdiskurs, den Stoecker nun weiter führt, geht über die Auseinandersetzung innerhalb des religiösen Diskurses hinaus. Wurde in diesem der Glaubensantagonismus zwischen Judentum und Christentum bereits auch als sozial wirksam konstruiert, so kehrt sich jetzt das Verhältnis um. Den Juden wird jede Form von echter Religiosität abgesprochen, und so können sie ihre Tätigkeit nur im gesellschaftlichen Bereich entfalten. Der Diskurs wird also auf der sozialen Ebene weitergeführt, und religiöse Argumente dienen als Unterstützung.

Da für Stoecker die Gesellschaft des Kaiserreiches eine rein christliche und auf dem Christentum aufbauende Gesellschaftsform ist, kann jede Art von Betätigung der Juden nur gegen diese Gesellschaft gerichtet sein. So beschreibt er das *moderne Judentum* als *eine Macht, welche überall das Christentum bitter bekämpft und in den Völkern den christlichen Glauben ebenso wie das nationale Gefühl entwurzelt*. Als Ersatz dafür habe es nur die *abgöttische Verehrung des Judenthums so wie es ist* zu bieten. Aufgegriffen wird hier wieder auf semantischer Ebene die im religiösen Diskurs beschriebene Gottesverleugnung des *Volkes Israel*, hinter der

die Drohung des heidnisch-gewalttätigen jüdischen Staates steht.

Wenn den Juden *Confessionslosigkeit* unterstellt wird, so ist das Unverständnis, mit dem Stoecker auf den angeblichen Willen *auch des liberalsten Reformers, Jude zu bleiben*, reagiert, verständlich. Dieser hängt nämlich an der *welthistorischen Aufgabe der Juden, mit Menschheitsbeglückungsideen um sich zu werfen*. Genauso anonym wie der *liberalste Reform*er ist etwas weiter unten wieder die Verwendung des Indefinitpronomens *man* (*Man will eben durchaus Jude bleiben.*), was die Interpretation dessen, über wen eigentlich gesprochen wird, sehr offen hält. Angelegt ist darin die Applikation der Gesamtheit aller Menschen, die jüdischen Glaubens sind. Die Gefährdung durch *Menschheitsbeglückungsideen*⁸⁷ erscheint nicht weiter bedrohlich, und Stoecker nennt es auch *geradezu komisch*, wenn jüdische Autoren eine eigene Geschichtsschreibung betreiben und wissenschaftliche Leistungen jüdischer Forscher in der Vergangenheit behaupten. Dagegen stehen doch die unzweifelhaften Verdienste der Christen etwa in der *Renaissance* (Kultur), mit der *Entdeckung von Amerika* (Wissenschaft) oder der *Reformation* (Religion). Bedrohlich werden diese Ansprüche erst, wenn den „Deutschen“ durch Stoecker klargemacht wird, daß dahinter die Vorstellung *für die Zukunft steht, daß den Juden die Welt gehört*. Dies ist ein fast wörtliches Zitat⁸⁸ aus einer der populärsten antisemitischen Schriften mit dem Titel „Der Talmudjude“, verfaßt vom Münsteraner Theologieprofessor August Rohling, die erstmals 1871 erschien. Die hier vorgebrachten Anschuldigungen gegenüber den Juden, die auf angeblichen Belegstellen

87 Ein interessantes Determinativkompositum, das bis heute negativ konnotiert ist, obwohl es doch nur positiv oder neutrale Lexeme enthält.

88 Vgl. LEHR (1974), 42.

aus deren heiliger Schrift gründen, gehörten zur 'Basisausstattung' eines jeden Antisemiten. Antisemitische Autoren beriefen sich auf Rohling, so auch Otto Glagau.⁸⁹ Dessen Parole „Die soziale Frage ist die Judenfrage“ zitiert Stoecker schon ganz am Anfang seiner Rede⁹⁰, und auch bei dem angeblichen Anspruch der Juden, daß ihnen die Welt gehöre, werden sich die Zuhörer (Leser) daran erinnern, so etwas schon einmal gehört zu haben.

Wenn Stoecker einige Zeilen weiter unten behauptet, *den Talmud mit seiner Verachtung fremder Völker, mit seinem Haß gegen jedes Menschenrecht* nicht zitieren zu wollen, wie viele andere dies zu diesem Thema schon getan hätten, weil *man die heutige Judenschaft in ihrer Gesamtheit* nicht für Bücher verantwortlich machen könne, die vor Jahrtausenden geschrieben worden sind, dann nimmt er implizit Bezug auf das von Rohling übernommene Zitat. Zugleich enthält dieser Satz aber als Suppositionen genau die Vorwürfe, die die Antisemiten den Juden aus dem Talmud vorhalten. Mit der Behauptung, eine Äußerung nicht zu machen, wird sie eben doch gemacht. Außerdem sind anscheinend Teile der *heutigen Judenschaft* dafür verantwortlich, wenn ihnen der Vorwurf (*der Verachtung fremder Völker und der Haß gegen jedes Menschenrecht im Talmud*) *in ihrer Gesamtheit* nicht gemacht werden kann.

Hieraus entwickelt sich der *Christenhaß der Juden*, den Stoecker bei den Orthodoxen noch in seiner im Talmud überlieferten Form vorhanden sieht, der aber bei den übrigen abgemildert sei. Als Beleg für den in den religiösen Texten repräsentierten Christenhaß zitiert er einen Beschluß der jüdischen Synode, nach dem alle *Aeußerungen des Rache-*

89 Ebd., 33.

90 1; 7.

geistes in den Gebeten gestrichen werden sollen, womit Stoecker den *offiziellen Christenhaß* für beendet erklärt - und gleichzeitig implizit dessen weiteres Vorhandensein bestätigen kann. In der *Judenpresse* ist der Haß gegen das Christliche dagegen vorherrschend. Aber es sind nicht nur Juden, die *die christlichen Heiligthümer in den Staub ziehen*, sondern auch *getaufte Schreiber*. Sprachpragmatisch werden Juden und Liberale gleichgesetzt, wobei das *jüdische Element aber eine Alles beherrschende Rolle* spielt. Komplettiert wird diese Gruppe von christenfeindlichen Elementen durch die *socialdemokratische Presse*. Mit der Einbeziehung von Liberalen und Sozialdemokraten wird das Kollektivsymbol *Judenpresse* an den politischen Diskurs angekoppelt, und die politischen Parteien der Liberalen und die Sozialdemokraten werden als jüdisch unterwandert apostrophiert. Die Anlehnung an den politischen Diskurs repräsentiert sich auch in der Erwähnung des jüdischen Stadtverordnetenvorstehers von Berlin.⁹¹

Das Kollektivsymbol *Judenpresse* wird mit einer an die im antijüdischen Diskurs seit langem vorhandene Tiermetapher⁹² erinnernden Wendung konnotiert, wenn Stoecker von einer *Preßmeute* spricht, die mit *scheinbarem Wuthgeheul* über christliche Versammlungen herfällt. Krankheitsmetaphorik erscheint in der Bewertung der *Judenpresse* als *Giftquelle*, die

91 Dies bezieht sich auf eine Äußerung des liberalen Dr. Straßmann, wie Stoecker in seiner nächsten „Judenrede“ am 26. September 1879 noch einmal hervorhebt. Vgl. STOECKER (1885), „Notwehr gegen das moderne Judentum“, 154-168, 157.

92 Zur Tiermetaphorik im antijüdischen Diskurs s. ERB, Rainer/BERGMANN, Werner (1989), Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860, Berlin (= Antisemitismus und jüdische Geschichte, Bd. 1), 198-210.

im *Körper des Volkes* gereinigt werden muß, damit eine *Besserung der Zustände* eintritt.⁹³ Welche Zustände gebessert werden sollen, bleibt offen.

Mit einem Zitat aus dem Jahr 1816 („Vielleicht geht die Herrlichkeit Deutschlands in den Juden unter“) wird ein Hinweis darauf gegeben, was durch die „jüdische Krankheit“ bedroht ist: Die *Christen* werden durch die *Einwirkungen des jüdischen Geistes entdeutscht* und *entchristlich*. Hier wird „christlich“ wiederum mit „deutsch“ gleichgesetzt - eine schon bekannte Konstruktion. Zur Bedrohung wird der jüdische Einfluß, wenn die *Herrlichkeit Deutschlands* (eine Assoziation mit der „Herrlichkeit Gottes“ liegt sehr nahe) sich in einer *Periode des Niedergangs* befindet. Durch die folgende semantische Konstruktion wird der Zuhörer oder Leser vor die scheinbare Entscheidung gestellt, entweder die *Ketten eines fremden Geistes* zu brechen oder zu einer *Nation ohne Ehrgefühl* zu gehören, die *verjudet*. Daß dies keine Wahlmöglichkeit ist, versteht sich von selbst. Vielmehr enthält dieser Satz eine explizite Handlungsaufforderung, die nach dem zuvor Gesagten nur gegen alle Menschen jüdischen Glaubens in Deutschland gerichtet sein kann.

93 Zur Krankheitsmetaphorik s. ebd., 213-216. In der Rede werden am Anfang metaphorisch *Krankheitssymptome*, *Volkskörper* und *genesen* (1; 20/23) und am Ende *Krebsschaden* (11; 28) benutzt. Zur dualistischen Struktur des Stereotyps „Judentum als Krankheit“ und dessen Bedeutung im späten 19. Jahrhundert s. ALMOG, Shmuel (1991), »Judentum als Krankheit«: Antisemitisches Stereotyp und Selbstdarstellung, in: TEL AVIVER JAHRBUCH FÜR DEUTSCHE GESCHICHTE 1991: Sozialgeschichte der Juden in Deutschland, 215-235, bes. 229ff.

3.3.3 Ökonomie

Die angebliche wirtschaftliche Überlegenheit der Juden ist Teil des eben beschriebenen Bedrohungsdiskurses. Daher wird die Bedrohung, die von den Juden ausgeht, noch einmal zu Beginn des folgenden Textabschnitts zusammengefaßt. Stoecker betont, daß die *Herrschaft des semitischen Geistes* nicht nur die *geistige*, sondern auch die *wirtschaftliche Verarmung* bedeutet. Wieder wird der Antagonismus Deutsche - Juden konstruiert, wenn es heißt, daß *der Deutsche ein starker Idealist ist*, der es eine Zeit lang ertrage, wenn sein *Hang zu Ideen* ausgenutzt würde, um damit *Geschäfte zu machen*. Die literarische Figur Lessings, Nathan der Weise, als Symbol des 'anständigen Juden', und die Figur Shakespeares, der verschlagene Shylok, werden gegeneinander gesetzt, wobei der Geschäftemacher und Wucherer Shylok das eigentliche Wesen des Judentums ausmache. Nathan der Weise sei nur eine Erfindung Lessings *in christlicher Nächstenliebe*, was auch durch die Urteile der *besten Männer: Kant, Fichte, Herder* über die Juden bestätigt würde. Die nun folgende Definition zur Stellung der Juden in der Gesellschaft scheint von diesen Philosophen zu stammen - obwohl die Textstelle kein Zitat ist und einzig Stoeckers Meinung repräsentiert. So schwer diese Unterscheidung schon für den Leser des Flugblattes ist, in der vorgetragenen Rede wird der wichtige Unterschied für den Zuhörer überhaupt nicht zu erkennen gewesen sein.

So definiert Stoecker: Die Juden sind und bleiben ein Volk im Volke, ein Staat im Staat, ein Stamm für sich unter einer fremden Race. Alle Einwanderer gehen zuletzt in dem Volke auf, unter welchem sie wohnen; die Juden nicht. Die beiden ersten Elemente dieser Definition bestätigen die Analyseergebnisse des religiös argumentierenden Diskurses und des Bedro-

hungsdiskurses. Was dort als Konnotation, semantische Aufladung oder Assoziation angelegt ist, wird hier offen ausgesprochen: Alle Menschen jüdischen Glaubens in Deutschland werden als Volk im Volke und Staat im Staat angesehen. Sie gehören nicht zu den christlichen Deutschen und werden auch niemals Deutsche, weil sie eben Juden seien.

Die Begründung dafür kann schwerlich irgendwo anders gesucht werden als in der Andersartigkeit der Rasse. Auch wenn Stoecker allein an dieser Stelle der gesamten Rede den Begriff *Rasse* verwendet, so wird doch deutlich, daß die letztendliche Begründung seiner Thesen zur Abgrenzung von *Juden* und *Deutschen* in der Unterschiedlichkeit der *Rasse* münden muß, da er selbst durch die Konstruktion des Kollektivsymbols *modernes Judentum* mit seinen Elementen des ökonomischen Diskurses die unterschiedliche Religion als alleiniges Merkmal der Differenz nicht mehr verwenden kann. Der Rassebegriff liegt auch zugrunde, wenn Stoecker direkt im Anschluß daran davon spricht, daß die Juden *dem germanischen Wesen ihr Semitentum* entgegensetzen. Germanen und Semiten stehen sich als Rassen unvereinbar gegenüber, und es ist so nur logisch, wenn die Juden für ihr Semitentum nicht verurteilt werden sollen: *solange sie Juden sind, können sie gar nicht anders*. Daher können diese „Semiten“, die Stoecker als *Einwanderer* bezeichnet, obwohl die meisten von ihnen schon seit Generationen in Deutschland leben, nicht assimiliert werden. Sie leben als Fremdkörper im Organismus des christlich-deutschen Staates und bilden eine *wirkliche Gefahr* für diesen. Sie leben in einer *in sich geschlossenen Gemeinschaft, in guten Verhältnissen, in steigender Macht und mit einer sehr profitablen Verstandes-Kraft ausgerüstet*, ohne dabei Teilnahme an den *christlich-germanischen Interessen* zu zeigen. Diese Konstruktion einer die staatliche Ordnung unterlaufenden Gruppe ist Teil des

Bedrohungsdiskurses. Verdeutlicht wird die Bedrohungssituation mit einem Vergleich zum *polnischen Mischungsverhältnis*, womit ein den Zuhörern (Lesern) geläufiges Polen-Stereotyp benutzt wird, um auf eine angebliche Gefährdung der „Reinheit“ des deutschen Volkes hinzuweisen. Hier wird ein antisemitisches Stereotyp benutzt, um es in Verbindung mit einem vorhandenen Nationalstereotyp in einem neuen diskursiven Kontext (dem Bedrohungsdiskurs) wirkungsmächtiger zu machen. Die Verhältnisse in Polen seien allerdings noch harmlos, da die *Berliner Juden viel reicher, klüger, einflußreicher* seien als die Juden in Polen - Deutschland habe also auch die 'besseren' Juden.

Die Juden sind für Stoecker die alleinigen Repräsentanten des kapitalistischen Systems: In ihrem Besitz sind *die Geldadern, Bank und Handel*. So wie sie sich der Presse bemächtigt haben, *so drängen sie sich unverhältnismäßig zu den höheren Bildungsanstalten*. Mit dem Verb *drängen* wird wieder eine Bedrohungssituation geschaffen, denn wo sich etwas hineindrängt, muß in einem geschlossenen System dafür etwas anderes herausgedrängt werden. Nach Stoeckers Ansicht sind das die (christlichen) deutschen Studenten, denen die Ausbildungsmöglichkeiten an den Gymnasien und Universitäten genommen werden. Die drohende „Verjudung der Nation“ ist noch in der *Entwicklung, der Auflösungsprozeß ist im Gange*. Als Handlungsaufforderung ruft Stoecker die Anwesenden auf, *umzukehren und Israel zur Umkehr zu veranlassen*. Welche Handlungen konkret damit gemeint sind, bleibt völlig offen und den Rezipienten der Rede selbst überlassen zu entscheiden.

Die Gleichsetzung von Judentum und Kapitalismus rechtfertigt Stoecker mit dem antijüdischen Vorurteil, daß die Juden *an der Arbeit keine Freude, für die deutsche Arbeitsehre keine Sympathie haben*. So seien sie nicht an Produktion und Handwerk beteiligt, sondern überall da, wo es *Noth und*

Speculationslust zu benutzen gälte. Sie *wuchern und gründen*, und die *Devise* „*billig und schlecht*“ haben sie erfunden. *Gründen* stellt hier den Bezug zur sogenannten „Gründer-Krise“ in Deutschland ab 1873 her, die *Devise* „*billig und schlecht*“ weist auf die Situation hin, daß Produkte durch Massenfabrikation preiswerter wurden und die Waren der selbständigen Handwerker vom Markt verdrängen konnten.

Mit Hilfe eines Konditionalsatzes (Wenn die sociale Frage die Frage ist nach dem rechten Verhältnis zwischen Arbeits- und Capitalertrag, dann ist eine Thätigkeit, welche die Arbeit im Interesse des Capitals maßlos und systematisch aubeutet, das schlimmste Element dieser Frage.) bringt Stoecker die Analyse der kapitalistischen Verhältnisse nach Karl Marx durch inhaltliches Aufgreifen der Marxschen Position, aber auch semantisch über die Begriffe ausbeuten und Capital ins Spiel.⁹⁴ Er stimmt dieser Analyse weder offen zu, noch lehnt er sie ab - er relativiert sie für seine Zwecke, indem er die Ausbeutung der Arbeit nur kritisiert, wenn sie maßlos und systematisch betrieben wird. Mäßige und unsystematische Ausbeutung wäre demnach zu akzeptieren und der Kapitalismus wird als Wirtschaftsform nur durch die Juden pervertiert. Damit wird Bezug genommen auf den Beginn der Rede mit dem Zitat Otto Glagaus „Die sociale Frage ist die Judenfrage!“⁹⁵, was für den gesamten Text eine Klammer-

94 Stoecker übernimmt diese Beschreibung des kapitalistischen Systems mit ihren Anlehnungen an marxistische Terminologie fast wörtlich aus Otto Glagaus Artikelserie „Der Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin“, die 1874 in der literarischen Zeitschrift „Gartenlaube“ und 1876/77 als Buch erschienen war. Vgl. MASSING (1959), 9.

95 Diese Parole lehnt sich an eine Textstelle in Glagaus Buch „Der Bankerott des Nationalliberalismus und die ‘Reaktion’“, Berlin 1878 an und ist kein genaues Zitat. Dies würde lauten: „*Die soziale Frage ist wesentlich Gründer- und Judenfrage*, alles übrige ist Schwindel.“ Zit.

funktion hat. Direkt genannt werden Marx und Lassalle im nächsten Satz; durch sie haben die Juden Einfluß bei den Sozialdemokraten gewonnen, was diese ebenso bedrohlich werden läßt wie die Nihilisten in Rußland, die zum Theil Juden sind. Der Satz Sie ernten gern, wo sie nicht gesäet haben, erinnert ironisch an ein Bibelzitat und stellt auf diskursiver Ebene einen Rückgriff auf den religiös argumentierenden Diskurs dar. Wie in den zuvor analysierten Sinnabschnitten auch, unterstützt Stoecker seine Argumentation wieder mit einem nicht nachprüfbar Zitat, das von einem jüdischen Autor beziehungsweise aus einer jüdischen Zeitung stammen soll.

Die einzelnen argumentativ unterschiedlichen Teile fließen in diesem Textabschnitt zu einem einheitlichen Diskurs zusammen, in dem sich alle zuvor analysierten diskursiven Elemente des religiös argumentierenden Diskurses und des Bedrohungsdiskurses wiederfinden lassen.

3.4 Funktion und Bedeutung der übrigen Sinnabschnitte

Der in der inhaltlich-funktionalen Gliederung als Einstieg bezeichnete Sinnabschnitt kann nun nach der Mikroanalyse der verschiedenen diskursiven Elemente und Ebenen des Textes als vorweggenommene Zusammenfassung dessen, was in der gesamten Rede behandelt werden wird, beschrieben werden. Der Zusammenhang von 'Sozialer Frage' und Judenfrage wird unvermittelt hergestellt. Die (scheinbare) Begründung dieser Gleichsetzung wird im folgenden, wie in der Mikroanalyse dargestellt, diskursiv erzeugt.

n. MASSING (1959), 10. In Stoeckers Argumentation werden die Begriffe *Gründer* und *Juden* synonym gebraucht.

Im Sinnabschnitt Redeanlaß stellt sich Stoecker als Verfolgten dar, dem Unrecht geschieht und der sich nun (widerwillig) verteidigen muß; er stilisiert sich als Opfer und Märtyrer. Dabei sei ihm das Thema der Rede von anderen (den Juden und ihren Unterstützern) aufgezwungen worden.

Da der dritte Sinnabschnitt eine erste Definition dessen bringt, was Stoecker unter dem Kollektivsymbol *modernes Judentum* versteht, soll nun die semantische Aufladung dieses Kollektivsymbols in einer Übersicht vollständig, also auch mit den Zuschreibungen aus den näher analysierten Sinnabschnitten, gezeigt werden. Dabei werden die einzelnen Bestimmungen zu, durch die verschiedenen Diskurse formierten, Gruppen zusammengefaßt:

Kollektivsymbol modernes Judentum

Religion

negative Bestimmungen = Abgrenzungen

weder die Religion der Altgläubigen [orthodoxes Judentum = Verknöcherung des Gesetzes = im innersten Kern abgestorbene Religionsform, eine untere Stufe der Offenbarung, ein überlebter Geist = Beschneidung], noch die Aufklärung der Reformer [Reformjudentum = dürftiges Ueberbleibsel der Aufklärungs-Epoche = keine jüdische Religion]

positive Bestimmungen = Zuschreibungen

irreligiöse Macht; abgöttische Verehrung des Judenthums; Schwärmerei für sich selbst; Confessionslosigkeit; liberale Reformer; Menschheitsbeglückungsideen; jüdische Brille; Christenhaß; Haß gegen das Christliche; jüdischer Geist; Ketten eines fremden Geistes; Christushaß; starrer Gesetzeskultus; Götzen des Goldes; trockener Brunnen, verdorrter Baum; unfruchtbar; aufgeklärt, zerrissen, geteilt, erstarrt, in wilder Begeisterung ergriffen, entgeistet und

verwesend; ohne jede religiöse Schöpferkraft; Abwesenheit religiöser Productivität

Bedrohung

Mission des Judenthums; Kinder des neunzehnten Jahrhunderts; große Gefahr für das deutsche Volksleben; Anspruch, der Herr Deutschlands zu werden; Religion der Zukunft; Ueberwuchern des Judenthums im germanischen Leben = schlimmster Wucher; Krebs Schaden; Herrschaft des semitischen Geistes; Shylok; Volk im Volke, Staat im Staate, ein Stamm für sich unter fremder Race; Einwanderer; Gefahr der Vermischung; polnische Mischungsverhältnisse; in sich geschlossene Gesellschaft, ohne Teilnahme für christlich-germanische Interessen

Presse als Element des Bedrohungsdiskurses

jüdische Presse; Redacteurs des Tageblatt; Gelehrte des Kladderadatsch; jüdische Zeitungsschreiber; Judenpresse; jüdisches Element spielt eine alles beherrschende Rolle; Preßmeute mit scheinbarem Wuthgeheul; liberale Presse, Berliner Juden-Presse; socialdemokratische Presse; Giftquelle; Macht der Presse

Ökonomie als Element des Bedrohungsdiskurses

Geschäfte; Geldadern, Banken und Handel; Devise 'billig und schlecht'; Speculationslust; gründen, wuchern; ausbeuten; Marx und Lassalle; Nihilisten; einseitige Geldwirthschaft; Capitalskraft

Im letzten Sinnabschnitt der Rede faßt Stoecker noch einmal seine Ausführungen zusammen, indem er die oben beschriebenen diskursiven Elemente ineinander übergehen läßt. Das *moderne Judentum* führe Deutschland durch seine *Capitalskraft* und die *Macht der Presse* in die *Katastrophe*, den *Ruin der Nation*. Durch ihre *vorgebliche Mission* raube es den Völkern das *Christentum*. Um das *Ueberwuchern des Judenthums im germanischen Leben* zu verhindern, plädiert Stoecker für eine *organische Gesetzgebung*; die Vorschläge, die dann konkret gemacht werden, sind alle bis auf die

Forderung nach einer allgemeinen *Kräftigung des christlich-germanischen Geistes* aus dem Parteiprogramm der Christlich-sozialen Arbeiterpartei übernommen, ohne daß in irgendeiner Weise auf die Partei hingewiesen wird. Überhaupt wird seine eigene Partei an keiner Stelle der Rede von Stoecker erwähnt. Am Ende wird noch einmal verdeutlicht, um was es geht: Der Zuhörer (Leser) wird vor die Alternative gestellt, entweder dazu beizutragen, daß der *Segen wieder über Deutschland* kommt, oder den *Krebsschaden* weiter fressen zu lassen. Dann sei die *Zukunft bedroht, der deutsche Geist verjudet und das deutsche Wirthschaftsleben verarmt*. Wie ein Beitrag des Einzelnen zur Durchsetzung der von Stoecker geforderten staatlichen Maßnahmen gegen die Juden aussehen könne, bleibt offen, Stoecker wirbt noch nicht einmal um Unterstützung für seine Partei. So kann der Aufruf, den er hier macht, nur indirekt als an staatliche Stellen und direkt an die Zuhörer (Leser) gerichtet interpretiert werden.

Als Losung gibt Stoecker Rückkehr zu mehr germanischem Rechts- und Wirthschaftsleben, Umkehr zu christlichem Glauben aus. Wie der Abschluß einer Kanzelpredigt mutet der Schlußsatz Dann thue jeder seine Pflicht und Gott wird helfen an. Hier erscheint noch einmal der religiöse Diskurs - auch durch die ausgegebene (Tages)Losung, wodurch jeder Einzelne in der Zuhörer- oder Leserschaft an seine Christenpflicht erinnert werden soll, Verantwortung für das Christentum zu übernehmen. In welcher Weise das geschieht, bleibt jedem selbst überlassen.

Auf die expliziten Forderungen, die Stoecker an das moderne Judentum richtet, näher einzugehen, ist nach dem bisher Gesagten eigentlich nicht notwendig. Deren Funktion liegt auf der Hand: Wenn Stoecker innerhalb des religiösen Diskurses etwa *ein klein wenig bescheidener!* von den Juden fordert, dann soll das die Harmlosigkeit seiner Angriffe belegen. Er

zeigt sich als Bittsteller, der aus einer (von ihm selbst konstruierten) unterlegenen Position heraus um etwas Bescheidenheit nachsucht. Die zweite *Bitte*, wie es im Text heißt, erscheint milde: *ein klein wenig toleranter!* zu sein, erhofft sich Stoecker von der jüdischen Presse. In den Bedrohungsdiskurs eingebettet, stellt diese Bitte ein Umkehrung der tatsächlichen Verhältnisse dar, wird doch im allgemeinen Toleranz von einer Mehrheitsgesellschaft einer Minderheit gegenüber erwartet. Die angestrebte Vorstellung, die Deutschen seien im eigenen Land schon zur Minderheit und bescheidenen Bittstellern geworden, wird dadurch verfestigt. Die dritte Forderung ist mit dem Aufruf an das *moderne Judentum* verbunden, an der *produktiven (oder deutschen) Arbeit* teilzunehmen und lautet *Bitte, etwas mehr Gleichheit!* Auch hier taucht wieder das verharmlosende Moment der bescheidenen Bitte auf. Bescheidenheit, Toleranz und Gleichheit, von allem auch nur etwas mehr, aus einer Position des schwachen Bittstellers vorgebracht; das seien doch wirklich keine Angriffe gegen die Juden - so könnte sich Stoecker rechtfertigen.

Wie in der Mikroanalyse der betreffenden Sinnabschnitte gezeigt, sind diese Forderungen aber mit wesentlich anderen, implizit oder offen im Text geäußerten, Vorstellungen und Zuschreibungen gegenüber den Juden verbunden. Durch den unterwürfigen Charakter der Forderungen fühlen sich die Zuhörer (oder Leser) selbst in ihrem Verständnis eigener und nationaler 'Größe' angegriffen und Stoecker hätte diese 'Bitten' sicher nicht in der Form stellen können, wenn die Rezipienten der Rede nicht durch den diskursiven Kontext den tatsächlichen Gehalt der Äußerungen erkannt und unterstützt hätten. Durch die gleichartige Formulierung der Forderungen, die durch ihre Stellung in der Argumentation den Redetext insgesamt strukturieren, bleiben sie lange in Erinnerung, und vorgebrachte Kritik an den Äußerungen Stoeckers kann mit

dem Hinweis auf die Bescheidenheit und Harmlosigkeit der Forderungen zurückgewiesen werden.

3.5 Funktion der Personalpronomina des Textes

Neben der offenen Adressatenbestimmung *modernes Judentum*, an welches die Forderungen Stoeckers gerichtet sind, findet sich in der Rede noch eine weitere Adressatengruppe. Diese Textfunktion möchte ich als 'verdeckte' Adressatenbestimmung bezeichnen, da diese Gruppe nie direkt, sondern immer nur implizit angesprochen wird. Erkannt werden kann dieser 'verdeckte' Ansprechpartner, wenn die Verwendung der Personalpronomina *wir* und *uns* als deiktische Ausdrücke genauer betrachtet wird.

Bereits im Redetitel steht das Possessivpronomen *unsere*, welches durch den Redeort in einer Versammlung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei zunächst als *die Forderungen dieser Partei* gedeutet werden kann. Die erste Verwendung von *uns* im Redetext ist dagegen sehr weit gefaßt, wenn Stoecker behauptet, *seit einigen Monaten steht sie (die Judenfrage) bei uns in hellen Flammen*. Dieses *uns* kann als *in unserer Gesellschaft* interpretiert werden, was durch die weiteren Ausführungen gestützt wird. Die Judenfrage ist somit keine Frage, die etwa von der Christlich-sozialen Arbeiterpartei allein behandelt wird, sondern gesamtgesellschaftlich bedeutend. Um die Partei aber von den antisemitischen Protagonisten Marr und Glagau abzugrenzen, setzt Stoecker etwas später ein *wir* dagegen, das seine und die Position der Christlich-sozialen bezeichnet: *Nun, so nahe glauben wir das Sterben des deutschen Geistes noch nicht. Völker können wiedergeboren werden wie einzelne Menschen; [...]*. Wenn es kurz danach heißt, *sociale Uebelstände liegen unserem*

Volkskörper in allen Gliedern [...], dann ist in der Verwendung des Possessivpronomens *unserem* die Christlich-soziale Partei wieder mit eingeschlossen. Die Christlich-soziale Partei, und mit ihr die Person Adolf Stoecker, sind Teil des *Volkskörpers* der Deutschen. Das *moderne Judentum*, also alle jüdisch Gläubigen, gehören nicht dazu, da sie ja die Krankheitsursache sind. Wenn bei Stoecker die Pronomen *wir*, *uns*, *unser*, usw. Verwendung finden, so sind dies immer exklusive deiktische Ausdrücke, das heißt, Juden werden von vorneherein semantisch aus der Gemeinschaft der 'Dazugehörenden' ausgeschlossen. Dies entspricht auf diskursiver Ebene dem christlich-jüdischem Antagonismus, wie er in der Analyse des religiösen Diskurses beschrieben wurde. Juden werden in aller Regel mit *sie* oder den oben genannten Substantiven, die zur Konstruktion des Kollektivsymbols *modernes Judentum* benutzt werden, bezeichnet, gehören aber auf jeden Fall nicht zur 'Wir'-Gruppe dazu.

Um die Eigenständigkeit der Christlich-sozialen Partei und die seiner Person noch einmal zu betonen, führt Stoecker dann (2; 7/47) noch eine weitere Interpretationsmöglichkeit für *wir* und *unsere* vor. Er spricht von *unseren Versammlungen* und davon, daß dort in der Zeit seiner Abwesenheit *mehr als nöthig über die Juden geredet* worden sei. Daraufhin habe die *Judenpresse* geschrieben, die *Christlich-Socialen seien vom Judenhaß beseelt und drängten zur Judenverfolgung*. Stoecker erklärt dazu nun *feierlich: Wir hassen niemand, wir hassen auch die Juden nicht; wir achten sie als unsere Mitbürger und lieben sie als das Volk der Propheten und Apostel, aus welchem unser Erlöser hervorgegangen ist, aber das darf uns nicht abhalten, wenn jüdische Blätter unseren Glauben antasten und jüdischer Mammonsgeist unser Volk verdirbt, diese Gefahr zu kennzeichnen*. Hier sind nun

zunächst eindeutig die Partei und möglicherweise noch die Besucher der vorangegangenen Versammlungen gemeint. Diese Personen werden aber nicht konkret benannt, der einzige, der als Person innerhalb dieses *wir* Erwähnung findet, ist Stoecker selbst. Die Deixis des Personalpronomens erstreckt sich also am Beginn des Satzes auf Stoecker, die Mitglieder der Partei und diejenigen, die Stoecker vorbehaltlos zustimmen. Alle übrigen Rezipienten, die vielleicht dem Hofprediger gegenüber kritisch eingestellt sind, können sich auf die Position zurückziehen, nicht zu diesem Adressatenkreis zu gehören und die Rede als Meinungsäußerung Stoeckers im Sinne der Christlich-sozialen Partei anhören oder lesen, das heißt, sie können sich ihre Souveränität gegenüber dem Gesagten bewahren. Diese vorgegebene Möglichkeit, die Rezipientensouveränität beizubehalten, ist aber nichts anderes als eine Schimäre. Noch innerhalb dieses Satzes wie dann im gesamten Text der Rede wird die deiktische Trennung von *wir*, *uns*, *unseren* usw. in die beiden Elemente Volk/ Gesellschaft und Christlich-sozial/ Stoecker nicht mehr aufrechterhalten. Der Rezipient kann nicht mehr unterscheiden, welches *wir* nun im einzelnen Kontext gemeint ist. Das den objektiven oder kritischen Leser ausschließende *wir* der Christlich-sozialen Partei wird zunehmend überführt in das, zwar ebenfalls exklusive, aber den christlich-deutschen Leser/ Zuhörer umfassende *wir* des germanisch-christlich-deutschen Staates, der Nation und des Volkes. Selbst der kritischste Rezipient muß sich diesem *wir* unterwerfen, sonst gehört er automatisch zur ausgegrenzten Gruppe des *modernen Judentums* und ist Beförderer des *Mammonsgeistes* und anderer *jüdischer Gefahren*.

Wie umfassend diese weitgespannte Konstruktion einer 'Wir-Gruppe' wirkt, belegt der schon weiter oben zitierte Leserbrief des Elias Cohn an die Redaktion des Berliner Tageblatts vom

21. September 1879. Cohn hatte selbst die Rede Stoeckers mitangehört und beschwert sich nun bei der Redaktion, der Bericht des Tageblatts habe nur die eine Wahrheit enthalten, nämlich die, daß eine Versammlung stattgefunden habe; alles andere im Bericht sei erdichtet und erlogen. Stoecker habe sehr mäßig gesprochen und die größten Autoritäten des Judentums angeführt.⁹⁶ Cohn, der die Versammlung aus „Interesse für sein Judentum“ besucht hatte, kann nicht aus der ‘Wir-Gruppe’ heraustreten und sich als Jude gegen die Angriffe Stoeckers wenden.

Die hier durch die Betrachtung der Deixis der Pronomina des Textes gewonnene Anschauung über den ‘verdeckten’ Adressaten der Rede kann nun erläutern, wer die an anderer Stelle erwähnte ausgrenzende ‘In-Group’ im Gegensatz zur ausgegrenzten ‘Out-Group’ des *modernen Judentums* ausmacht. Es sind dies alle, die sich selbst als Mitglieder der christlich-deutschen Nation verstehen. An sie sind die impliziten Handlungsaufforderungen des Redetextes gerichtet, sie müssen sich an der Aufrechterhaltung des Christen- und Deutschtums beteiligen und die Macht des Judentums begrenzen. Der Wunsch, Mitglied der identitätsstiftenden Nation sein zu wollen, kann unter diesen Voraussetzungen weitaus größer sein als das Verlangen, die angegriffene eigene Religion zu verteidigen. Sieht sich ein Jude wie Elias Cohn als Mitglied der ‘In-Group’ der Nation, so empfindet er die Vorwürfe und Angriffe Stoeckers als nicht gegen sich selbst gerichtet. Er ist (allerdings nur für sich selbst) nicht Teil des Kollektivsymbols modernes Judentum, zu dem ja auch christliche Sozialdemokraten gehören können. So verteidigt Cohn seinen Angreifer, weil er nicht erkennt, daß er angegriffen ist.

96 STOECKER (1885), 155f.

3.6 Zusammenfassung und Bewertung der Analyseergebnisse

Der erste Diskursstrang, der in der Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ von Adolf Stoecker verfolgt wird, ist der des religiös argumentierenden Antisemitismus. Stoecker tritt in diesen Diskurs ein, indem er die Jahrhunderte alten, religiös geprägten Vorurteile und Stereotypen gegenüber den Juden benutzt. Innerhalb dieses Diskurses existieren verfestigte und normierte Redeweisen, an die sich Stoecker hält, wenn er den Antagonismus zwischen Christen und Juden zunächst rein religiös begründet. Die Praxis der jüdischen Religionsausübung wird als heidnisch dargestellt, und den Juden wird vorgeworfen, den Gottesglauben verloren zu haben. Die christliche Religion steht dem Judentum als moralisch höherwertig und in direktem Bezug zu Gott gegenüber. Insofern stellt dieser Diskursstrang, in dem sich Stoecker zu Beginn seiner Rede befindet, weder etwas Neues dar, noch kann davon ausgegangen werden, daß durch seine Erwähnung bei den Rezipienten besondere Aufmerksamkeit erreicht worden ist. Antijüdische Vorurteile gehörten zum Alltag der Menschen, und deren bloße Äußerung war kein Ereignis, dem Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre. Bedeutung erlangt der religiös argumentierende antisemitische Diskursstrang durch seine diskursive Verwendung im folgenden Textzusammenhang der Rede und den nicht-diskursiven Kontext, in dem er geäußert wird.

Dieser nicht-diskursive Kontext bezieht sich auf die Person Adolf Stoeckers. Daß sich ein Prediger des kaiserlichen Doms in Berlin getraute, Vorwürfe gegen die Juden in einer öffentlichen Versammlung zu richten, war für die Menschen der Zeit etwas Ungeheuerliches. Dies roch nicht nur nach 'Skandal', sondern allen war klar, daß es einen solchen geben werde.

Zudem war Stoecker seit der aufsehenerregenden Gründungsversammlung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei Stadtgespräch in Berlin, und auch 'höchste Stellen' waren auf den unheimlichen Hofprediger aufmerksam geworden. Die meisten Besucher der Versammlung am 19. September waren deshalb bestimmt nicht gekommen, weil sie an einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Beziehungen zwischen Juden und Christen in Deutschland oder Berlin interessiert waren, sondern wollten später sagen können, den skandalträchtigen Auftritt Stoeckers miterlebt zu haben. Die hohe Auflagenzahl des Flugblattes mit dem Redetext erklärt sich so auch aus dem tatsächlich losbrechenden Entrüstungssturm gegen Stoecker, weil diejenigen, die nicht Teilnehmer der Versammlung gewesen waren, wissen wollten, was Gegenstand der Debatte war.

Stoecker muß klar gewesen sein, daß er durch religiöse Kritik an den Juden keinesfalls die Wirkung erzielen konnte, die er beabsichtigte. Sein Ziel war es, die 'soziale Frage', die ihn zur Gründung der Christlich-sozialen Partei bewogen hatte, zum Thema zu machen. So verband er auf diskursiver Ebene den Diskursstrang des religiös argumentierenden Antisemitismus mit einem Bedrohungsdiskurs, der sich zwar durch diskursive Elemente des ersten Diskurses erzeugen ließ, dem aber für seine Glaubwürdigkeit noch andere, ihn konstituierende Aussagen hinzugefügt werden mußten.

Nachdem Stoecker sich seine Position in Bezug auf Redeort, Redeanlaß und Qualifikation (durch seine Stellung als Theologe und durch schein-wissenschaftliche Behandlung des Themas) gesichert hat, überführt er den bisher nicht im Interdiskurs stehenden antisemitischen Diskurs, wie er etwa durch die Texte Glagaus und Marrs formiert worden war, in diesen. Die antisemitischen Äußerungen basierten bisher vor allem auf einer angenommenen wirtschaftlichen Überlegenheit der

Juden in Deutschland, und in ihnen war bereits die diskursive Formation angelegt, die bei Stoecker als Bedrohungsdiskurs analysiert worden ist. Der antisemitische Diskurs vom Typ Glagau oder Marr war in der „öffentlichen Meinung bisher als ein Ausdruck privater Überzeugung zur Kenntnis genommen worden“⁹⁷, hatte also seine Position innerhalb des Interdiskurses noch nicht so weit verfestigt, daß Einwirkungsmöglichkeiten auf andere Diskursstränge gegeben waren.

Stoecker übernimmt diesen Diskursstrang mit all seinen diskursiven Gegenständen, einschließlich des Bedrohungsdiskurses. Dies ist ihm möglich, da in diesem antisemitischen Diskurs unter anderem auch die 'soziale Frage' zu den Themen gehört, die mit der 'Judenfrage' in Verbindung gebracht werden. Die Lösung der 'sozialen Frage' war und blieb das Hauptanliegen Stoeckers, sie hatte ihn auch zum Eintritt in die Politik bewogen. Sicher, die von den Antisemiten gegen das 'jüdische Element' geforderten Maßnahmen konnten zu einer umfassenden Lösung der 'sozialen Frage', wie sie sich Stoecker und die 'Kathedersozialisten' vorstellten, wenig bis nichts beitragen. Stoecker muß das klar gewesen sein. Trotzdem übertrug er deren Vorstellungen in sein politisches Konzept, da er erkannte, daß der antisemitische Diskurs, so wie er sich bei Marr, Glagau und anderen antisemitischen Publizisten präsentierte, weitaus wirkungsmächtiger war als der religiös argumentierende antisemitische Diskursstrang. Zudem ließ sich der Bedrohungsdiskurs leicht in den religiösen Antisemitismus übertragen und dort weiter ausbauen, da beiden Diskursen die gleichen ausgrenzenden Elemente zugrunde lagen.

97 MASSING (1959), 13.

Innerhalb des Bedrohungsdiskurses entfaltet das Kollektivsymbol *modernes Judentum* seine volle Bedeutung. Es 'mäandriert' durch die verschiedenen thematischen Bereiche dieses Diskurses, verändert dabei zum Teil seine Konnotation, oder die Bedeutung wird so weit offengelassen, daß der Rezipient eigene Zuschreibungen machen kann. Gerade über das Kollektivsymbol gelingt es Stoecker, die diskursiven Ebenen zu einer scheinbar stringenten Argumentation zusammenzuführen. Widersprüche, wie etwa der zwischen der Behauptung, man könne von Juden nicht erwarten, daß sie sich ändern, weil sie eben Juden seien, und den Forderungen an das *moderne Judentum*, die doch auf eine Verhaltensänderung zielen, lassen sich so übergehen.

Das Kollektivsymbol *modernes Judentum* hat durch die hohe Emotionalität der Zuschreibungen (zum Beispiel durch die Verwendung von Tier- oder Krankheitsmetaphern) eine derart starke Wirkung, daß, wie das Beispiel des Elias Cohn zeigt, Menschen, gegen die die Angriffe Stoeckers gerichtet waren, sich auf die Seite des Angreifenden stellten. Hinzu kam die in der Rede diskursiv formierte, notwendige Identifizierung mit der ausgrenzenden 'In-Group' gegen die ausgegrenzte 'Out-Group'. Dieser Prozeß ist diskursiv mit dem Gegenstandsbereich 'Nation' über die Symbolkette *christlich-germanisch-deutsch* verknüpft und trug so zur negativen Identitätsstiftung durch Ausgrenzung im Deutschen Kaiserreich bei. Der Begriff des *modernen Judentums* konnte so weit ausgedehnt werden, daß die konstruierte Zugehörigkeit zu diesem letztendlich überhaupt nicht mehr mit objektiven Qualitäten zusammenhing. Zum *modernen Judentum* gehörte derjenige, der dazu gehören sollte, der Sozialdemokrat ebenso wie der liberale Redakteur oder Reichstagsabgeordnete. Auf jeden Fall gehörten aber die Menschen dazu, die jüdischen Glaubens waren. Stoecker erweckt zwar die Illusion, zwischen 'guten'

und 'schlechten' Juden unterscheiden zu wollen, doch diese Differenzierung ist nur vorgeschoben, um sich gegen Vorhaltungen, er sei ein Antisemit, zu verteidigen. Daß in letzter Konsequenz kein Unterschied in dieser Richtung gemacht wird, zeigt das Beispiel der rassistisch begründeten Veranlagung des Juden zu Wucherei und Spekulation. Die im Kollektivsymbol des *modernen Judentums* angelegten Solidarisierungseffekte- und zwänge spielten meiner Meinung nach eine bedeutende Rolle bei der Konstitution eines Feindbildes, das bei dem Versuch der Herausbildung einer homogenisierten Gesellschaft des Deutschen Kaiserreiches benutzt wurde. Wenn der These⁹⁸ Rechnung getragen wird, daß die Genese des Begriffes „deutsches Volk“ (nach nicht vollständigen Anläufen in den „Befreiungskriegen“ und 1848) erst nach 1871 in ihrer vollen Entfaltung begriffen war und dabei das kollektive Bewußtsein, ein Volk zu sein, sich nur unter dem Eindruck feindlicher Bedrohungen ausgebildet hat, dann kommt dem bei Stoecker analysierten antisemitischen Diskurs große Bedeutung hinsichtlich des 'nation-building'-Prozesses in Deutschland zu. Innerhalb der vorliegenden Studie kann diese wichtige Funktion des Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich bei Stoecker leider nicht eingehender untersucht werden, da eine solche Fragestellung den Rahmen vollständig sprengen würde.

Ebenso ist es hier nicht möglich, die Repräsentation des 'organischen Staatsmodells' der Konservativen im von Stoecker vertretenen antisemitischen Diskurs eingehend zu betrachten. Die Analyseergebnisse der verschiedenen diskursiven Ebenen

98 Eine Zusammenfassung dieser an verschiedenen Orten geäußerten These unter Berücksichtigung des Antisemitismus findet sich bei HOFFMANN, Lutz (1993), Die Konstitution des Volkes durch seine Feinde, in: JAHRBUCH FÜR ANTISEMITISMUSFORSCHUNG 2 (1993), 13-37.

der Rede zeigen aber, daß sich nahezu alle Elemente dieser Staatsauffassung wie 'Staat als Person', 'Staat als Familie', oder die Vorstellung vom 'kranken Staat' bei Stoecker finden lassen.⁹⁹

Die Angriffe Stoeckers gegen die *Judenpresse* und die Juden in der kapitalistischen Wirtschaft finden innerhalb des Bedrohungsdiskurses statt. Durch sie wird der Bezug zur Realität hergestellt, die zwar in keiner Weise objektiv beschrieben wird, aber trotzdem Teil der Lebenswirklichkeit der Rezipienten war. Es gab jüdische Zeitungen und jüdische Redakteure, ebenso jüdische Bankiers. Die Juden hatten nach dem Abschluß der Emanzipation als Gruppe erhebliche Startvorteile in der sich entwickelnden kapitalistischen Wirtschaft und waren, bedingt durch die freigesetzte hohe Aufstiegsenergie (auf sie weist auch Stoecker hin), in der Gesellschaft des Kaiserreichs nach oben gekommen. Dies wurde gerade von denen äußerst intensiv wahrgenommen, die durch Krisen des kapitalistischen Systems wie der 'Gründerkrise' von 1873 in ihrer Existenz bedroht waren. 'Die' Juden konnten als 'Sündenböcke' für die Krise hingestellt werden, weil sie zu Repräsentanten des Kapitalismus gemacht wurden. Geglaubt wurde diese Zuschreibung, da für viele die Schwankungen der Konjunkturzyklen unheimlich oder nicht erklärbar waren.

Mit dieser historischen Situation hängt es zusammen, daß Stoecker überhaupt auf den Bereich der Ökonomie eingeht. Seine Behauptung der *Wirtschaftsdominanz der Juden* fügt sich sowohl in den Kontext des Bedrohungsdiskurses als auch in das Thema der 'sozialen Frage' ein. Hier wird eine Verknüp-

99 Zur organologischen Staatsauffassung der Konservativen des Kaiserreichs vgl. GREIFFENHAGEN, Martin (1986), *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt am Main (zuerst München 1971), 200-237.

fung mit der Realität vollzogen, die dem Gesagten Repräsentation verleiht und zugleich die Wahrnehmung der Realität beeinflusst. In einer anderen historischen Situation kann der Realitätsbezug, der für die Gültigkeit von Äußerungen unabdingbar notwendig ist, in einem völlig anderen Zusammenhang angelegt sein. Der Bezug auf die wirtschaftliche Situation ist dabei in der Regel außerordentlich wichtig, muß aber nicht in jedem Fall hergestellt werden. Somit ist die *Dominanz der Juden in der Wirtschaft* innerhalb der Rede Stoeckers ein wichtiges diskursives Element, aber durch die historische Situation wie die vollständige Entfaltung des kapitalistischen Wirtschaftssystems vorgegeben und im Grunde austauschbar. Dies muß mitbedacht werden, wenn gelegentlich darauf hingewiesen wird, Stoecker habe doch 'nur' gegen die jüdische Presse und den jüdischen Wucher gekämpft oder wenn in der historischen Forschung die Entstehung des modernen Antisemitismus hauptsächlich mit dem Hinweis auf ökonomische Verhältnisse erklärt werden soll.¹⁰⁰

Adolf Stoecker liefert mit der diskursiven Formierung seines Redegegenstands eine Folie für andere Äußerungen zum gleichen Thema. Ihm gelingt es, den Antisemitismus, begünstigt durch nicht-diskursive Faktoren wie Amt und Stellung, aber auch die von ihm vorgenommenen diskursiven Verknüpfungen, als 'verfestigte Redeweise', als eigenen Diskursstrang im Interdiskurs zu etablieren. Von nun an kann der Antisemitismus von hier aus auf andere Diskurse einwirken und selbst als Projektionsfläche für andere

100 Vgl. die in Kap. 2.4 angegebene Literatur sowie ROSENBERG, Hans (1967), *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Berlin (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 24 (Publikationen zur Geschichte der Industrialisierung, Bd. 2)), 93-111.

Spezialdiskurse dienen, die in den Interdiskurs hineinwirken. Der Diskurs des rassistisch begründeten Antisemitismus wäre ein Beispiel für einen solchen Spezialdiskurs, der bereits im von Stoecker formierten antisemitischen Diskurs angelegt ist und der leicht die (pseudo)wissenschaftlich-legitimierende Funktion des religiös argumentierenden Antisemitismus übernehmen kann.

Vielfach wird behauptet, Stoecker habe den Antisemitismus „hoffähig“ gemacht.¹⁰¹ Dies ist auf der einen Seite zuviel, auf der anderen zu wenig gesagt. Stoecker konnte sich als Einzelner sicher auf seine Art mit den Juden auseinandersetzen und damit großes Aufsehen erregen. Um den Antisemitismus aber „hoffähig“ zu machen, das heißt, zu erreichen, daß die Behandlung des Themas in allen gesellschaftlichen Bereichen akzeptiert wurde, mußte er nichts beitragen. Antisemitismus war ein Bestandteil des Alltagsdiskurses, wie die häufige Verwendung überlieferter antijüdischer Stereotypen in Stoeckers Rede zeigt. In konservativen Kreisen des Adels war es ein ‚Muß‘, Antisemit zu sein und diese Einstellung auch zu zeigen.¹⁰²

Stoecker kommt allerdings die Bedeutung zu, durch den von ihm im politischen Diskurs eingesetzten Antisemitismus diesem einen Platz im Interdiskurs gesichert zu haben. Er hat die verschiedenen Ebenen, auf denen sich antijüdische und antisemitische Vorurteile repräsentierten, zusammengeführt, gebündelt und als eigenen Diskursstrang formiert. Besonders

101 Vgl. BOEHLICH (1988), 239.

102 Sehr deutlich wird das in der Autobiographie Hellmuth von Gerlachs, der bis 1896 enger Mitarbeiter Stoeckers und Herausgeber der Zeitung „Das Volk“ war, geschildert. VON GERLACH, Hellmuth (1978), Von Rechts nach Links, Hildesheim [Neudruck der Ausgabe Zürich 1937] (= Exilliteratur, Bd. 4), 102-118.

das von ihm konstruierte Kollektivsymbol *modernes Judentum* war durch seinen für alle möglichen Zuschreibungen offengehaltenen Charakter geeignet, den Antisemitismus in andere Diskurse einzuführen.

Interessanterweise zeigen die Ergebnisse der diskursanalytischen Studie der Rede Adolf Stoeckers „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ in Hinblick auf Textkomposition und Funktion eine nahezu vollständige Übereinstimmung mit den Analyseergebnissen heutiger rassistischer Diskurse.¹⁰³ Legt man die hier verwendete Definition von Rassismus als „die soziale Konstruktion einer Menschengruppe als ‘Rasse’“¹⁰⁴ zugrunde, dann ist der antisemitische Diskurs, wie er sich bei Adolf Stoecker repräsentiert, Rassismus. Um diese Bewertung zu rechtfertigen, muß bei Stoecker nicht das Vorhandensein eines auf (pseudo)wissenschaftlichen Rasetheorien beruhenden Antisemitismus belegt werden, obwohl Anlagen einer Verwendung dieser Theorien, wie gezeigt, sogar vorhanden sind. Allein die diskursive Formation des Gegenstandes, die Stoecker vornimmt, durch Elemente wie Wir-Gruppen-Diskurs, Rechtfertigungsstrategien sowie Argumentationsstrategien mit mehreren ambivalenten Funktionen und deren sprachliche Realisierungsformen lassen den Diskurs im oben genannten Sinn rassistisch werden.

Wenn es die Aufgabe der (diskursanalytisch arbeitenden) Sprachwissenschaft ist, sprachliche Diskriminierung, verschleiernde sprachliche Muster und solche Strategien und Diskurs-

103 Vgl. MATOUSCHEK, Bernd/WODAK, Ruth (1993), Rassistische Diskurse in Österreich seit 1989. Der ökonomische Begründungsdiskurs als Sonderfall fremdenfeindlicher und rassistischer Rechtfertigungsdiskurse, in: JÄGER, Siegfried/LINK, Jürgen (Hg.), Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien, Duisburg, 131-184.

104 KALPAKA, Anita/RÄTHZEL, Nora (Hg.) (1990), Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, 2., völlig überarbeitete Aufl., Leer, 13.

formen, die rassistisch motivierte Handlungen befördern, analytisch offenzulegen¹⁰⁵, dann sollte dies auch der Anspruch einer Geschichtswissenschaft sein, die sich der diskursanalytischen Methode bedient. Gerade der Analyse des historischen Diskurses des Antisemitismus sollte die Geschichtswissenschaft, die sich als eine 'Gesellschaftswissenschaft' versteht, größte Aufmerksamkeit schenken, um die Genese und Einwirkungsmöglichkeiten antisemitischer Denkmuster verstehen und angemessen beschreiben zu können. Allein der Hinweis auf die reale Existenz des antisemitischen Diskurses bis heute erklärt die Berechtigung dieser Forderung.¹⁰⁶

105 MATOUSCHEK/WODAK (1993), 178.

106 Vgl. WODAK, Ruth (et al.) (1990), „Wir sind alle unschuldige Täter.“ Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt am Main u. BERGMANN, Werner/ERB, Rainer (1991), Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946-1989, Opladen.

4 Der sozio-ökonomische und mentale Hintergrund der christlich-sozialen Agitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf

4.1 Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf

Der Reichstagswahlkreis Arnberg I, Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf, wurde zum ersten Mal für die Wahlen zum konstituierenden Reichstag des Norddeutschen Bundes am 12. Februar 1867 gebildet. Grundlage hierfür waren die Bestimmungen des Bündnisvertrages vom 18. August 1866, worin sich die Mitglieder des Norddeutschen Bundes darauf verständigt hatten, die Wahlen zum konstituierenden Reichstag nach den Vorgaben des Frankfurter Reichswahlgesetzes von 1849 vorzunehmen. Die Einteilung der Wahlkreise blieb dabei den Einzelstaaten vorbehalten; für Preußen geschah dies durch das Wahlgesetz vom 15. Oktober 1866 und das dazu erlassene Reglement vom 30. Dezember des gleichen Jahres.

Nach diesen Bestimmungen entfiel auf durchschnittlich 100.000 Einwohner ein Abgeordneter, der mit absoluter Mehrheit gewählt werden mußte. In einem notwendig gewordenen zweiten Wahlgang traten die zwei Kandidaten mit den meisten Stimmen des ersten Wahlgangs noch einmal zur Stichwahl an. Um auf den Durchschnittswert von 100.000 Einwohnern zu kommen, wurde der seit 1860 bestehende Wahlkreis Siegen-Wittgenstein¹ um den 1866 vom Großherzogtum Hessen an

1 Gesetz vom 27. Juni 1860 (Preußisches Abgeordnetenhaus), vgl. Busch (1968), 7.

Preußen übergebenen Kreis Biedenkopf² vergrößert. Das ehemalige nassauisch-oranische Fürstentum Siegen war 1815 an Preußen gekommen³, ebenso wie 1816 die beiden Grafschaften Wittgenstein-Berleburg und Wittgenstein-Hohenstein, die fortan den Kreis Wittgenstein bildeten.⁴

Der Wahlkreis hatte 1871 111.494 Einwohner⁵, verwaltungsmäßig gehörten die landrätlichen Kreise Siegen und Wittgenstein zur preußischen Provinz Westfalen, Regierungsbezirk Arnsberg, der Kreis Biedenkopf zur Provinz Hessen-Nassau, Regierungsbezirk Wiesbaden.⁶

4.2 Demographische Entwicklung

Über die Hälfte der ortsansässigen Bevölkerung des Wahlkreises lebte im Kreis Siegen. Lag der Anteil Siegens 1871 noch

-
- 2 Der 1866 neugebildete Kreis Biedenkopf umfaßte zusätzlich zum großherzoglich-hessischen Kreis Teile des ehemaligen Kreises Gießen, die aber wahlrechtlich dem Wahlkreis Wetzlar-Altenkirchen zugeschlagen wurden. HUTH, Karl (1957), Verwaltungsgeschichte des Landkreises Biedenkopf, Biedenkopf, 61-64.
 - 3 PETRI, Franz (1955), Das Siegerland - geschichtliches Grenzland, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 5-54, 39ff.
 - 4 NEWELING, Erich (1966), Zur 150jährigen Zugehörigkeit des Kreises Wittgenstein zu Westfalen, in: Wittgenstein, 30, 95-113.
 - 5 BUSCH (1968), 231.
 - 6 GRUNDRISS ZUR DEUTSCHEN VERWALTUNGSGESCHICHTE 1815-1945. REIHE A: PREUßEN, hg. v. Walther Hubatsch, Bd. 11: Hessen - Nassau, bearb. v. Thomas Klein, Marburg 1979, für den Kreis Biedenkopf; GRUNDRISS ZUR DEUTSCHEN VERWALTUNGSGESCHICHTE 1815-1945, hg. v. Walther Hubatsch, Bd. 8: Westfalen, bearb. v. Walther Hubatsch, Marburg 1980 für die Kreise Siegen und Wittgenstein.

bei 53,6 Prozent (17,7 Prozent lebten in Wittgenstein, 28,7 Prozent in Biedenkopf) der Gesamtbevölkerung, so verstärkte sich die Dominanz dieses industriellen Kreises gegenüber den agrarisch geprägten Kreisen Wittgenstein und Biedenkopf in den Jahren bis 1910 deutlich. In diesem Jahr lebten 63,5 Prozent aller Bewohner des Wahlkreises im Kreis Siegen, in Wittgenstein nur noch 14,1 Prozent und im Kreis Biedenkopf 22,4 Prozent.⁷

Begründet lag dieser Bedeutungszuwachs des Kreises Siegen in einer Bevölkerungszunahme, die in den frühen 1870er Jahren einsetzte. Von 1871 bis 1875 stieg die Zahl der Kreisbevölkerung von 59.779 auf 64.012 Einwohner, was einer Zunahme von 4.233 Einwohnern oder einer Steigerung der Einwohnerzahl um sieben Prozent entspricht. Im Deutschen Reich stieg die Zahl der Einwohner im gleichen Zeitraum dagegen lediglich um vier Prozent. Noch intensiver gestaltete sich die Bevölkerungszunahme in den Jahren von 1876 bis 1880, in diesem Jahrfünft erhöhte sich die Einwohnerzahl des Kreises Siegen um 7.413 Personen, eine Steigerung um beinahe zwölf Prozent. Der Vergleichswert für das Deutsche Reich lag bei sechs Prozent.⁸ Ein Blick auf die durchschnittlichen jährlichen Wachstumsraten der Bevölkerung zeigt, daß diese im Siegerland beinahe doppelt so hoch lagen wie im gesamten Deutschen Reich: Im Siegerland nahm die Bevölkerung im Durchschnitt der Jahre

7 Berechnet nach BUSCH (1968), 231, Tabelle I.

8 Ebd., 232, Tabelle II.

1875 bis 1880 um 2,3 Prozent per anno zu⁹, im Deutschen Reich dagegen um 1,2 Prozent¹⁰.

Im Kreis Wittgenstein bietet sich hinsichtlich der Bevölkerungsentwicklung ein ganz anderes Bild. Hier lagen die Prozentsätze des jährlichen Bevölkerungswachstums deutlich unter denen des Deutschen Reiches. So stieg die Bevölkerungszahl hier in den Jahren 1875 bis 1880 lediglich um 0,35 Prozent per anno, in denen zuvor hatte dieser Wert sogar deutlich unter 0,3 Prozent gelegen; von 1855 bis 1871 war die Bevölkerungszahl des Kreises Wittgenstein sogar um acht Prozent zurückgegangen.¹¹

Ähnlich konkrete Angaben zur Bevölkerungsentwicklung des Kreises Biedenkopf lassen sich aufgrund des vorliegenden Materials nicht ermitteln. Einzeluntersuchungen weisen allerdings darauf hin, daß auch hier - wie in Wittgenstein - nach einem Bevölkerungsrückgang ab der Mitte des 19. Jahrhunderts seit den 70er Jahren eine schwache Zunahme der Bevölkerungszahl erfolgte.¹²

9 Berechnet nach ebd.

10 Alle Angaben zum Deutschen Reich berechnet nach NIPPERDEY, Thomas (1990), *Deutsche Geschichte 1866 - 1918*. Erster Band: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München, 10.

11 BAUER, Eberhard (1966), *Wirtschaftsentwicklung in Wittgenstein im 19. Jahrhundert*, in: *Wittgenstein*, 30, 114-157, 118

12 BEIMBORN, Anneliese (1959), *Wandlungen der dörflichen Gemeinschaft im Hessischen Hinterland. Eine geographisch-volkskundliche Untersuchung von sechs Gemeinden des Kreises Biedenkopf, Marburg* (= *Marburger Geographische Schriften*, Heft 12), 43ff u. 72ff; HUTH, Karl (1962), *Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Landkreises Biedenkopf 1800-1866*, Biedenkopf, weist 96ff auf die große Zahl der Auswanderungen hin, die den Bevölkerungsrückgang maßgeblich hervorriefen. Auch in Wittgenstein fanden zahlreiche Auswanderungswellen statt, BAUER (1966), 118f.

Besonders stark konzentrierte sich die Bevölkerungszunahme im Kreis Siegen auf die bestehenden Industriestandorte Siegen, Weidenau und Eiserfeld. Die Steigerungen lagen hier von 1875 bis 1880 zwischen 16,5 Prozent (Siegen) und 23,7 Prozent (Eiserfeld). Diese drei Orte machten 1880 mit insgesamt 22.527 Einwohnern 31,5 Prozent der gesamten Bevölkerung des Kreises Siegen aus. Der Verstädterungsprozeß setzte sich weiter fort, 1910 lebten 53,1 Prozent aller Einwohner des Kreises in Orten mit über 2.000 Einwohnern - noch 1871 hatte die Stadtbevölkerung nur 23,6 Prozent der Kreisbevölkerung ausgemacht.¹³

Mit Verstädterungsprozeß ist nicht nur eine Konzentration von Menschen und Funktionen an zentralen Orten gemeint. Vielmehr geht es um die sprunghafte Urbanisierung einer ganzen Region, die zuvor beinahe ausschließlich ländlichen Charakter hatte und diesen nun nicht verliert, industriell-gewerbliche Funktionen aber beginnen in den Vordergrund zu treten.¹⁴ Noch fünfzig Jahre später prägte der bäuerlich-ländliche Charakter weite Teile des Kreisgebietes.¹⁵

Das für den Urbanisierungsprozeß notwendige Bevölkerungswachstum kann im Siegerland nicht durch „natürliches Wachstum“ mit den Ursachen Geburtenüberschuß, Senkung der Sterbeziffer oder Verbesserung der hygienischen Verhältnisse erreicht worden sein. Dafür sind die Zuwachsraten zu hoch,

13 BUSCH (1968), 233 Tabelle III. Vgl. SCHAWACHT, Jürgen H. (1980), Einige Bemerkungen zur Bevölkerungsentwicklung des Siegerlandes im 19. und 20. Jahrhundert, in: (DIS)HARMONIEN, XIII 1-8, 3.

14 REULECKE, Jürgen (1985), Geschichte der Urbanisierung in Deutschland, Frankfurt am Main, 68ff.

15 KRAUS, Theodor (1931), Das Siegerland - ein Industriegebiet im rheinischen Schiefergebirge, Stuttgart (= Forschungen zur Deutschen Landes- und Volkskunde, Bd. XXVIII, Heft 1), 115.

das „natürliche Wachstum“ lag in diesem Typ der „Bergbau- und Schwerindustriestädte“ bei durchschnittlich ungefähr einem Prozent.¹⁶

Vielmehr ergab sich die Steigerung der Zahl der ortsansässigen Bevölkerung im Kreis Siegen durch eine ausgeprägte Binnenwanderung. Bedingt auch durch die jahrhundertalten wirtschaftlichen und sozialen Bindungen des Siegerlandes an seine Nachbargebiete - vor allem Wittgenstein und Biedenkopf¹⁷ - rekrutierte sich der Hauptteil der Menschen, die in den Bergwerken und Hütten an der Sieg nach einsetzender Hochindustrialisierung benötigt wurden, aus Bewohnern dieser Kreise.¹⁸

Nach 1885 setzte sich die rasche Bevölkerungszunahme im Kreis Siegen nicht fort, die durchschnittlichen jährlichen Wachstumsraten sanken auf 1,7 Prozent (1880-1885), 1,1 Prozent (1885-1890) und 0,9 Prozent (1890-1895). Erst danach nahm die Bevölkerung wieder um mehr als zwei Prozent zu (1895-1900 um 2,9 Prozent).¹⁹

16 LAUX, Hans Dieter (1984), Dimensionen und Determinanten der Bevölkerungsentwicklung preußischer Städte in der Periode der Hochindustrialisierung, in: RAUSCH, W. (Hg.), Die Städte Mitteleuropas im 20. Jahrhundert, Linz, 87-112, 96.

17 PETRI (1955), 43ff; vgl. auch WEBER, Bernd (1977), Sozialräumliche Entwicklung des Siegerlandes seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sozialgeographische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen sozialer Kommunikationsnetze (Heiratsverflechtungen), Diss. Bonn (= Arbeiten zur Rheinischen Landeskunde, Heft 43), 73ff.

18 SCHAWACHT (1980), XIII 1.

19 Berechnet nach BUSCH (1968), 232 Tabelle II.

4.3 Wirtschaftsstruktur

4.3.1 Anmerkungen zur überkommenen Wirtschaftsordnung des Siegerlandes

Wichtigster Wirtschaftsfaktor des Kreises Siegen war seit jeher die Montanindustrie. Das Gebiet des Kreises lag im bedeutenden Industrieviertel des „Siegerlandes“²⁰. Dieses erstreckte sich über das Kreisgebiet hinaus siegabwärts über Betzdorf bis Wissen, im Norden reichte der Industriebezirk bis an Olpe heran.²¹ Ausgestattet mit reichen, qualitativ hochwertigen Erzlagertstätten fanden im Siegerland Gewinnung und Verarbeitung dieses Rohstoffes statt, was sich bis in die La Tène Zeit um 500 v. Chr. archäologisch nachweisen lässt.²² Um die Wende des 18. zum 19. Jahrhunderts war hier der Schwerpunkt der deutschen Eisenproduktion²³. Das Siegerland stellte später das einzige Wirtschaftsgebiet mit Stahlerzeugung im Bereich des Deutschen Zollvereins dar.²⁴ 1858 arbeiteten mit

20 Zur Diskussion um diesen Begriff siehe WEBER (1977), 21.

21 LUCAS, Otto (1955), Die Wirtschaftsstruktur des Siegerlandes, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 55-73, 60.

22 FICKELER, Paul (1954), Das Siegerland als Beispiel wirtschaftsgeschichtlicher und wirtschaftsgeographischer Harmonie, in: ERDKUNDE. ARCHIV FÜR WISSENSCHAFTLICHE GEOGRAPHIE, Bd. VIII, Heft 1/4, 15-51, 16.

23 LANDES, David Saul (1973), Der entfesselte Prometheus. Technologischer Wandel und industrielle Entwicklung in Westeuropa von 1750 bis zur Gegenwart, Köln/Berlin, 172.

24 KRUSE, Hans (1915), Das Siegerland unter preußischer Herrschaft 1815-1915, Siegen, 114. Zur Geschichte der Siegerländer Montanindustrie vgl. die bei FUCHS, Konrad (1964), Lage und Bedeutung der Eisenindustrie des Siegerlandes vor dem 1. Weltkrieg, in:

46,3 Prozent aller Erwerbspersonen mehr Menschen in Industrie und Handwerk als in der Land- und Forstwirtschaft (42,2 Prozent), was dem Kreis Siegen einen „industriellen Vorsprung“ gegenüber dem Reichsgebiet verschaffte, wo erst 1895 primärer und sekundärer Sektor einen Gleichstand erreichten.²⁵ Bis 1882 erhöhte sich der Anteil der Erwerbspersonen in Industrie und Handwerk auf 56,5 Prozent, nur noch 26,1 Prozent arbeiteten in Land- und Forstwirtschaft.²⁶

Mit Einsetzen der „Industriellen Revolution“ auch im Bereich der Erzförderung und Eisenerzeugung geriet die Industrie des Siegerlandes in eine schwere strukturelle Krise. Aufgrund spezifischer Verhältnisse in der Organisationsform der Montanbetriebe des Siegerlandes und der relativen Verkehrsferne abseits wichtiger Handelsstraßen und der großen Wasserwege konnte der Konkurrenzkampf mit ausländischen Produkten ebensowenig gewonnen werden wie der Preiswettkampf mit den neuen Industrierevieren an Rhein und Ruhr. Die Einführung von Stahlguß- und Puddelverfahren verlangte hohen Kapitaleinsatz; die Umstellung der alten Hochöfen, die ihre Energie aus der Holzkohle umliegender Waldregionen gewannen, auf die weitaus günstigere Steinkohle (Koksfeuerung) wurde nicht durchgeführt.²⁷

Begründet lag die Nichtteilnahme am Industrialisierungsprozeß ab Mitte des 19. Jahrhunderts, wie schon kurz erwähnt, auch in der besonderen Organisationsform des Siegerländer Montangewerbes. In der Frühen Neuzeit bereits verkauften die Territorialherren der Region ihre Bergregale an Privatleute, in

WESTFÄLISCHE FORSCHUNGEN, Bd. 17, 206-217, 206
(Anmerkung 7) angegebene ältere Literatur.

25 WEBER (1977), 39.

26 Ebd.

27 FUCHS (1964), 207.

Siegen-Nassau gelang es, den Fürsten einen Verzicht auf „den Hütten-, Blas-, Gieß- und Schmiedehandel bis zu den ewigen Tagen“ gegen Zahlung von 2100 Gulden abzuhandeln.²⁸ Der Bergbau wurde vom Staat überwacht und Bergordnungen eingeführt, die Gruben selbst aber gehörten Privatpersonen. Dieser Übergang ist für die Wirtschaftsentwicklung im 19. Jahrhundert sehr negativ gewesen, wenn man dem Urteil folgen will, das Heymann 1904 abgab:

Die Eisenindustrie fiel in die Hände von Bürgern und Bauern. Damals mag die strenge Ordnung, die der Waldverwüstung Einhalt bot und bei beschränktem Absatz Überproduktion verhinderte, der Lage des Gewerbes entsprochen haben. Aber das zünftige Monopol und der Ausschluß der Territorialherren, die in allen anderen Gebieten hervorragend an dem Montan-gewerbe beteiligt waren und die vorwärtstreibende Kraft darstellten, rächten sich durch vielhundertjährigen Stillstand, der bei zunehmender Zersplitterung des Besitzes durch Erbfall und Vertrag zu ganz absurden Betriebsverhältnissen führte.²⁹

Die hier angesprochenen „absurden Betriebsverhältnisse“, die Heymann für das Ende des 19. Jahrhundert beklagt, resultierten aus der genossenschaftlichen Organisation der Anteil-eigner an Gruben und Hütten. Die Konzentration des Besitzes in der Hand eines Einzelnen war sehr selten und betraf nur kleinere Gruben, die den sogenannten „Eigenlöhnern“ gehörten und von diesen betrieben wurden.³⁰ In allen größeren Betrieben war der Besitz an Produktionsmitteln genossenschaftlich, wobei die Anteilseigner, die „Gewerke“, nicht über eine Gewinnausschüttung beteiligt waren, sondern zunächst allein das

28 HEYMANN, Hans Gideon (1904), Die Gemischten Werke im deutschen Großeisengewerbe. Ein Beitrag zur Frage der Konzentration der Industrie, Stuttgart und Berlin (= Münchener Volkswirtschaftliche Studien, 65. Stück), 56.

29 Ebd.

30 KRUSE (1915), 70.

Recht auf genau festgelegte Betriebszeiten hatten. An diesen („Reisen“ bei Hämmeren und Hütten, „Kuxen“ bei Bergwerken genannten) Tagen konnten sie auf eigene Rechnung mit eigenen Arbeitern Erz abbauen, dieses verhütten oder verarbeiten. Auch die Kombination von unterschiedlichen Berechtigungen war häufig, so „daß ein und derselbe Mann das als Haubergbesitzer gewonnene Holz mit dem ihm als Gewerken zustehenden Erz in eigenen Hütten- und Hammertagen verarbeitete.“³¹

1849 waren an 37 Siegerländer Hütten 450 Gewerke beteiligt³², Schenk berichtet 1839 von durchschnittlich 18 bis 20 Gewerken an jedem Eisenhammer.³³ Im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts standen 1.600 Arbeitern im Berg-, Hütten- und Hammerwesen 1.300 produktionsmittelbesitzende Gewerke allein im Hammer- und Hüttengewerbe gegenüber.³⁴

Das zur Einführung der neuen Produktionsmethoden notwendige Kapital konnte von diesen Produzentengenossenschaften nicht aufgebracht werden, was sich vor allem deshalb negativ auswirkte, weil dadurch die aufstrebenden Industriegebiete andernorts einen gehörigen technischen Vorsprung besaßen, bis man im Siegerland die Notwendigkeit zur Umwandlung der Produktionsformen überhaupt erkannte. Unternehmerpersönlichkeiten, die innovativ tätig geworden wären, waren im Montanbereich des Siegerlandes bei den gegebenen Verhält-

31 HEYMANN (1904), 60.

32 Ebd, 59.

33 SCHENK (1839), Statistik des Kreises Siegen, 2. Aufl., Siegen, 235.

34 KONRAD, Horst Dieter (1980), Zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert, in: (DIS)HARMONIEN, II 1-33, II 12. Die Zahl der Gewerke im Bergbau ist nicht eindeutig zu ermitteln, sie wird aber etwa im gleichen Rahmen gelegen haben.

nissen nicht zu finden.³⁵ Heymann beschreibt die Situation des Siegerlandes wohl treffend, wenn er zusammenfaßt: „Das Ganze erinnert an eine Dreifelderwirtschaft unter Flurzwang in Gemengelage betreibende Dorfgemeinde.“³⁶

Bestand haben konnte diese Organisationsform nur durch eine strikte Abschottung des Siegerländer Wirtschaftsraumes nach außen und eine Festschreibung der bestehenden Besitz- und Produktionsverhältnisse im Inneren. In zahlreichen Ordnungen seit der Frühen Neuzeit wurden der Verbrauch an Holzkohle und die Nutzung der Wasserkraft durch die Verteilung von Betriebszeiten genau festgelegt. Neue Hütten durften nicht gegründet werden, die Ausfuhr von Holzkohle wurde verboten und die Einfuhr von auswärtigen Eisenprodukten oder Rohstoffen vom Staat kontrolliert. Die Wirtschaftsdominanz der Montanindustrie wurde durch die Ausrichtung der übrigen Wirtschaftszweige auf deren Bedürfnisse gesichert. Das Siegerland galt als ein beinahe autarker Wirtschaftsraum, in dem man sich des Absatzes seiner Qualitätsprodukte immer sicher sein konnte.³⁷

Als das Siegerland 1815 an Preußen kam, änderte sich an diesen Verhältnissen nichts. Obwohl Preußen 1810 mit den Steinschen Reformen die Handels- und Gewerbefreiheit eingeführt hatte, wurde den noch bestehenden Zünften im Siegerland mit dem 1819 erlassenen „Regulativ zur Verwaltung des Berg-, Hütten- und Hammerwesens im Lande

35 Vgl. dazu FUCHS, Konrad (1979), Siegerländer Unternehmer des 19. Jahrhunderts und ihr Werk, Wiesbaden. Die hier vorgestellten Unternehmer waren in der Mehrzahl im eisenverarbeitenden Gewerbe tätig. Das Fehlen eines aus der Montanindustrie hervorgegangenen Unternehmertums beschreibt auch KRAUS (1931), 133.

36 HEYMANN (1904), 61.

37 KONRAD, (1980), II 12.

Siegen“ ihre alten Privilegien und die Fortdauer der alten Besitzstrukturen bestätigt.³⁸ Die Gewerke hatten auch direkte staatliche Kontrollen und Reglementierungen in ihrem Bereich unter Berufung auf die ‘Nassau-Katzenellenbogische Bergordnung’ aus dem Jahr 1559 verhindern können. Die preußische Industriepolitik verletzte somit im Siegerland zwei ihrer wichtigsten Direktiven: Einmal wurde der Zunftzwang dort nicht nur nicht aufgehoben, vielmehr war es unbedingt notwendig, einer Zunft anzugehören, wollte man im Montanbereich tätig werden. Zum anderen waren in Preußen der Bergbau wie auch das Hütten- und Hammerwesen dem Direktionsprinzip des Staates unterworfen, was eine Möglichkeit zur staatlichen Einflußnahme darstellte, die so bei den Siegerländer Gewerken durchzusetzen nicht möglich war.³⁹ 1830 wurde so die „Siegerländer Sonderordnung“ noch einmal in der „Hütten- und Hammerordnung für das Land Siegen“ bestätigt. Diese Ordnung erhielt bis 1873 ihre Anwendung, als sie durch die Gewerbeordnung des Norddeutschen Bundes von 1869, §7, zu diesem Termin für ungültig erklärt wurde.⁴⁰

Lassen wir noch einmal Heymann zu Wort kommen, um zu sehen, wie er 1904 die Lage der Siegerländer Wirtschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts und die Einstellung der Unternehmer einschätzte:

Bei der Beurteilung des heutigen Siegerlandes darf man nie vergessen, daß um 1840, als in weiten Teilen des übrigen Deutschland die Eisenindustrie schon kapitalistisch organisiert und in großen Betrieben konzentriert war, im Siegerland noch

38 KELLENBENZ, Hermann/SCHAWACHT, Jürgen Heinz (1974), Schicksal eines Eisenlandes, hg. v. der IHK Siegen, Siegen, 86ff.

39 KONRAD (1980), II 14.

40 KRUSE (1915), 108.

ganz handwerksmäßig gewirtschaftet wurde. Mag die Technik nicht allzu rückständig gewesen sein, die wirtschaftliche Organisation der Siegerländer Gewerke war infolge ihrer verjährten Privilegien, die sie mit äußerster Zähigkeit verteidigten, völlig veraltet, und wenn heute einsichtige Siegerländer - allerdings nur in schwachen Stunden, offiziell sprechen sie von den unermeßlichen, sozialen Vorteilen des Kleinbetriebs - die Zersplitterung ihrer heimischen Eisenindustrie beklagen, so mögen sie sich bei ihren monopolsüchtigen Vorfahren bedanken.⁴¹

Hinzugefügt sei mit Blick auf andere Zweige der Siegerländer Wirtschaft, daß sowohl die „Haubergswirtschaft“⁴², eine spezielle Form der Niederwaldnutzung, als auch der traditionelle „Siegerländer Wiesenbau“⁴³ ebenfalls genossenschaftlich organisiert waren und sich weitgehend auf Gemeinbesitz gründeten. Diese Organisationsformen wurden seit der Frühen Neuzeit immer wieder in Ordnungen des Staates festgeschrieben und von der Bevölkerung beibehalten. Das Siegerland kann daher als das „klassische Land der Genossenschaften“ bezeichnet werden.⁴⁴

4.3.2 Veränderungen der Wirtschaftsstruktur nach 1861

Mit Eröffnung der Eisenbahnlinien Köln - Siegen und Hagen - Siegen 1861 wurde das Montanrevier der Sieg an das überre-

41 HEYMANN (1904), 61f. FUCHS (1964), 209, spricht gar davon, daß sich der Fortbestand der genossenschaftlichen Organisationsform „wie eine krankhafte Geschwulst“ für die Siegerländer Wirtschaft ausgewirkt habe.

42 FICKELER (1954), 25f.

43 KRUSE (1915), 133ff.

44 MENN, Karl Friedrich (1957), Wirtschaftliche und soziale Strukturwandlungen in Landgemeinden des Siegerlandes, Diss. Marburg, (= Siegerländer Beiträge zur Geschichte und Landeskunde, Heft 8), 24.

gionale Verkehrsnetz angeschlossen, im Vergleich zu anderen Industriegebieten sehr spät.⁴⁵ Nun war es den Betrieben möglich geworden, ihre Rohstoffe preisgünstiger als zuvor durch den Massengütertransport per Schiene auszuführen oder durch Einfuhr von Erzen und vor allem Koks die Produktion von Stahlerzeugnissen wesentlich zu steigern.

Behindert wurde ein dauerhafter Aufschwung, der die Montanindustrie konsolidiert hätte, vor allem durch drei Gründe: Einmal entfiel für das Siegerland die Möglichkeit des im Verleichen zur Eisenbahn noch günstigeren Transports eigener Produkte auf dem Wasserweg, wie er den Industrien an Rhein und Ruhr zur Verfügung stand. Zudem konnte hochprozentiges Erz nicht so rentabel eingeführt werden, wie es durch die günstigen Verkehrsverbindungen andernorts möglich war. Der dritte Grund, die relativ geringe Größe der Werke und die Kapitalschwäche, erklärt sich aus den oben schon dargestellten Organisationsstrukturen innerhalb der Siegerländer Wirtschaft.⁴⁶

Wenn die Siegerländer Montanindustrie allerdings seit den 1860er Jahren eine „rasche Ausweitung erfuhr“⁴⁷, so war dies vornehmlich durch zwei Faktoren begünstigt. Die Ausfuhr des Siegerländer Eisenerzes in die modernen Industrieviere war im Zuge der Nachfragesteigerung seit den 1850er Jahren stetig gewachsen und intensiverte sich nach Fertigstellung der Eisenbahnverbindungen zunächst erheblich.⁴⁸ Allerdings blieb

45 Vgl. FUCHS, Konrad (1974), Die Erschließung des Siegerlandes durch die Eisenbahn (1840-1917), Wiesbaden

46 FUCHS (1964), 209.

47 KELLENBENZ/SCHAWACHT (1974), 101.

48 Produktionsziffern bei UTSCH, Richard (1913), Die Entwicklung und volkswirtschaftliche Bedeutung des Erzbergbaues und der Eisenindustrie im Siegerland, Görlitz [Nachdruck Kreuztal 1984], 55.

der Absatz des Erzes abhängig von der jeweiligen Marktsituation und konjunkturellen Schwankungen, auf die er direkt reagierte. Erst die Einführung eines Eisenbahngüterausnahmetarifs für das Siegerland brachte den Gruben eine Möglichkeit, ihre Stellung am Markt zu festigen.⁴⁹ Verbunden war der Aufschwung der Erzförderung auch mit einer tiefgreifenden Umstrukturierung der Unternehmensorganisation. Da sich die Abbautiefe des Erzes zunehmend erhöhte, war ein immer größer werdender Kapitaleinsatz notwendig, um die Förderung überhaupt zu betreiben. Kleinere Gruben, deren Gewerke aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten stammten (Kaufleute, Handwerker, Rentner und Arbeiter waren beteiligt⁵⁰), konnten das notwendige Kapital nur selten aufbringen. So trat ein immenser Konzentrationsprozeß ein und ein Großteil dieser Gruben wurde geschlossen oder Montanunternehmen aus dem Ruhrgebiet übernahmen Besitzanteile bis hin zu ganzen Gruben.⁵¹

Erst einige Zeit nach dem Aufschwung im Bergbau vollzog sich auch in der Eisen- und Stahlindustrie eine starke Produktionssteigerung.⁵² Diese war durch den Aufbau neuer Hochofenanlagen möglich geworden, die zum Teil durch den Einsatz auswärtiger Investoren ab 1867 errichtet worden waren. Seit den 1840er Jahren trat auch hier das mit Steinkohle mögliche Puddelverfahren neben die traditionelle Erzverarbeitung unter Einsatz von Holzkohle. Hierzu waren ebenfalls Investitionen großen Umfangs notwendig, die nur durch ein Eintreten bedeutender rheinischer und westfälischer Industrieller wie Mévissen und Deichmann in die Siegerländer

49 KELLENBENZ/SCHAWACHT (1974), 102.

50 Ebd.

51 KONRAD (1980), II 24 u. II 26.

52 Produktionsziffern bei UTSCHE (1913), 75.

Wirtschaft aufgebracht werden konnten.⁵³ Die Hälfte der noch 1815 tätigen Gewerke verlor hierdurch ihre montangewerbliche Existenzgrundlage.⁵⁴ Bei der Neuanlage von Hochofenanlagen seit Mitte der 1860er Jahre verzichtete man - immer noch weitgehend aus Kapitalmangel - auf die Einführung des modernen Konverterverfahrens, das zur „Basis der großtechnologischen Entwicklung der Schwerindustrie“⁵⁵ andernorts wurde. Lieber wurde weiterhin der Ausgangsstoff des Verfahrens, das Bessemerroh- oder Spiegeleisen, produziert, wodurch die Siegerländer Werke zunächst im Laufe der wirtschaftlichen Entwicklung zu Zulieferern wurden und später unter den Druck andernorts eingeführter neuer Produktionsverfahren gerieten, wobei dieser Ausgangsstoff selbst produziert oder nicht mehr benötigt wurde. Die Spezialisierung auf bestimmte Erzeugnisse und überregionale wirtschaftliche Aufschwungphasen konnten nicht verhindern, daß die Siegerländer Montanindustrie insgesamt in eine „permanente Krisensituation“⁵⁶ geriet, aus der sie sich nicht befreien konnte.

4.3.3 Zur Lage des Handwerks

Obwohl das Handwerk im Kreis Siegen ebensowenig der bedeutenste Wirtschaftszweig im 19. Jahrhundert gewesen ist wie in den Kreisen Wittgenstein und Biedenkopf⁵⁷, soll doch

53 HEYMANN (1904), 62: „Mit der Steinkohle kam der Kapitalismus.“

54 KONRAD (1980), II 21.

55 Ebd, II 23.

56 Ebd, II 28.

57 Zur Situation des Handwerks dort s. BAUER (1966), 145ff u. BEIMBORN (1959), 43ff., zur geschichtlichen Entwicklung des Handwerks im Kreis Biedenkopf auch HUTH, (1962), passim.

hier kurz auf dessen Situation nach Gründung des Deutschen Reiches eingegangen werden, vor allem, weil auch im Siegerland Handwerker zu den maßgeblichen Protagonisten der Revolution von 1848 gehört hatten.⁵⁸

Für den Regierungsbezirk Arnsberg, zu dem die Kreise Siegen und Wittgenstein gehörten, läßt sich im Zeitraum von 1875 bis 1907 eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation des Handwerks allgemein feststellen. Die Kapitalintensität hat sich erhöht, ebenso die Zahl der Betriebe und der Beschäftigten. Umsatz, Einkommen und Arbeitsproduktivität wachsen; es entsteht nicht der Eindruck einer Krise dieses Wirtschaftszweiges.⁵⁹ Wendet sich dieser wenig differenzierte Blick aber von der Gesamtentwicklung auf einzelne Bereiche innerhalb des Handwerks, so ergibt sich hier ein „ökonomischer Selektionsprozeß“⁶⁰, wie er im Deutschen Reich insgesamt nach 1871 einsetzte. Kleine Betriebe oder selbständige Handwerker, die die notwendigen Kapitalerhöhungen zum technischen Ausbau ihrer Produktionsstätten nicht aufbringen können, geraten bei wirtschaftlichen Krisensituationen in eine gefährliche ökonomische Schieflage und sind häufig gezwungen, ihren Betrieb aufzugeben und in Lohnabhängigkeit zu gehen. Die Zwangsversteigerungsrate im Regierungsbezirk Arnsberg innerhalb des Zimmererhandwerks lag beispielsweise im Zeitraum von 1875

58 BREDEBACH, Ursula (1955), Das Jahr 1848 im Siegerland unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Siegen, Diss. Frankfurt a. M. [masch.].

59 NOLL, Adolf (1975), Sozio-ökonomischer Strukturwandel des Handwerks in der zweiten Phase der Industrialisierung unter besonderer Berücksichtigung der Regierungsbezirke Arnsberg und Münster, Göttingen (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Bd. 10), 88.

60 Ebd., 97.

bis 1895 bei zehn Prozent der Betriebe.⁶¹ Nur größere Betriebe, die den erhöhten Kapitalbedarf mit Hilfe von Krediten aufbringen konnten, hatten Chancen auf ihren Fortbestand und standen nach einer konjunkturell schwierigen Situation um so besser im Markt, da die kleinen Handwerker in dieser Zeit aufgegeben hatten.

Durch diesen „Selektionsprozeß“ reduzierte sich die Zahl der „Alleinmeister“ in einigen Handwerkszweigen beträchtlich; so stieg der Anteil der Unselbständigen im Maurerhandwerk des Regierungsbezirks Arnsberg um 50 Prozent. Gerade die Maurer gehörten im Kreis Siegen, wie auch in Wittgenstein und Biedenkopf zur wichtigsten Sparte innerhalb des Handwerks.⁶² Ähnliches läßt sich für Zimmerer, Schlosser, Korbmacher und Sattler beobachten. Welch große Gruppe dieser Prozeß des Übergangs in die Lohnabhängigkeit in den betreffenden Kreisen erfaßt hat, wird klar, wenn man bedenkt, daß noch 1864 im Kreis Siegen 52,4 Prozent der im Handwerk Beschäftigten als Meister tätig waren.⁶³

Es spielt sich hier ein Vorgang ab, der für das Handwerk im gesamten Reich zu beobachten ist. Entgegen allen Voraussagen behauptet sich das Handwerk und wird nicht von der Großindustrie überrollt. Allerdings fand in einer „Doppelseitigen Entwicklung [von] Krise und Abstieg einerseits, Selbstbehauptung und -erneuerung andererseits“⁶⁴ eine Umgestaltung der Produktionsverhältnisse statt, die im Bewußtsein der ehemals selbständigen Meister die Eindrücke des Ausgeliefertseins konjunkturellen Schwankungen gegenüber und der

61 Ebd.

62 VON DÖRNBERG (1865), Statistische Nachrichten über den Kreis Siegen aus den Jahren 1860-1865, Siegen, 73.

63 Berechnet nach ebd.

64 NIPPERDEY (1990), 255.

Bedrohung ihrer materiellen Existenz hinterließen. Zudem entstand unter den nun lohnabhängigen ehemaligen Alleinmeistern das Gefühl eines gesellschaftlichen Abstiegs, dem das gesamte Handwerk mit einer „Mittelstandsideologie“⁶⁵ unter scharfer Abgrenzung vom Proletariat zu entgegen versuchte.

4.4 Eine „Eigenart des Siegerländer Volkstypus“?

Der beschriebene Umstrukturierungsprozeß in der Montanindustrie hatte Folgen, die sich nicht nur auf alle übrigen Wirtschaftszweige des Siegerlandes erstreckten, sondern vor allem das Ende der seit der Frühen Neuzeit mit wenigen Veränderungen überkommenen Lebensweise der Bevölkerung bedeuteten. Die Auswirkungen der ökonomischen Wandlungen auf die Einstellungen oder Mentalitäten der Bewohner des gesamten Wahlkreises sollen im folgenden versuchsweise beschrieben werden; dazu ist es allerdings notwendig, das in der regionalkundlichen Literatur bestehende Bild der „Eigenart des Siegerländers Volkstypus“⁶⁶ kritisch zu betrachten.

Theodor Kraus beschreibt im VII. Kapitel seiner länderkundlichen Studie von 1931 unter der Überschrift „Wirtschaft und Mensch“ die besonderen geographischen und wirtschaftlichen Bedingungen, die im Siegerland zur Herausbildung eines „Typus des Schiefergebirgsmenschen, der im Inneren dieser

65 Ebd., 259.

66 SCHÖLLER, Peter (1955), Einheit und Raumbeziehungen des Siegerlandes, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 75-122, 95.

Großlandschaft vielleicht besonders rein entwickelt ist,⁶⁷ geführt haben sollen. Seine Untersuchungsmethode basiert dabei auf einer Theorie, die von der „gesetzmäßigen Charakterentwicklung der Völker auf landschaftskundlicher Grundlage“ ausgeht.⁶⁸ Dabei wird angenommen,

[...], daß die Umwelt in unzähligen Belangen das Handeln *des einzelnen Menschen* bestimmt, mehr noch, daß einer ganzen Bevölkerung, Generationen von Menschen, durch Verhaltungsanlässe, die unmittelbar auf die Natur zurückgehen, bestimmte Formen sozialen und wirtschaftlichen Handelns - um es vorsichtig auszudrücken - nahegelegt werden.⁶⁹

Die Natur bestimmt nach dieser Theorie durch ihre Erscheinungsformen das gesamte menschliche Handeln; soziale Verhältnisse und ökonomische Grundvoraussetzungen sind nur Vermittlung der naturgegebenen Ordnung, der der Mensch durch jegliches Handeln entspricht oder widerspricht. Für Kraus sind somit die frühneuzeitlich geprägten genossenschaftlichen Wirtschaftsformen des Siegerlandes Ausdruck der naturräumlichen Gegebenheiten, „der eingeschlagene Weg war der geographisch nächstliegende.“⁷⁰ Hierauf soll sich auch die ökonomische „Verspätung“ des Siegerlandes gründen. Eine Industrialisierung, wie sie an Rhein und Ruhr oder andernorts möglich war, sei im Siegerland durch die fehlenden Naturressourcen (Steinkohle) nicht möglich gewesen, und so konnten keine wirtschaftlich innovativen Persönlichkeiten dort

67 KRAUS (1931), 131.

68 Ebd., KRAUS führt hierzu in Anmerkung 2 die Arbeiten von S. Passarge (1925), Grundzüge der gesetzmäßigen Charakterentwicklung der Völker, Berlin und ders. (1929), Das Judentum, München, an.

69 Ebd. Hervorhebung im Original.

70 Ebd., 132.

aufzutreten, ist doch „der Unternehmer darauf beschränkt, die im Lande ruhenden Kräfte zu wecken.“⁷¹

Der Arbeiter stehe dem „Wesen der Landschaft“ näher als der Unternehmer. Durch landwirtschaftlich genutzten Grundbesitz vom Charakter her „bodenständig“, sei der Siegerländer Arbeiter „in geistiger Richtung“ daher kein Proletarier. So bezeichnet Kraus das Siegerland als „Industriegebiet ohne Proletariat“.⁷² Typisch für den „Volkscharakter“ dort sei eine „Heimatliebe [...], die weit über das Maß“ hinausgehe, „das wir in anderen Landesteilen beobachten.“ Auf dieser Grundlage lassen sich für ihn, in Verbindung mit dem speziellen „religiösen Geist“ der Region, der ebenfalls durch die „waldige Natur“ geprägt ist, auch politische Erscheinungen wie die große Akzeptanz der christlich-sozialen Agitation eines Adolf Stoecker im Siegerland erklären:

In einem solchen Land war kein rechter Platz für die rationale, sogenannte materialistische Weltauffassung, wohl aber fand ein christlicher, nationaler und sozialer Politiker wie der Hofprediger *Stöcker* den geographischen Boden für seine Ideen.⁷³

Aufgenommen wurde diese Konstruktion einer Eigentümlichkeit der Siegerländer Verhältnisse, die sich bis auf das politische Verhalten der Bewohner auswirken, 1954 von einem weiteren Geographen, Paul Fickeler, der das Siegerland als ein „Beispiel wirtschaftsgeschichtlicher und wirtschaftsgeographischer Harmonie“ beschreibt.⁷⁴ Hier sollen

71 Ebd., 133.

72 Ebd., 135. Diese Formulierung wird immer wieder in der Literatur unreflektiert übernommen, vgl. WEBER (1977), 36 oder BEHR, Hans-Joachim (1983), Die Provinz Westfalen und das Land Lippe 1813-1933, in: WESTFÄLISCHE GESCHICHTE, hg. v. Wilhelm KOHL, Bd. 2, Düsseldorf, 45-164, 121.

73 KRAUS (1931), 135, Hervorhebung im Original.

74 FICKELER, (1954).

sich alle Wirtschaftszweige in eine „einzigartige Wirtschaftsharmonie“ fügen, wobei Bergbau und Eisenverarbeitung als naturgegebene Erwerbsgrundlagen der Region den gesamten Aufbau der Wirtschaft bestimmen und eine „besonders dafür veranlagte Bevölkerung“ die natürlichen Grundlagen umzusetzen versteht.⁷⁵ Abgesehen davon, daß das von Fickeler entworfene, alle Wirtschaftszweige umfassende Konzept seit den Umwandlungen der Industrialisierungsphase ab den 1860er Jahren durch Verdrängung der Holzkohle, den verbesserten Möglichkeiten auswärtiger Wirtschaftsbeziehungen und den beginnenden Umgestaltungen der Haubergswirtschaft mit Auflösung der genossenschaftlichen Besitzverhältnisse⁷⁶, zu statisch und ahistorisch ist, müssen an diesem Entwurf noch andere Dinge kritisiert werden. Der Untergang etwa des im Verlagswesen organisierten Siegerländer Textilgewerbes im 19. Jahrhundert, worin noch eine Beschäftigungsalternative neben dem Montangewerbe bestanden hatte⁷⁷, findet bei Fickeler ebenso keine Berücksichtigung wie das allmähliche Ausscheiden der relativ bedeutenden Gerbereien des Siegerlandes aus den wichtigen Wirtschaftszweigen ab den 1870er Jahren.⁷⁸

Wichtiger noch ist die Tatsache, daß Fickeler en passant die Vorstellung einer „Sozialharmonie“ übernimmt, die auf den von Kraus entwickelten Charakterisierungen „des Siegerländers“

75 Ebd., 48

76 MENN (1957), 47. FICKELER beschreibt selbst diesen Vorgang, nimmt aber darauf in seinem Schema der „Wirtschaftsharmonie“, 49, keine Rücksicht.

77 BARTOLOSCH, Thomas A. (1992), Das Siegerländer Textilgewerbe. Aufstieg, Krisen und Niedergang eines exportorientierten Gewerbes im 18. und 19. Jahrhundert, St. Katharinen (= Siegerner Abhandlungen zur Entwicklung der materiellen Kultur, Bd. 12).

78 KELLENBENZ/SCHAWACHT (1974), 113.

basiert, einer weiteren Konstruktion „besonderer Verhältnisse des Siegerlandes“, die, wie oben schon bei Heymann erwähnt, als Argument der Siegerländer Gewerke für die unbedingt notwendige Beibehaltung der bestehenden Besitzstrukturen erwähnt wird. Ausgehend von der Annahme einer relativ egalitären Gesellschaft in vorindustrieller Zeit, wo sich ein patriarchalisches Verhältnis zwischen Gewerken und Arbeitern, die nicht lohnabhängig gewesen seien, herausgebildet habe, werden diese angenommenen Verhältnisse auch auf die industrielle Zeit des 19. Jahrhunderts übertragen und in die Vorstellung des „fehlenden Proletariats“ übernommen. Ein Beispiel dafür liefert die Beschreibung der Lebensverhältnisse der Siegerländer Bergleute bei Utsch.⁷⁹

Grundlegender Bestandteil der Sonderstellung der Siegerländer Arbeiter ist der Hinweis auf den Bodenbesitz, der diesen meist zur Verfügung gestanden und dazu beigetragen habe, die Arbeiter nicht in vollständige Lohnabhängigkeit geraten zu lassen.⁸⁰ Für die vorindustrielle Zeit, die, wie gezeigt, im Siegerland bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts reichte, ist diese Annahme sicher richtig. Danach bekam der Landbesitz der Arbeiterfamilien nur mehr „ideologischen Wert“⁸¹, da es der Industrialisierungsprozeß auf der einen Seite notwendig machte, daß der Arbeiter, der zuvor nur zwei oder drei Tage als Bergmann oder Hüttenarbeiter tätig gewesen war, nun als Vollzeitbeschäftigter mit Arbeitsschichten, die 14 Stunden umfassen konnten, in der Montanindustrie tätig sein mußte. Andererseits war der landwirtschaftlich genutzte Grundbesitz durch die im Siegerland praktizierte Realerbteilung, durch die es zu einer großen Zerplitterung des Landbesitzes gekommen

79 UTSCH (1913), 132.

80 MENN (1957), 15.

81 KONRAD (1980), II 30.

war, selten eine Existenzgrundlage. Daß die allermeisten Bauernstellen nur als Nebenerwerb betrieben wurden, zeigt sich in der Quote von 80 Prozent an Klein- und Zwergbetrieben im Jahr 1882 im Kreis Siegen.⁸² Diese „landwirtschaftlichen Betriebe“, meist zwischen einem halben und einem Hektar groß, konnten zwar in Krisenzeiten eine Hungersnot verhindern, zur dauerhaften Begründung einer Existenz reichte der Ertrag aber sicher nicht aus.

Große Bedeutung kommt dem Grundbesitz, der zumeist mit einem Wohngebäude verbunden war, jedoch als konstitutivem Element einer spezifischen Mentalität der Siegerländer Bevölkerung zu: Seit Generationen waren die Menschen in genossenschaftliche Produktionsformen eingebunden, die tatsächlich bis zur Industrialisierung alle Bereiche des Wirtschaftslebens zu umfassen schienen. Durch obrigkeitliche Verordnungen wurden diese Verhältnisse weitgehend vor äußeren Einflüssen geschützt und jeder war durch die im Siegerland lange beibehaltene Lebensform des Dorfes direkt in die Gemeinschaft eingebunden. Auch innerhalb der Familie entstanden im Siegerland nicht die Typen der bürgerlichen Kleinfamilie mit der üblichen Rollenverteilung zwischen Frau und Mann oder der rein agrarisch geprägten Familienstruktur mit hausväterlicher Ordnung.⁸³ Hier bildete sich vielmehr eine Gleichrangigkeit der Eheleute aus, die darin begründet lag, daß jeder Ehepartner in gleichen Funktionen für den Unterhalt der Familie sorgen konnte und mußte.⁸⁴ So berichtet von

82 RAEHLMANN, Anton. (1931), Die betriebswirtschaftlichen Verhältnisse der Landwirtschaft des Kreises Siegen, Siegen, 24.

83 Vgl. WEBER-KELLERMANN, Ingeborg (1989), Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte, 10. Aufl., Frankfurt a. M. (zuerst 1974), 93ff.

84 MENN (1957), 73.

Dörnberg 1865 davon, daß es einer „fortwährenden Anspannung aller Kräfte“ bedürfe, um der arbeitenden Bevölkerung ein Auskommen zu sichern, und auch „Frauen und Kindern werden zu Arbeiten starck verwendet“.⁸⁵ Mit dem Beginn des industriellen Umwandlungsprozesses wurde die beschriebene Form der Familie weitgehend aufgelöst und entwickelte sich zu einer, je nach Stellung des Mannes begründeten, typischen Form der herrschenden Familienstruktur.⁸⁶

Der Zusammenhang von landbesitzender Arbeitsbevölkerung und politischer Orientierung wurde für das Siegerland schon früh behauptet. Von Dörnberg bezeichnete es 1865 als „Glück“, daß es keine „vom Ackerbau ganz abgelöste Fabrikbevölkerung“⁸⁷ gebe, und der Wittgensteiner Landrat von Schrötter wurde 1871 ganz deutlich, als er schrieb: „Eine ganz vom Grundbesitz abgelöste Fabrikbevölkerung besitzt der Kreis [Wittgenstein, M.I.] nicht, weshalb socialdemokratische Tendenzen hier keinen Boden finden.“⁸⁸ Abgesehen davon, daß der fast gleichlautende Text auf eine persönliche Bekanntschaft und nahe Geistesverwandtschaft der beiden Landräte schließen läßt, ist doch der Hinweis deutlich, daß in diesen für staatliche Stellen geschriebenen Berichten die beiden Kreise Siegen und Wittgenstein eben aufgrund von Verhältnissen, die in der dargestellten Form immer mehr verschwinden, als noch „sichere“ Regionen der preußischen Monarchie gepriesen werden sollten.

85 VON DÖRNBERG (1865), 89.

86 MENN (1957), 74.

87 VON DÖRNBERG (1865), 17.

88 VON SCHRÖTTER (1875), Statistische Beschreibung des Kreises Wittgenstein, Berleburg, 14.

Daß der Übergang von einer vorindustriell geprägten Lebensweise, die in der Literatur auch als „proletaroid“⁸⁹ bezeichnet wird, in tatsächlich proletarische Verhältnisse im Siegerland ebenso stattgefunden hat wie in anderen Industrieregionen auch, zeigt ein Blick auf die Bedingungen, unter denen die Arbeiter in der Montanindustrie beschäftigt waren. Neben dem erwähnten Zwang der Arbeit von Frauen und Kindern in diesen Wirtschaftszweigen waren die Löhne im Siegerland zumeist sehr niedrig; innerhalb des Reviers wurden gerade in Gebieten, die kaum eine andere Arbeitsmöglichkeit boten, Löhne gezahlt, die noch unter dem Durchschnittsniveau des Bergamtsbezirks Siegen lagen. Die Unternehmer konnten die Löhne nach eigenem Gutdünken bestimmen, vor allem weil der stete Zuzug aus den umliegenden Regionen ins Siegerland einen Überschuß an Arbeitskräften garantierte.⁹⁰

Arbeitsplatzsicherheit war nur in den seltensten Fällen gegeben, wenn man bedenkt, wie Heymann die Reaktion der Unternehmer auf konjunkturelle Schwankungen beschreibt:

Ist die Konjunktur schlecht, so blasen sie aus und schicken die Arbeiter nach Hause. Werden die Preise lohnend, so wird der alte Kasten wieder in Betrieb gesetzt; das kann bei der Zähigkeit und der konservativen Gesinnung der Siegerländer noch jahrzehntelang so fortgehen.⁹¹

Wie unsicher auch die Arbeitsverhältnisse im Bergbau waren, zeigt eine Übersicht über die Grubenbelegschaften im Siegerland 1880 bis 1910.⁹² So mußte beinahe ein Drittel der eben neu eingestellten Arbeiter während eines konjunkturellen Hochs ab 1883 innerhalb von drei Jahren wieder entlassen

89 MENN (1957), 21.

90 KONRAD (1980), II 29.

91 HEYMANN (1904), 72.

92 UTSCH (1913), 56.

werden. Ähnliche Entlassungswellen traten immer wieder auf, wenn sich auch Häufigkeit und Ausmaß bis 1910 verringerten.

Ein weiterer Faktor, der die Lebensumstände der Arbeitsbevölkerung des Siegerlandes verschlechterte, waren neben den niedrigen Löhnen die langen Arbeitszeiten, wie sie etwa im Bergbau üblich waren. Arbeitsschichten von 27 Stunden waren zwar Ausnahmen, aber die „24er“ (von morgens sechs Uhr bis abends 18 Uhr und dann weiter die ganze Nacht bis wieder sechs Uhr am nächsten Morgen) wurden von Bergleuten häufig gefahren.⁹³ Hinzu kam die Belastung der Bergleute durch die ungesunden Arbeitsplatzbedingungen, die in den meisten Fällen zur Frühinvalidität wegen Silikose (Staublunge) führten. Wie schwer es den Betroffenen gefallen sein muß, ihre Familien, die bei den Bergleuten des Siegerlandes meist 10 und mehr Kinder hatten, zu ernähren, wird deutlich, wenn man die zwölf Mark Invalidenrente in Relation zum Brotpreis von 50 Pfennig für 1,5 Kilogramm sieht.⁹⁴

Für die Kreise Wittgenstein und Biedenkopf, deren Bevölkerung im wesentlichen von der Land- und Forstwirtschaft lebte, stellte der Wirtschaftsaufschwung des Siegerlandes eine dringend notwendige Möglichkeit dar, den existenzbedrohenden Verhältnissen der Heimatkreise zu entkommen. So gab es im Hinterland (die regionale Bezeichnung für den Kreis Biedenkopf) die Sitte, daß Eltern den Blick männlicher Neugeborener nach Westen wandten, mit der Bemerkung, daß dort das Siegerland liege, wo der Sprößling einmal sein Geld werde ver-

93 FUCHS, Konrad (1970), Zur sozialen Lage im Siegerländer Erzbergbau während des 19. Jahrhunderts, Teil 2: 1860-1900, in: DER ANSCHNITT. ZEITSCHRIFT FÜR KUNST UND KULTUR IM BERGBAU, Bd. 1, 13-20, 17.

94 Ebd., 18.

dienen müssen.⁹⁵ Neben der Abwanderung der Bevölkerung in das Industrieviertel an der Sieg setzte eine starke Pendelwanderung dorthin ein. Arbeiter, die zumeist kleine Bauernstellen besaßen, die zum Leben nicht ausreichten, begaben sich sonntags zunächst zu Fuß, später nach Anbindung an das Eisenbahnnetz ab 1889 mit dem Zug ins Siegerland, wo sie für acht bis 14 Tage arbeiteten, um dann für ein kurzes Wochenende zu ihren Familien zurückzukehren. Eine eindringliche Schilderung der Lebens- und Arbeitsverhältnisse dieser Menschen liefert der spätere Bürgermeister des Dorfes Feudingen in Wittgenstein, Wilhelm Hofius, der als junger Mann Arbeitspendler ins Siegerland war.⁹⁶ Gerade das Beispiel des Dorfes Feudingen zeigt die Bedeutung der Siegerländer Montanindustrie für die benachbarten Kreise. Landrat von Schrötter erwähnt, daß aus diesem Dorf, in dem 1871 1.263 Menschen lebten, über 200 Männer im Siegerland Arbeit gefunden hatten⁹⁷, was entscheidend dazu beigetragen habe, die „Bettelei der gesamten Ortschaft in den umliegenden Gebieten“⁹⁸ zu beenden.

Der Übergang der in der Montanindustrie arbeitenden Bevölkerung in eine proletarische Lebensweise war also zu Beginn der 1880er Jahre schon weit fortgeschritten, bis zum Ende des Jahrhunderts auf jeden Fall abgeschlossen. Die Differenzierung der Wirtschaftsbereiche machte eine Mehrfachexistenz als Bauer, Hüttenarbeiter und Bergmann nicht mehr möglich; die Pendelarbeiter aus den benachbarten Kreisen lebten ohnehin in proletarischen Verhältnissen. In

95 BEIMBORN (1959), 48.

96 HOFIUS, Wilhelm (1994), Handel und Wandel im oberen Lahntal. Mitgeteilt von August Lange, in: WITTGENSTEIN, Bd. 58, 20-27.

97 VON SCHRÖTTER (1871), 27.

98 Ebd., 89.

Folge der Auflösung der seit Jahrhunderten praktizierten Lebensformen gerieten die Betroffenen - nicht nur die Arbeiter selbst, sondern, wie schon dargestellt, in gleichen Maße die übrigen Familienmitglieder auch, in eine Abhängigkeit von Wirtschaftsabläufen des ausgebildeten kapitalistischen Systems, die ihnen in ihrer Heftigkeit so nicht bekannt waren. Vor allem konnte ein Ausweichen auf andere Wirtschaftsbereiche kaum noch erfolgen, sobald ein Zweig der Wirtschaft in eine Krise geriet: Zum einen baute die Gesamtwirtschaft des Siegerlandes auf der Montanindustrie auf, und andere Wirtschaftsbereiche wurden gleichfalls bei konjunkturellen Krisen dieses Sektors in Mitleidenschaft gezogen. Zum anderen waren die Alternativen durch steigende Preise der Lebenshaltung, den Verlust von Ausweichgewerben wie der Textilproduktion oder dem Gerbereigewerbe und der Ortsgebundenheit durch den Grundbesitz nicht vorhanden oder wurden von den Betroffenen nicht als Möglichkeit angesehen.

Dieser Umwandlungsprozeß der Lebensverhältnisse muß in seiner ganzen Tragweite für die Herausbildung von Einstellungen und den Möglichkeiten der Akzeptanz von politischen Ideen gesehen werden, wenn in der Literatur immer wieder der „konservative Charakter“ der Siegerländer Bevölkerung betont wird.⁹⁹ Es ist nicht „naturgegeben“, daß im Siegerland konservative Politik erfolgreich war, oder daß die Menschen dort von einer „Heimatliebe, die weit über das Maß hinaus [geht], das wir in anderen Landesteilen beobachten“¹⁰⁰ in ihren politischen Entscheidungen geprägt wurden. Vielmehr stellen solche Handlungsweisen im Feld des Politischen auch das Ergebnis einer Reaktion auf ökonomische Wandlungen

99 Vgl etwa MENN (1957), 99.

100 KRAUS (1931), 136.

dar, die vom Einzelnen ebensowenig wie von der Gemeinschaft rational und reflektiert verarbeitet werden konnten. Dieser Zusammenhang wird in einer zusammenfassenden Betrachtung der sozio-ökonomischen und geistigen Voraussetzungen des Siegerlandes unter Maßgabe des christlich-sozialen Diskurses noch beleuchtet werden.

Beinflusst werden politische Handlungsweisen ebenso wie durch sozio-ökonomische Faktoren aber auch von lange ausgebildeten traditionellen Denkformen, die dem Menschen Orientierung in der Welt und Kriterien vermitteln, um Situationen gleich welcher Art einzuschätzen und in Handlungen umzusetzen. Bestimmend für die Denkformen - wenn man will, für die *Mentalität des Siegerlandes* - war die Existenz einer alle Schichten der Bevölkerung erfassenden pietistischen Frömmigkeitsbewegung, die seit den 1850er Jahren neuen Auftrieb erhielt.

4.5 Pietismus und Erweckungsbewegung

Alle drei landrätlichen Kreise des Reichstagswahlkreises Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf waren von einer protestantisch-reformierten Bevölkerungsmehrheit bewohnt.¹⁰¹ Der Übergang dieser Gebiete an Preußen 1815/1816 respektive 1866 war daher nicht, wie etwa im katholischen Rheinland oder in den an Preußen gefallen Teilen des ehemaligen Königreichs Polen, durch konfessionelle Gegensätze erschwert.

Vor allem im Siegerland hatte sich seit den 1820er Jahren eine weitverzweigte Gruppierung von „Erweckungs-

101 Der Anteil der evangelischen Bevölkerung lag bei ungefähr 80 Prozent, der der Katholiken bei 17 Prozent. Die übrigen drei Prozent entfielen auf 'Dissidenten' und Juden. BUSCH (1968), 234, Tab. IV.

gemeinschaften“ außerhalb der Landeskirche etabliert. Im Laufe des frühen 19. Jahrhunderts kam es zur Anstellung 'erweckter' Pfarrer, beispielsweise in Müsen und Siegen.¹⁰² Die nicht an die Amtskirche gebundene pietistische Bewegung hatte ihren Ausgang in der Tätigkeit zweier Handwerker, dem Schuhmachermeister Heinrich Weißgerber aus Truppbach bei Siegen (1798-1868) und dem Gerbermeister Tillmann Siebel aus Freudenberg (1804-1875), die nach persönlichen Erweckungserlebnissen und mit Hilfe ihrer Verbindungen zur Gemeinschaftsbewegung im Wuppertal die „Evangelisation“ des Siegerlandes vorantrieben. Anknüpfen konnten sie dabei an bestehende pietistische Traditionen, die sich im Siegerland im Anschluß an die im 18. Jahrhundert in Wittgenstein bestehende Gemeinde von Inspirierten gebildet hatten. Beispiele hierfür sind der Goethefreund Johann Heinrich Jung-Stilling und der Kaufmann und Literat Johann Christian Stahlschmidt. Im folgenden soll nun die Bedeutung dieser Erweckungsbewegung für das Siegerland und seine Nachbargebiete, in die sie hinein ausstrahlte, beschrieben werden; insbesondere soll der Frage nachgegangen werden, welche mentalen Einstellungen und Voraussetzungen aus dem Vorhandensein dieser geistig-religiösen Richtung resultierten.

Dieses Vorhaben halbwegs befriedigend durchzuführen wird nicht einfach sein, denn sowohl zur Geschichte des Pietismus als auch der Erweckungsbewegung im Siegerland liegen bisher nur sehr wenige Arbeiten vor. Zum Pietismus existiert für das Siegerland bislang keine Einzelstudie¹⁰³, hingegen ist dieser in Wittgenstein wenigstens für das 18. Jahrhundert schon

102 KRUSE (1915), 164.

103 Vgl. WALLMANN, Johannes (1990), *Der Pietismus*, Göttingen (= *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung O, 1), 5.

mehrfach Gegenstand von Untersuchungen geworden.¹⁰⁴ Die Erforschung der Erweckungsbewegung überhaupt ist bis heute weitgehend ein Desiderat der Kirchengeschichte geblieben; besonders regionalspezifische Untersuchungen hierzu fehlen.¹⁰⁵ Für die Allgemeingeschichte der Erweckungsbewegung muß immer noch Erich Beyreuthers Werk von 1963 als Standard gelten¹⁰⁶, für das Siegerland liegen ältere Werke¹⁰⁷ sowie die Arbeit von Jakob Schmitt vor¹⁰⁸, wobei diese regionalen Monographien sämtlich von Autoren stammen, die selbst der Erweckungsbewegung angehörten.

Um 1900 bestanden im Siegerland etwa 100 christliche Gemeinschaften.¹⁰⁹ Ausgebreitet hatten sich diese zumeist als private „Bibel-Zirkel“ neben der Amtskirche bestehenden Gruppen von „Erweckungszentren“ wie Freudenberg durch die Aktivität von Wanderpredigern in mehreren Wellen seit den 1850er Jahren. Meist wurden ganze Dörfer von der Frömmig-

104 Zuletzt HERTLING, Christa Elisabeth (1980), *Der Wittgensteiner Pietismus im frühen 18. Jahrhundert - Ein Beispiel sozialer Intervention*. Diss. Köln. Dort weitere Literatur, 321.

105 Vgl. GÄBLER, Ulrich (1986), Art. „Erweckungsbewegung“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Enzyklopädie*, Bd. 1, 3. Aufl. (Neufassung), Göttingen, Sp. 1081-1088, 1081.

106 BEYREUTHER, Erich (1963), *Die Erweckungsbewegung*, Göttingen (= *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung R, 1. Teil).

107 SEVERING, H[einrich] (1881), *Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes im Lichte der allgemeinen Geschichte des christlichen Lebens nebst Mittheilungen über den Verein für Reisepredigt im Kreise Siegen*, Haardt bei Siegen. TIESMEYER, Ludwig (1902), *Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts*, 2. Heft: *Das Siegerland, das Dillthal und das Homburger Land*, Kassel.

108 SCHMITT, Jakob (1958), *Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten*, 3., durchgesehene Aufl., Gießen und Basel.

109 TIESMEYER (1904), 85.

keitsbewegung ergriffen, wie zum Beispiel in Oberschelden 1852, wo durch ein Erweckungserlebnis eine im Bau befindliche „Wirtschaft mit Tanzvergnügen“ von der ‘bekehrten’ Witwe des wegen Falschmünzerei verhafteten und im Gefängnis verstorbenen Gastwirts den Erweckten als Versammlungsort zur Verfügung gestellt wurde.¹¹⁰ Wie die Missionstätigkeit der Erweckten unter Arbeitern betrieben wurde, beschreibt das Beispiel der Orte des „Freien Grundes“, wo zunächst keine Erfolge zu verzeichnen waren:

Oft überlegten die Freunde, was zu thun sei. Endlich geschah folgendes: Siebel und Spies¹¹¹ sandten einen gläubigen Bergmann in jene Gegend mit dem Auftrag: „Du suchst dir Arbeit in einer Grube und versuchst nach der Arbeit an das Herz der übrigen Bergleute zu kommen. Du forschest fleißig, ob nicht hier oder da ein Zugang zu entdecken ist.“ Der Kundschafter ging hin. Nach längerer Zeit kehrte er zurück, und sein Bericht lautete: „Der freie Grund ist bis an den Himmel vermauert.“ Da sagte ein Bekannter der beiden: „Sind die Mauern auch hoch und fest, wie die zu Jericho, wir müssen sie mit des Herrn Hilfe einnehmen.“ In jeder Gebetsstunde wurde nun der freie Grund Gott vorgetragen, und was geschah? Nicht lange nachher kamen aus jener Gegend einige Bergleute. Sie waren in innerlicher Not, wußten aber nicht, was ihnen fehle. Da bemerkte einer, dem sie es klagten: „Kommt, wir wollen nächsten Sonntag nach Gosenbach; da reden zwei Männer, vielleicht können die Euch helfen.“ So geschah es. Sie hörten Tillmann Siebel und Spies, fanden, was sie suchten und bildeten die Bresche durch welche die beiden Evangelisten in jenem Teile des Kreises Eingang fanden.¹¹²

110 Ebd., 136.

111 Der Landwirt Johannes Spies war 1830 durch Tillmann Siebel erweckt worden und betrieb seitdem die Mission im Siegerland. SCHMITT (1958), 266.

112 TIESMEYER (1904), 137f.

Im Winter 1877/1878 wurden viele Teile des Siegerlandes von der Bewegung ergriffen. Auch hiervon gibt Tiesmeyer ein Beispiel:

Ein Ort in der Gemeinde Oberfischbach, namens Niederndorf, war seit längerer Zeit durch gottloses Treiben berüchtigt. Wüste Tänzerien und blutige Händel waren an der Tagesordnung. Als die Gottlosigkeit ihren Höhepunkt erreicht, hätte man erwarten können, daß göttliche Gerichtsheim-suchungen kommen würden; aber es kam eine besondere Gnadenheimsuchung. Nach dem benachbarten Oberschelden, wo der Herr das Feuer der Erweckung angezündet, kamen eines Tages etliche Niederndorfer. Das Herz ward ihnen warm von dem, was sie dort sahen. Sie erzählten davon an ihrem Heimatort, und nun erwachte in manchem Herzen das Verlangen, der Herr möge auch in ihrer Mitte ein solches Geistesfeuer auflodern lassen. Wunderbarer Weise fingen zuerst viele Kinder an, nach dem Heil Christo zu fragen. Sie sammelten sich bei einem altem erfahrenen Bruder, dem es gegeben war, lange Zeit in Nüchternheit und doch in herzlicher Liebeswärme den Seelen in Niederndorf zu dienen. Dann wurden auch Frauen ergriffen. Jener Bruder betete: „Herr, gieb, daß auch Männer kommen.“ Der Herr erhörte herrlich dies Gebet. Männer, die kräftig protestiert hatten, die zu den Starken gehörten, die der Herr zum Raube haben soll, wurden von der Liebe Gottes überwunden und kamen zur fröhlichen Heilsgewißheit.¹¹³

Zur gleichen Zeit fand auch im Hüttengebiet um Weidenau eine durch christliche Abendversammlungen inspirierte Erweckung statt, bei der Tiesmeyer anwesend war und der als Ratgeber „für den Weg, der zum ewigen Frieden führt“ von jungen Leuten gesucht wurde.¹¹⁴

Deutlich werden an diesen Beispielen die internen Abläufe, die die Erweckung bestimmen. Zunächst ist die Erweckung ein

113 Ebd., 144.

114 Ebd., 145.

individuelles Frömmigkeitserlebnis, welches durch einen von außen kommenden Anstoß entsteht. Eine Predigt, das Singen eines Liedes oder das Beispiel eines als vorbildlich empfundenen Lebens können dieses Erlebnis hervorrufen. Wichtig dabei ist, daß der Betreffende sich in einem Zustand der inneren Unzufriedenheit befindet. Sehr günstig für den Erfolg einer Erweckung ist ein Vorbild in gleicher sozialer und gesellschaftlicher Stellung, so wie es Siebel und Spies durch die Entsendung eines Bergmanns unter die Bergleute des Freien Grundes versuchten. Nach erlebter Erweckung, die auch als Wiedergeburt bezeichnet wird¹¹⁵, schlägt diese persönliche Erfahrung in die Suche nach einem gemeinschaftlichen Erleben um. Gleichgesinnte werden gesucht und gefunden, um Bestärkung im neuerworbenen Glauben zu erhalten. Hieraus resultieren gruppenspezifische Prozesse, deren Auswirkungen weiter unten noch beschrieben werden. Wichtig innerhalb der Gruppe ist ein Führer, der entweder durch Alter, Erfahrung (beide Faktoren treffen auf den Niederndorfer „Erwecker“ zu) oder gesellschaftliche Position die Leitung hinsichtlich der Bibelauslegung, der Inszenierung der Treffen und der Aufnahme neuer Mitglieder übernimmt. Insbesondere im Siegerland bestand innerhalb der Gemeinschaften, bedingt durch die besonderen ökonomischen Verhältnisse, eine soziale Ausgeglichenheit. Daß die Erweckungsbewegung in erster Linie im dörflichen Rahmen mit seiner relativ egalitären Gesellschaftsstruktur Erfolg hatte, zeigt sich im Fehlen größerer Gemeinschaften etwa in der Stadt Siegen.¹¹⁶ Allerdings ist die Erweckungsbewegung kein so spontaner Vorgang, als den ihn

115 Vgl. etwa die Schrift Johann Weisgerbers „Die Notwendigkeit der wahren Wiedergeburt oder der sichere und untrügliche Weg zur Seligkeit nach Joh., 3,3“, zit. bei SCHMITT (1958), 268. Zu Weisgerber, dem „Tersteegen des Siegerlandes“, s. ebd., 231ff.

116 Ebd., 140.

die Erweckten gern immer wieder bezeichnen. Vielmehr werden Rahmenbedingungen geschaffen (Missionsfeiern, außerkirchliche Abendmahlsfeiern oder Bibelversammlungen), die ein religiöses Massenerlebnis befördern. Auch die notwendigen Versammlungsräume werden von den Gemeinschaftsmitgliedern gestellt. Zu Beginn der Bewegung wurden Missionsfeiern wegen fehlender Räumlichkeiten unter freiem Himmel abgehalten.¹¹⁷

1853 organisierten sich die Erweckten des Siegerlandes im „Verein für Reisepredigt“, der in Weidenau gegründet wurde.¹¹⁸ Damit folgte man dem Beispiel der Erweckungsvereine im Wuppertal, wo sich 1848 die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland“ und 1850 der „Evangelische Brüderverein“ gebildet hatten. Zunächst schlossen sich die Siegerländer Erweckten diesen Vereinigungen an; „um eine Organisation zu schaffen, die dem Siegerländer Versammlungswesen entsprach“¹¹⁹, bemühten sich vor allem Tillmann Siebel und Johannes Spies, einen eigenständigen Verein ins Leben zu rufen. In §1 der Vereinssatzung hieß es:

„Der Verein will überhaupt nur der Kirche des HErrn dienen und derselben Handreichungen tun, daß durch eine reichlichere Verkündigung des Evangeliums immer mehr bisher tote Glieder der Kirche erweckt, zum Glauben erleuchtet und als wahrhaftige, zum HErrn Jesu bekehrte, lebendige Glieder an Seinem Leibe und also auch tätige und nützliche Glieder der Kirche werden. [...] M i t t e l zu diesem Zweck ist die Predigt des Evangeliums. Da aber in der evangelischen Kirche zur Zeit an manchen Orten diese Predigt nicht hinreichend ist [...]“, wird der Verein Reiseprediger berufen.¹²⁰

117 SCHMITT (1958), 301

118 Ebd., 293ff.

119 Ebd., 295.

120 Zit. n. ebd., 297.

Eigentlicher Anstoß für die Gründung dieses Vereins war das Auftreten von darbyistischen Predigern im Siegerland, die durch ihre Missionstätigkeit auch einige Gemeindegründungen erreichten und von den oben erwähnten Vereinen des Wuppertals ausgesandt waren. Der „Verein für Reisepredigt“ arbeitete im Gegensatz zu diesen sektiererischen Gruppen mit der Amtskirche zusammen, wie aus dem zitierten §1 der Satzung hervorgeht; eine drohende Aufspaltung der Erweckungsbewegung im Siegerland sollte so verhindert werden. Obwohl einige Widerstände aus Kreisen der Pfarrerschaft diesem Ansinnen zunächst gegenüberstanden, diente die Anlehnung an die Amtskirche dem angestrebten Ziel, den Eingang anderer pietistischer Gruppen zu verhindern. Der Verein sorgte auch dafür, geeignete Versammlungsräume, die sogenannten „Vereinshäuser“, zu bauen. Das erste Vereinshaus entstand 1857 in Weidenau¹²¹ und blieb bis 1880 das wichtigste des Siegerlandes. Dann wurde auf der Hammerhütte, in einem der drei Hüttenvororte der Stadt Siegen, wo ein alter Eisenhammer dem industriellen Wandlungsprozeß zum Opfer gefallen war, ein neues Vereinshaus gebaut, das 1.200 bis 1.400 Personen Platz bot.¹²²

Mit Begründung des Vereins setzte auch eine verstärkte Missionstätigkeit in Wittgenstein durch die Erweckten ein. Dort war nach der Blütezeit im 18. Jahrhundert die pietistische Bewegung nicht in die Tiefe aller Volksschichten eingedrungen; die meisten Pietisten wanderten entweder nach Amerika aus (wie Alexander Mack, der dort die noch heute bedeutende „Brüderkirche“ begründete) oder wurden von der Obrigkeit aus dem Lande gewiesen. Aber: „Waren die Stillen im Lande auch

121 Ebd., 302.

122 Ebd., 358f.

weniger geworden, so starben sie doch nicht aus; denn die Gebete der Zeugen des Wortes und der viele gottseligen Männer und Frauen ruhten noch auf dem gesegneten Lande.“¹²³ Seit den 1880er Jahren breitete sich die Erweckung in Wittgenstein auf ähnliche Weise wie im Siegerland aus, das Lahntal und das obere Edertal waren die ersten Gebiete, die erfaßt wurden. In den Erinnerungen des Erweckten August Reuter findet sich ein Hinweis darauf, daß vor allem auch die ins Siegerland fahrenden Arbeiter zur Verbreitung des Gemeinschaftsgedankens beitrugen:

Kaum war man aus der Schule entlassen, so mußte jeder in die Fremde, um sich dort sein Brot zu verdienen. Fast alle gingen ins Siegerland. Es waren Bergleute, Hüttenarbeiter und Maurer. Die Mehrzahl war im Bergbau beschäftigt. Dort fanden sie Leute, die Jesus nachfolgten und es durch ihr Leben und ihren Wandel bezeugten. Solche Menschen waren ihnen neu, machten aber auf unsere Väter und uns tiefen Eindruck. Auf diese Weise wurden sie für den HErrn Jesus und Sein Evangelium gewonnen und kamen durch Buße und Glauben zu einem neuen Leben. Es ging bei manchen durch heiße Kämpfe, aber auch durch des HErrn Gnade zum vollen Sieg. Sie besuchten auch die Versammlungen an den Orten, wo sie arbeiteten. Die Brüder, die gläubig geworden waren, schlossen sich in der Heimat zusammen, und auf diese Weise entstanden örtliche Gemeinschaften.¹²⁴

Allerdings dauerte es bis 1909/10, bis in der Kreisstadt Berleburg ein erstes Vereinshaus gebaut werden konnte; in vielen kleineren Orten waren aber schon vor längerer Zeit erweckte Gemeinschaften entstanden.¹²⁵

123 Ebd., 408.

124 Zit. nach ebd., 409.

125 Ebd., 415f.

4.6 Mentale Prägungen durch Pietismus und Erweckungsbewegung

Warum im Siegerland und den angrenzenden Gebieten die Erweckungsbewegung so erfolgreich war und welche mentalen Dispositionen aus der tiefgreifenden Frömmigkeitsbewegung resultieren, soll nun durch einen Blick auf den Pietismus und das Phänomen der Erweckungsbewegung im allgemeinen zu beantworten versucht werden.

Mit dem Begriff „Pietismus“ wird nach wie vor sowohl die Theologie und Frömmigkeit einer bestimmten Epoche innerhalb der Kirchengeschichte bezeichnet als auch eine spezifische Frömmigkeitsstruktur, die weit über jene historische Eingrenzung hinauswirkte und für die vor allem ein biblizistisch, auch fundamentalistisch geprägtes Offenbarungsverständnis kennzeichnend ist, eine emotionale Erfahrung der individuell bewußt gewordenen Sühneschuld mitsamt deren Vergebung in der Bekehrung sowie das daraus resultierende Bemühen um ein neues Leben der Heiligung, in Abgrenzung gegenüber den klar definierten Lockungen und Versuchungen der Anpassung an „die Welt“.¹²⁶

Die hier von Martin Greschat beschriebene Verbindung von traditionellem Pietismus mit einer „spezifischen Frömmigkeitsstruktur, die weit über jene historische Eingrenzung hinauswirkte“, trifft auch für das Siegerland und Wittgenstein zu. Die Traditionen des Pietismus, die von den Wittgensteinern Pietisten des 18. Jahrhunderts über Einzelpersonen wie Jung-Stilling und Stahlschmidt weitergegeben wurden, hielten sich in kleinen, privat organisierten Bibelzirkeln oder anderen Gemeinschaften.

¹²⁶ GRESCHAT, Martin (1985), Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und „Pietismus“. Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 11, 173-192.

Diese Keimzellen pietistischer Frömmigkeit konnten in bestimmten historischen Situationen aktiv werden und wegen ihres in die Gesellschaft gerichteten Sendungsbewußtseins schnell großen Zulauf finden. Phasen der ökonomischen Umgestaltung und allgemeiner Orientierungslosigkeit konnten das weiter oben in Einzelbeispielen der Erweckung im Siegerland beschriebene Gefühl des Leidens und der Suche schaffen. „Säkularisierungswellen“, die zumeist alle gesellschaftlichen Gruppen und Schichten betreffen, tragen wesentlich zum Verlust an Orientierung bei. Drei solcher „Wellen“ lassen sich im 19. Jahrhundert beschreiben, die in ihrer Ausprägung und mit Phasenverschiebungen in vielen Regionen Deutschlands und Europas unterschiedlich aufgetreten sind.¹²⁷

In Nachfolge der Ideen der Französischen Revolution und mit dem Eindringen aufklärerischer Positionen in die protestantische Theologie wandelte sich die Kirche in Deutschland. Der Rationalismus forderte in allen gesellschaftlichen Bereichen Reformen und Veränderungen, und nach 1815 begannen sich die Aufklärer in der protestantischen Kirche durchzusetzen. Dagegen entstand eine Bewegung vor allem junger Prediger, die zutiefst verunsichert auf die angestrebten Reformen reagierten. Antirationalismus und das Mißtrauen allen Arten politischer Partizipation gegenüber brachten diese Erweckten in die Nähe des sich formierenden Konservatismus. Programmatisch waren die angestrebten Ziele rückwärtsgewandt und bezogen sich auf individuell-geistige Einstellungen des Einzelnen unter Ablehnung politisch motivierter gesellschaftlich relevanter Tätigkeiten:

127 LEHMANN, Hartmut (1989), Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 15, 41-58.

Ihre Einstellung läßt sich auf wenige Grundelemente zurückführen: Was die Frommen nach 1815 erneuern wollten, war der Glaube an das Jüngste Gericht und an das Leben nach dem Tode; es war der Glaube, daß Gott auch schon in das Leben vor dem Tode durch Zeichen und Offenbarungen eingreife und daß Gott jeden Menschen genau beobachte und jeden einzelnen belohne und bestrafe, und es war die Überzeugung, daß fromme Christen sich in der Reich-Gottes-Arbeit engagieren sollten.¹²⁸

Für die kirchlichen Verhältnisse des Siegerlandes ist ein Eindringen des Rationalismus nach der Übernahme durch Preußen ab etwa 1815 festzustellen. Dem aufgeklärten Denken nahestehende Pfarrer sind in zahlreichen Gemeinden vertreten, und auch der Superintendent der Synode Siegen gehörte seinen theologischen Positionen nach der rationalistischen Richtung an, ohne daß daraus etwa ein Rückgang des kirchlichen Lebens resultierte.¹²⁹ Allerdings entsteht auch hier, wie für die Allgemeingeschichte beschrieben, eine pietistisch inspirierte Gegenbewegung, wie das Auftreten von Wanderpredigern wie Weißgerber beweist. 1881 beschreibt der erste festangestellte „Missionar“ des „Vereins für Reisepredigt“, Heinrich Severing, den Rationalismus als „wissentliche[n] religiöse[n] Unglaube[n], welcher an einer sittlichen Weltordnung festhalten will, aber jede übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen läugnet.“¹³⁰

Eine bedeutenden Erfolg hatte diese antirationalistische Bewegung nicht zu verzeichnen; besonders in den größeren Orten blieben die Pfarrstellen mit aufgeklärten Pfarrern besetzt, und noch 1853 lebte „der größere Teil der Siegener

128 Ebd., 46.

129 KRUSE (1915), 162ff.

130 SEVERING (1881), 44. Zu seiner Person s. SCHMITT (1958), 334f.

Gemeinde in der Auffassung des Rationalismus.“¹³¹ Wichtig für die spätere Entwicklung aber war das Fortbestehen und die Neubegründung kleinerer Gemeinden von Erweckten, die sich umso enger zusammenschlossen, je notwendiger ihnen die „Heidenbekehrung“ in der eigenen Region erschien.

Weitaus erfolgreicher war die Missionsarbeit der Erweckten in der Zeit der zweiten Säkularisierung, welche in der Zeit nach 1848 einsetzte und bis in die 1870er Jahre reichte. Neuerliche Säkularisierung bewirkten die bedeutenden ökonomischen Umwandlungsprozesse während der Industriellen Revolution.¹³² Vor allem im protestantischen Bürgertum wurden Wahrung und Mehrung des persönlichen Besitzes zu den alles beherrschenden Tugenden erklärt, und Positionen des wirtschaftlichen Liberalismus wurden wichtiger als die Verfolgung genuin christlicher Tugenden wie etwa der Nächstenliebe. Durch die Aufnahme der Ideen des Nationalismus in die christliche Weltanschauung und die Einbringung von quasi-religiösen Elementen in die Inszenierungen von Nationalismus entstand ein „Kulturprotestantismus“, der die Deutschen zum auserwählten Volk des „Neuen Bundes“ stilisierte. Hierin und in der Gleichsetzung von Christentum und Germanentum wurden Entwicklungslinien fortgesetzt, welche schon in der Romantik entstanden waren, die nun aber von den intellektuellen Eliten bis in weite Schichten der Bevölkerung hinein Aufnahme fanden, maßgeblich befördert auch durch aktive Arbeit der Amtskirche.¹³³

131 KRUSE (1915), 163.

132 LEHMANN (1989), 47.

133 Dieser Vorgang in seinen Verbindungen auch zu anderen Konfessionen ist eingehend dargestellt bei ALTGELD, Wolfgang (1992), *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des*

Auf Fragen, die sich durch die Veränderungen der Produktionsweisen mit zunehmender Industrialisierung und den sich daraus ergebenden sozialen Folgen für die zahlenmäßig stark ansteigende Arbeiterschaft stellten, wußte die Kirche (sowohl die protestantische als auch die katholische) nicht zu antworten. Bei der Frage der Arbeiter nach Lösung ihrer Existenzprobleme mußte der Pastor in der Regel passen, ebensowenig konnte er den Reichtum der Fabrikanten ethisch begründen. Die Folge dieses Versagens der Kirche in der 'Sozialen Frage' war eine Hinwendung der Arbeiter zu materialistischen Ideen und sozialistischen Parteien als Alternative zu den durch die christlichen Kirchen vermittelten Weltanschauungen. Eine andere Möglichkeit konnte die Hinwendung zu strikteren Varianten des Christentums sein - eine davon war die Erweckungsbewegung.¹³⁴

Die Besonderheiten der Erweckungsbewegung - besonders im Hinblick auf sozialpsychologische Implikationen und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung - sollen im folgenden näher betrachtet werden. Die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts stellt keinen „Neuansatz“, der sich wesentlich vom späten Pietismus unterscheiden würde, dar.¹³⁵ Die pietistisch beeinflussten Ideen des Idealismus und der Romantik formten theologisch begründete Erweckungskonzepte, die sich ideologisch in erster Linie antiaufklärerisch manifestierten. Im politischen Raum verband sich die Erweckungsbewegung von Beginn an mit restaurativen Kräften und übernahm deren konservatives Staats- und Gesellschaftsbild. In sozialer Hinsicht

deutschen Nationalismus, Mainz (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 59). Zu nationalreligiösen Ideen im protestantischen Deutschland s. 165-180.

134 LEHMANN (1989), 49.

135 BEYREUTHER (1963), R2.

erreichte die Erweckungsbewegung vorwiegend das Kleinbürgertum. Bei aller regionalen Verschiedenartigkeit der Ausformung der Erweckungsidee lassen sich doch Gemeinsamkeiten feststellen: Neben dem verbindenden Gegensatz zum Aufklärungschristentum verstanden sich alle von der Bewegung Ergriffenen als Teilhaber einer „elementaren Bußbewegung“¹³⁶, die für sich die einzig gültige Bibelauslegung beanspruchte und zum tiefen Bibelglauben zurückführen wollte. Zentrale Punkte der Lehre waren für die Erweckten der direkte Zusammenhang von Sünde und Gnade, das Mittlertum Christi und die Versöhnung mit Gott. Persönliche Heilserfahrung, wie sie in der orthodox-protestantischen Wiedergeburtstheorie angelegt ist, war Kernpunkt der theologischen Positionen der Erweckungsbewegung.¹³⁷ Wichtige Felder der Wirkung über die Gemeinschaft hinaus waren daher die Äußere und Innere Mission.

Warum die Erweckungsbewegung im Siegerland und seinen Nachbargebieten so starke Verbreitung fand, erklärt sich sicherlich einmal aus der Aktivität der schon vorhandenen Gebetszirkel der „Stillen im Lande“ oder auch der „Feinen“, wie sie sich in Freudenberg nannten.¹³⁸ Welche sozialpsychologischen Hintergründe die große Bereitschaft zur Aufnahme der Erweckungsbewegung in den 1870er und 1880er Jahren dort hatte, läßt sich nur sehr schwer ermitteln, da, wie schon gesagt, kritische Arbeiten bislang fehlen. Grundlegend sind ganz sicher die Fragestellungen, denen Martin Greschat in seiner Untersuchung zum Pietismus unter Bergleuten des Ruhrgebiets in dieser Zeit nachgeht:

136 Ebd., R 3.

137 Ebd., R 29.

138 SCHMITT (1958), 228.

Stellte die Religiösität für diese Menschen die einzige Möglichkeit dar, ihrer Empörung und dem Widerspruch ihrer Lage Ausdruck zu verleihen? War diese Frömmigkeit das ihnen allein geläufige und vertraute Deutungsmuster, um Selbstachtung und eine darauf basierende Gemeinschaft realisieren zu können? Mit alledem verbindet sich die Frage, ob und inwieweit wir es hier mit einem genuinen Versuch von Arbeitern, konkret von Bergarbeitern, zu tun haben, ihren christlichen Glauben angesichts der Herausforderungen der industriellen Arbeitswelt in eigenständiger Weise Leben und Gestalt zu verleihen.¹³⁹

Diese Fragestellung sollte präsent sein, wenn das Phänomen der Erweckungsbewegung im Siegerland betrachtet wird. Gerade hier waren durch die ökonomischen Entwicklungen seit den 1850er Jahren Veränderungen für die Menschen eingetreten, die „Empörung und Widerspruch“ hervorrufen konnten, ebenso wie es für die ins Ruhrgebiet gekommenen ostpreußischen Arbeiter galt, deren Gebetsvereine Greschat untersucht.¹⁴⁰ Die Veranstaltungen der Erweckten gaben den Teilnehmern ein Gefühl der Gemeinschaft und der Sicherheit. Die religiöse Heilsversicherung durch den Prediger ließ die Menschen daran glauben, auf dem „rechten Weg“ - dies ein Terminus mit tiefer pietistischer Bedeutung - zu sein, auch wenn sich die Lebensumstände radikal wandelten. Die Atmosphäre, die in den außerkirchlichen Gemeinschaften herrschte, konnte Geborgenheit in einer Umwelt, die an den Einzelnen gänzlich andere Erwartungen stellte, als es noch vor zehn oder zwanzig Jahren üblich war, vermitteln:

Hier kannte man einander, sprach dieselbe Sprache oder denselben Dialekt, pflegte dieselben Mentalitäten, konnte sich also in gewissem Maße zu Hause fühlen. Doch wäre es sicher falsch, wenn man diese Gebetsvereine nur als eine Art Rückzugsgebiet aus dem Alltagsleben ansähe. Die vermutlich große

139 GRESCHAT (1985), 183.

140 Ebd, 181.

Zahl von Männern in diesen Vereinen, das Gewicht des Einzelnen, der sich selbst - wie sein Nachbar - im freien Gebet äußern konnte und sollte, der aus freiem Entschluß gefaßte Beitritt, die begrenzte Offenheit der Vereine und ihrer Veranstaltungen, die Überschaubarkeit der Kreise sowie nicht zuletzt deren Leitung durch einen der ihren: alles das waren Eigentümlichkeiten, die - wie sich zeigen läßt - exakt die Alltagserfahrungen dieser Menschen an ihrem Arbeitsplatz spiegelten. Wir haben mit alledem in diesen Gebetsvereinen eine religiöse Organisations-, ja Lebensform vor uns, in die die Alltagserfahrung dieser Bergleute voll und ganz integriert werden konnte.¹⁴¹

Genau diese Erklärung mit Hilfe einer Widerspiegelungstheorie liefert schon Hans Kruse für die Herausbildung des Siegerländer Pietismus, wenn er davon spricht, daß „die Arbeit, welcher sich der Mensch hingibt, [...] nicht ohne Einfluß auf seine geistige Verfassung [bleibt, MI]“. Der Bergmann wird durch sein lichtarmes und gefährliches Tagwerk „leicht zum Nachdenken über die letzten Dinge geführt und bedarf eher der Gewißheit des unmittelbaren Eingreifens einer höheren Macht zum Schutze seines Lebens als andere Menschen“.¹⁴² Gleiches gilt für den Köhler in der Einsamkeit der Wälder und die in ständiger Lebensgefahr Arbeitenden des Hütten- und Hammerwesens. Zusammenfassend stellt Kruse fest:

Gab die mannigfaltige Berufstätigkeit dem Siegerländer, der oft Landwirt, Waldarbeiter, Köhler, Berg- und Hüttenmann in einer Person war, auf der einen Seite eine breite Fülle praktischer Lebenserfahrung, so führt die Besonderheit dieser Berufe ihn andererseits zu einer tiefen Innerlichkeit seines Seelenlebens,

141 Ebd.

142 KRUSE (1915), 169.

die nicht selten in wundersame, tiefsinnige Schwärmerei überging.¹⁴³

Als Fazit seiner Analyse stellt Kruse heraus, daß die Gemeinschaften des Siegerlandes, dem „Land der Genossenschaften“¹⁴⁴, auch Produkt der ökonomischen Organisation der gesamten Gesellschaft gewesen seien. Dies ist für das Ende des 19. Jahrhunderts so allerdings nicht haltbar, da ja gerade in dieser Zeit die genossenschaftliche Gesellschaftsformation im Siegerland, wie weiter oben beschrieben, in Auflösung begriffen war. Der Zustrom zu den Gemeinschaften und die Ausbreitung der Erweckungsbewegung mit der Konsequenz des Ergriffenseins ganzer Dorfgemeinschaft muß vielmehr dadurch erklärt werden, daß der neue und tief verinnerlichte Glaube den Menschen dazu dienen konnte, „da noch einen Sinn zu finden, wo andere nur Sinnlosigkeit erlitten“.¹⁴⁵ Der Glaube lieferte die Sinnggebung für die Realitäten des Alltags und trug dazu bei, die Individualität des Einzelnen in einer Arbeits- und Lebenswelt zu sichern, die die Stellung des Subjekts massiv in Frage stellte.

Allerdings beinhaltete die Hinwendung zur Erweckungsbewegung mit ihrer neuen Frömmigkeit nicht allein diese für die Beteiligten sicherlich in ihrer Fähigkeit zur Bewältigung des Alltags positiven Elemente. Vor allem die antiemanzipatorische Ausrichtung der Ideologie der Erweckungsbewegung stellte in Verbindung mit dem schon angesprochenen konservativen Welt- und Menschenbild eine Hypothek dar, die zum einen progressiv-emanzipierende Entwicklungen aus der Bewegung heraus unmöglich machte und zum anderen Einwirkungen von außen in diese Richtung

143 Ebd.

144 Ebd., 170.

145 GRESCHAT (1985), 187.

ungeheuer erschwerte. Die Zurückstellung der Frauen bei der Beteiligung an Versammlungen ist schon erwähnt worden;¹⁴⁶ sie fügt sich in die Ablehnung demokratischer Bestrebungen innerhalb der Gemeinschaften direkt ein.¹⁴⁷

Zu den Wesensmerkmalen schon des frühen Pietismus gehörte es, bei den Angesprochenen Angstgefühle zu erzeugen. Waren diese im Pietismus des 17. Jahrhunderts noch Ausdruck bestimmter objektiver Existenzbedrohungen wie Krieg oder Seuchen, so geriet der Topos „Angst“ in der weiteren Entwicklung des Pietismus immer mehr zum zentralen Thema. Gegen die geschürten (und sicher ganz real erlebten) Angstgefühle setzte der Pietismus die Hoffnung des Lebens in der Gemeinschaft Gleichgesinnter und der Abwendung der Bedrohung durch den Glauben. In einer eschatologischen Heilserwartung wurde seit jeher die Sinnggebung pietistischer Kreise gesehen, und die Gemeinschaften fanden in diesem Bewußtsein der „Auserwähltheit“ zusammen. Es war die „Kombination von neuer Gemeinschaft und neuer Sinnorientierung [...], in der die Überzeugungskraft des pietistischen Programms und der Grund für den Erfolg der pietistischen Bewegung lagen“.¹⁴⁸

Innerhalb der pietistischen Zirkel fanden Gruppenprozesse statt, die sich am besten mit dem Modell von 'In-group' und 'Out-group' beschreiben lassen. Die Polarisierung gegenüber der protestantischen Theologie durch das Aufkommen einer spezifisch pietistischen Theologie war ein sozialpsychologisch

146 S. Anmerkung 389.

147 LEHMANN (1989), 53.

148 LEHMANN, Hartmut (1977/78), „Absonderung“ und „Gemeinschaft“ im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 4, 54-82. 66.

notwendiges Ergebnis der Gruppenbildung und konnte argumentativ nicht überwunden werden. Für die Pietististen war es die Garantie ihrer Zusammengehörigkeit, in einer exklusiven pietistischen Tradition zu stehen, die aus der Lehre der Heilserwartung hervorgeht:

Da sich die Pietisten als Vertreter der Sache Gottes, als Kämpfer für Gottes Reich verstanden, hatten sie den Eindruck, un-aufhörlich vom Teufel herausgefordert zu werden. [...] Der ständige Kampf gegen die Überzahl von Feinden entsprach in pietistischer Sicht genau dem von der pietistischen Eschatologie vorgezeichneten Verlauf der Heilsgeschichte, nach der die Kinder Gottes zwar auf bessere Zeiten hoffen konnten, nach der sie aber vor einer für sie günstigen Wendung der Dinge als Minderheit verfolgt und von allen Seiten angefeindet werden würden.¹⁴⁹

Die hierdurch produzierten Feindbilder waren zunächst relativ genau festgelegt (nämlich in der Form der institutionalisierten Landeskirchen), sie konnten aber, bei Durchdringung der einzelnen Amtskirchen und der evangelischen Theologie durch den Pietismus in späterer Zeit, innerhalb bestimmter Rahmen neu definiert und für andere Zwecke instrumentalisiert werden.

Ein weiteres gruppendynamisches Moment, das pietistische Gemeinschaften kennzeichnet, ist die rasche Etablierung eines Leiters oder Führers, der über die Gruppentradition wacht. Diese Männer entscheiden über die Aufnahme von neuen Mitgliedern, sie kontrollieren den Lebenswandel der Gruppenmitglieder und konnte jene verstoßen, die der Sünde zu verfallen scheinen; sie bestimmen die Auslegung der biblischen und anderer Texte und können festlegen, was mit der pietistischen Lehre vereinbar ist und was nicht.¹⁵⁰ Gerade für das Siegerland lassen sich solche pietistischen Patriarchen

¹⁴⁹ Ebd., 69.

¹⁵⁰ Ebd., 69f.

sehr gut ausmachen, wenn auch ihre genauen Funktionen innerhalb der Gemeinschaften nicht in allen Einzelheiten zu erfassen sind. Ich verweise hier nur auf die Männer der Freudenberger Familie Siebel, innerhalb derer diese Position beinahe erblich geworden zu sein scheint.¹⁵¹

Zusammengefaßt können die pietistischen Gemeinschaften der Erweckungsbewegung des Siegerlandes und seiner Nachbargebiete als in sich autoritär gegliederte Gruppen beschrieben werden, die sich nach außen weitgehend abschließen. Um den inneren Zusammenhalt zu sichern und die antiemanzipatorische Ideologie durchzusetzen, ist die Konstruktion von äußeren Bedrohungen notwendig, die sich auf unterschiedliche Bereiche erstrecken kann (etwa die Institutionen der protestantischen Amtskirche). Mit Beginn der Erweckungsbewegung richteten sich die Aktivitäten der Gemeinschaftsmitglieder in missionarischer Absicht in die Gesellschaft hinein, zunächst vornehmlich mit geistig-religiösen Zielen, die in der Folgezeit aber auch auf politischer Ebene durchgesetzt werden sollten.

4.7 Politische Einstellungen im Siegerland bis 1881

Bei den ersten Wahlen im Gebiet des späteren Reichstagswahlkreises Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf zur Frankfurter Nationalversammlung 1848 war der liberale rheinische Politiker und Industrielle Gustav von Mevissen erfolgreich. Im Parlament der Paulskirche schloß er sich der Gruppe um Heinrich von Gagern an und wurde auf Betreiben der Siegerländer auch in das Erfurter Parlament gewählt.¹⁵² Von

151 Vgl. SCHMITT (1958), 342ff.

152 BUSCH (1968), 7ff.

seiner Wahl erhoffte man sich im Siegerland eine Beförderung der gewerblichen Belange des Kreises und seiner Nachbargebiete, die wie etwa Wittgenstein durch die Holzkohleproduktion eng mit dem Montangewerbe an der Sieg verbunden waren. Allerdings war im Gefolge der Ideen der Revolution von 1848, die auch im Siegerland stattgefunden hat¹⁵³, die liberale Einstellung von Mevissens für seine erfolgreiche Kandidatur ebenso wichtig.¹⁵⁴

Vor allem die Gewerbetreibenden des Siegerlandes bestimmten in der Folgezeit das politische Leben dort und sorgten für die Aufstellung und Wahl ihnen geeignet erscheinender Kandidaten. Der wirtschaftspolitische Standpunkt des Kandidaten war dabei von ausschlaggebender Bedeutung. Die vorgeschlagenen Persönlichkeiten kamen entweder aus den Kreisen der siegerländer Wirtschaft selbst oder waren, wenn sie von auswärts kamen, mit den wirtschaftlichen Belangen des Siegerlandes gut vertraut. So auch der Siegener Bergerichtsrat Ludwig von Beughem, der von 1849 bis 1866 den Wahlbezirk Siegen-Wittgenstein-Olpe im preußischen Abgeordnetenhaus vertrat. Er gehörte im Abgeordnetenhaus zur 'oppositionellen' Gruppe der 'Linken', die dort in der Reaktionszeit nach 1849 als einzige Gruppe liberale Positionen vertreten konnte. 1861 schloß sich von Beughem nicht, wie von vielen seiner Wähler erwartet, der neugegründeten Deutschen Fortschrittspartei an, sondern blieb in der Fraktion des 'linken Zentrums' der übrigen Liberalen. Die Kandidatur Beughem kann von ihrer politischen Ausrichtung

153 Vgl. BREDEBACH (1955).

154 BUSCH (1968), 20.

her als Vorläuferin der späteren nationalliberalen Kandidaturen bezeichnet werden.¹⁵⁵

Im Verlauf des Krieges von 1866 veränderte sich die politische Einstellung im Siegerland. Ein liberaler Kandidat, der im 'Verfassungskonflikt' gegen die Regierung stand, konnte in der nationalistischen Stimmung während des preußisch-österreichischen Krieges nicht mehr durchgesetzt werden. So verlor von Beughem sein Mandat im Abgeordnetenhaus bei den Landtagswahlen vom Juli 1866 gegen den von konservativer Seite aufgestellten Geheimen Bergrat Heinrich Achenbach, der einer Siegener Familie entstammte und zu dieser Zeit die Stelle eines vortragenden Rates im preußischen Handelsministerium bekleidete.¹⁵⁶ Die konservativen Kandidaturen bei den vorangegangenen Wahlen waren alle nicht erfolgreich gewesen, obwohl sie von seiten der Verwaltungsbehörden befördert wurden. Der Aufbau einer besonderen Parteiorganisation und die Schaffung einer konservativen Presse, die gegen die liberalen Lokalzeitungen hätte bestehen können, gelang in keinem der drei Kreise. Unterstützung fanden die konservativen Kandidaten, die sich hauptsächlich aus dem Kreis der örtlichen Landräten rekrutierten, bei Bürgermeistern, Pfarrern, Verwaltungsbeamten und Lehrern.¹⁵⁷

Achenbach, der später Karriere machte und von 1873 bis 1878 preußischer Handelsminister war und danach als Oberpräsident zuerst der Provinz Westpreußen, dann bis zu seinem Tode in 1899 der Provinz Brandenburg amtierte und 1888 in den erblichen Adelsstand erhoben wurde, gehörte zu den Mitbegründern der Freikonservativen Partei und nahm

155 Ebd., 10f.

156 Ebd., 29f.

157 Ebd., 28f.

dort eine führende Stellung ein.¹⁵⁸ Die Wiederwahl Achenbachs in das Abgeordnetenhaus bis zu seinem Verzicht auf eine erneute Kandidatur 1898 vollzog sich im Siegerland ohne ernsthafte Gegnerschaft, da sich die Anhänger von Beughems ab 1867 den Nationalliberalen anschlossen und diese auf ein eigenständiges Vorgehen wegen der Annäherung an die Freikonservativen im Reichstag verzichteten.¹⁵⁹

Auch bei den Wahlen zum konstituierenden Reichstag des Norddeutschen Bundes konnten die Konservativen ihren Kandidaten von Dörnberg, den Landrat des Kreises Siegen, durchbringen. Dieser gewann die Wahl ebenso wie die zum Reichstag des Norddeutschen Bundes im ersten Wahlgang mit großer Stimmenmehrheit. Vor allem im überwiegend ländlichen Bereich des Wahlkreises gelang es den Konservativen durch agitatorische und organisatorische Unterstützung der örtlichen Pfarrer die zur Wahl notwendigen Stimmenzuwächse zu erzielen.¹⁶⁰

Bei den Wahlen zum Reichstag des Deutschen Reiches 1871 standen sich von Dörnberg für die Konservativen und der Wittgensteiner Hüttenbesitzer Gustav Jung für die Nationalliberalen gegenüber. Jung gewann diese Wahl, da vor allem die Wittgensteiner Wähler für ihn stimmten, um endlich einmal einen Abgeordneten aus ihrem Kreis zu stellen. Jung nahm die Wahl allerdings nicht an, und in der notwendig gewordenen Nachwahl siegte von Dörnberg über den

158 Ebd., 30.

159 Ebd.

160 Ebd., 32.

nationalliberalen Ersatzkandidaten von Beughem, der noch einmal von seiner Partei aufgestellt worden war.¹⁶¹

1874 lehnte von Dörnberg eine erneute Kandidatur ab, die Konservativen stellten nun ihr Mitglied des Abgeordnetenhauses, Heinrich Achenbach, als Kandidaten auf. Dieser gewann die Wahl auch mit großer Mehrheit, übte sein Mandat im Reichstag aber nur kurze Zeit aus, da er im September 1874 in seiner Funktion als Handelsminister Mitglied des Bundesrats wurde. In der Ersatzwahl traten drei nationalliberale Kandidaten gegeneinander an, gewählt wurde der Direktor der Siegener Wiesenbauschule, Dr. Ernst. Er verteidigte sein Mandat auch bei den Wahlen von 1877.¹⁶²

Fanden die bisherigen Wahlen in einem sehr ruhigen Rahmen statt - die Wahlagitation wurde hauptsächlich in den örtlichen Zeitungen betrieben, in denen Wahlaufrufe und Stellungnahmen erst einige Tage vor der Wahl erschienen - brachte die Wahl von 1878 erstmals so etwas wie einen öffentlichen Wahlkampf. Dies hing mit der aufgeheizten Stimmung nach den Kaiserattentaten und dem innenpolitischen Kurswechsel Bismarcks zusammen. Die Wahlbeteiligung, die bisher bei durchschnittlich etwa 40 Prozent gelegen hatte, stieg deutlich an (63,2 Prozent)¹⁶³, und es bewarben sich sechs Kandidaten um das Mandat. In der Stichwahl standen sich der bisherige Reichstagsabgeordnete Dr. Ernst und der bedeutende Siegerländer Industrielle Adolf Kreutz gegenüber. Kreutz, der 1877 noch für die Fortschrittspartei für den Reichstag kandidiert hatte und nun seine parteipolitische Richtung zunächst offen gelassen hatte, gewann die Wahl und schloß sich im

161 Ebd., 33.

162 Ebd.

163 Ebd.

Reichstag den Nationalliberalen an, die dadurch den Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf behaupten konnten. Der Wahlsieg für Kreuz lag hauptsächlich in dessen dezidiert schutzzöllnerischer Einstellung begründet.¹⁶⁴

Bei Betrachtung der Wahlergebnisse seit Bestehen des Konstitutionalismus im Siegerland und der Nachbargebiete zeigt sich die Entwicklung von einer zunächst deutlich liberalen Ausrichtung ab 1848 hin zu einer Auseinandersetzung zwischen in erster Linie wirtschaftspolitisch engagierten Nationalliberalen und einer von lokalen Honoratioren des Verwaltungsapparates und der Amtskirche getragenen konservativen Gruppierung ohne deutliche Organisation nach 1866. Andere parteipolitische Gruppen traten nicht wesentlich in Erscheinung, die Fortschrittspartei fand mit Ausnahme der Reichstagswahl von 1877 keine geeigneten Kandidaten und die katholische Zentrumspartei, die ab 1873 eigene Kandidaten aufstellte, konnte wegen des fehlenden katholischen Wählerpotentials keine nennswerten Erfolge erzielen. Ende der 1860er Jahre ist in Siegen ein erster sozialdemokratischer Ortsverein gegründet worden; bei Wahlen traten die Sozialdemokraten aber erstmals 1890 in Erscheinung.¹⁶⁵

Innerhalb der Konservativen zeichnete sich ab 1876 die Entwicklung hin zu einer eigenständigen christlich-konservativen Richtung ab. Schon bei den Wahlen zum konstituierenden Reichstag des Norddeutschen Bundes 1867 war über die religiöse Einstellung der Kandidaten in den Wahlaufrufen diskutiert worden, wobei von Beughem vorgeworfen wurde, einmal

164 Ebd., 34.

165 RENKER, Gerhard (1980b), Die Anfänge der Siegerländer Arbeiterbewegung (1869-1918), in: (DIS)HARMONIEN, III 1-10, III 4.

den Eröffnungsgottesdienst des preußischen Abgeordnetenhaus nicht besucht zu haben. Von dessen liberalen Anhängern wurde diese Kritik aber als „muckerlich-religiös-politische Salbadereien“¹⁶⁶ abgewiesen. 1876 wurde von christlich-konservativer Seite Dr. Stamm, Rechtsanwalt in Wiesbaden, als Kandidat zum preußischen Abgeordnetenhaus aufgestellt; ebenso stellte er sich bei der Reichstagswahl von 1877 den Christlich-Konservativen des Wahlkreises als Kandidat zur Verfügung. Nennenswerte Erfolge waren Dr. Stamm aber bei beiden Wahlen nicht beschieden. Erst die Nominierung des Berliner Oberhofpredigers Rudolf Kögel bei den Reichstagswahlen 1878 sicherte dieser Richtung innerhalb der Konservativen des Siegerlandes den Erfolg im eigenen Lager: Kögel gelangte zwar nicht in die Stichwahl, erhielt aber beinahe doppelt so viele Stimmen wie von Dörnberg, der Kandidat der gemäßigt Konservativen.¹⁶⁷

In welche Richtung die Wahlagitation der Konservativen des Siegerlandes in Zukunft gehen würde, zeigt ein Wahlaufdruck für Kögel sehr deutlich, der in der Siegener Zeitung abgedruckt wurde:

Aus den traurigen Ereignissen der letzten Zeit ist uns klar geworden, daß die Hand Gottes schwer auf uns liegt. Wodurch haben wir diese Strafgerichte auf uns herabgezogen? Durch den Abfall von Gott! Das ist das Hauptübel, an dem unser Staats-, Gesellschafts- und Familienleben krankt. Das muß ausgerottet werden, wollen wir auf Hoffnung unserer Zustände hoffen. Was daher besonders Not tut, ist Umkehr, Rückkehr zum Glauben unserer Väter.¹⁶⁸

166 Zit. n. BUSCH (1968), 35.

167 Ebd., 34.

168 Siegener Zeitung, 27. 07. 1878, zit. n. ebd., 35.

Nicht die Formulierung von wirtschaftlichen Forderungen oder wenigstens Hinweise auf die Einflußmöglichkeiten des Kandidaten auf Entscheidungen des Reichstags oder der Ministerien in Berlin waren für den Wahlvorschlag Kögel von ausschlaggebender Bedeutung. Es ging den Unterstützern Kögels vielmehr um ein Gesamtkonzept, das sich auf alle Bereiche des Lebens, des staatlichen, gesellschaftlichen und privaten, richtete. Dieses Konzept fanden sie in den theologischen und ideologischen Inhalten des Pietismus und der mit ihm in missionarischen Eifer verbundenen Erweckungsbewegung.

4.8 Der Weg Stoeckers in den Wahlkreis Siegen-Wittgenstein- Biedenkopf

Als am 9. Januar 1881 der freireligiöse Prediger Reichenbach aus Leipzig auf Einladung „liberal gesinnter Bürger“ in Siegen einen Vortrag zum Thema „Die Hofprediger Stöckerschen Agitationen gegen die Juden“ hielt, brachte der von den Christlich-konservativen als Gegenredner aufgebotene Bielefelder Pfarrer Dietz¹⁶⁹ den Vorschlag vor, Stoecker doch einmal

169 Der Kontakt zu Dietz war von Siegerländer Lesern der christlich-sozialen „Neuen Westfälischen Volkszeitung“ aus Bielefeld hergestellt worden. Diese Leser gehörten politisch der Konservativen Partei an und sind zum Teil als Mitglieder der Erweckungsbewegung im Siegerland faßbar. HENRICH, Jakob (1952a), Bergfrieders Erinnerungen, Siegen, 109. HENRICH war als junger Seminarist am Lehrerseminar ebenfalls über die Lektüre auswärtiger Zeitungen, etwa des konservativen „Reichsboten“ aus Berlin, mit dem Auftreten Stoeckers bekannt geworden und wurde später neben seiner Lehrertätigkeit an einer Siegerländer Volksschule unter dem Pseudonym *‘Bergfrieder’* Redakteur des ab 1889 in Weidenau bei Siegen als christlich-sozialer Zeitung erscheinenden „Siegerländer Volksfreund“. Seine oben zitierte Autobiographie ist ein wichtiges Zeugnis der personellen, aber auch

selbst in Siegen anzuhören, damit man sich über ihn ein eigenes Urteil bilden könne.¹⁷⁰ Dieser Vorschlag wurde von der Versammlung mit großer Mehrheit angenommen und Stoecker wurde zum 6. Mai 1881 zu einem Vortrag eingeladen. Auf ähnliche Weise war es Dietz 1879 gelungen, Stoeckers Landtagskandidatur im ostwestfälischen Wahlkreis Herford-Halle-Bielefeld erfolgreich zu betreiben: Der Hofprediger, der in Berlin durch seine Angriffe auf die Juden Sensation machte, wurde zu einem Vortrag nach Bielefeld eingeladen, wo er vor etwa 2000 zumeist sozialdemokratisch gesinnten Zuhörern sprach und sein christlich-soziales Kampfprogramm gegen die Sozialdemokratie vorbrachte. Ansonsten bestand seine Wahlagitation nur noch aus einem Brief, den die „Neue Westfälische Volkszeitung“ veröffentlichte, in dem er seine Positionen in der ‘Sozialen Frage’ näher zu erläutern versuchte. Unterstützt wurden die Christlich-sozialen hier vor allem von Geistlichen, Landwirten und dem Mittelstand. Stoecker wurde schließlich „die volkstümlichste Persönlichkeit im Minden-Ravensberger Land“.¹⁷¹ Von Bedeutung für den Erfolg Stoeckers in dieser Region war sicher auch die starke Erweckungsbewegung, die durch den Einfluß der ‘Baseler Christumsgesellschaft’ seit den 1820er Jahren im

geistigen Verankerung der Christlich-sozialen im Siegerland. HENRICH bietet darüber hinaus einen Einblick in die Voraussetzungen für das Entstehen einer Mentalität, die den großen Erfolg der stoeckerschen Agitation gewährleisten konnte. Allerdings findet bei ihm die Bewertung Stoeckers aus der Sicht des Parteigängers völlig kritiklos und nur positiv statt.

170 BUSCH (1968), 37.

171 HOENER, Erich, (1923), Die Geschichte der christlich-konservativen Partei in Minden-Ravensberg von 1866 bis 1896. Ein Beitrag zur konservativen Parteigeschichte. Diss. Münster, Bielefeld, 46f.

Ravensberger Land Fuß gefaßt hatte.¹⁷² Stoecker vertrat den Landtagswahlkreis Herford-Halle-Bielefeld von 1879 bis 1893 im preußischen Abgeordnetenhaus, wo er danach für die Wahlperiode ab 1893 ein Mandat des Wahlkreises Minden-Lübbecke innehatte.¹⁷³

Auch im Siegerland gehörten Pfarrer wie der Siegener Stadtpfarrer Bott, Gewerbetreibende wie der Freudenberger Lederfabrikant Louis Klein und der Gewerke Friedrich Stähler sowie Lehrer und Beamte dem „Arbeitsausschuß“ an, der die Rede Stöckers in Siegen vorbereitete.¹⁷⁴

Schon im Vorfeld der Rede erhob sich von nationalliberaler Seite heftiger Widerspruch gegen Stoeckers Auftritt. In einer Zuschrift an die „Siegener Zeitung“ wurde ihm vorgeworfen, sozialdemokratische Agitation unter dem „Deckmantel des Christentums“ zu betreiben und in das bisher politisch ruhige Siegerland Unzufriedenheit und Aufruhr zu tragen.¹⁷⁵ Die Polizei wird an ihre „Pflicht“ erinnert, womit der Schreiber wohl eine Verhinderung der Rede durch das Eingreifen der Staatsorgane nach dem Sozialistengesetz zu erreichen hoffte. Ein solches Eingreifen unterblieb allerdings, und Stoecker konnte am 6. Mai 1881 die erste Rede in ‘seinem’ späteren Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf halten, die von „durchschlagender Wirkung“ sein sollte.¹⁷⁶

172 BUCHHEIM, Karl (1953), Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München, 185f.

173 BUSCH (1968), 90-96.

174 BECKMANN, Otto (1935), Hofprediger Adolf Stoecker und das Siegerland, in: SIEGERLÄNDER HEIMATKALENDER 1935, 56-58, 57. In diesem Beitrag wird Stoecker als „Vorläufer des Nationalsozialismus“ gefeiert. Ebd., 58.

175 Siegener Zeitung, 3. 5. 1881, 2.

176 BECKMANN (1935), 57.

4.9 Anmerkungen zu den jüdischen Bewohnern im Siegerland und im Kreis Wittgenstein¹⁷⁷

Bedingt durch die restriktive antijüdische Gesetzgebung des Fürstentums Siegen, die bis 1815 jede jüdische Ansiedlung verhinderte, war die Zahl von jüdischen Bewohnern des preußischen Kreises Siegen sehr niedrig. In einer ersten Zusammenstellung der Einwohnerschaft des neuen preußischen Kreises aus dem Jahr 1819 werden elf jüdische Bewohner erwähnt, 1847 lebten vier jüdische Familien mit insgesamt 27 Angehörigen im Kreisgebiet.¹⁷⁸ Obwohl in Preußen 1845 alle wirtschaftlichen Beschränkungen gegen Juden aufgehoben wurden, erschwerten lokale und mittlere Behörden jüdische Ansiedlungen im Siegerland.¹⁷⁹ Trotzdem stieg die Zahl jüdischer Einwohner von sieben Familien mit 48 Abgehörigen 1853 auf ungefähr 200 Personen um 1900. Die Siegener Synagogengemeinde, die seit 1884 bestand, hatte zu dieser Zeit 97 Mitglieder.¹⁸⁰ Wirtschaftliche Betätigung fanden die im Siegerland lebenden Juden zunächst als Viehhändler und/oder Metzger, wechselten später aber zum Teil auch in Bereiche des übrigen Handels oder des produzierenden Gewerbes. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts scheinen die wenigen Siegerländer Juden gut in die Gemeinschaft integriert gewesen zu sein, wie die Erinnerungen eines ehemaligen

177 Zur Situation der jüdischen Bewohner des Kreises Biedenkopf können aufgrund des vorliegenden Materials leider keine Aussagen gemacht werden. Allerdings ist auch die vorhandene Literatur zu den Kreisen Siegen und Wittgenstein in diesem Punkt mehr als spärlich. Hierzu besteht dringender Forschungsbedarf.

178 THIEMANN, Walter (Hg.) (1968), Von den Juden im Siegerland, Siegen, 10f.

179 Ebd.

180 Ebd., 12.

Siegener aus dem Jahr 1932 zeigen. Zu dieser Zeit heißt es bei ihm: „Es war ganz natürlich, daß wir Jungs vom Markt in den Judenhäusern herumliefen wie zu Hause und die Judenjungen geradeso bei uns.“¹⁸¹ Von Auseinandersetzungen zwischen jüdischen und christlichen Einwohnern wird in der vorliegenden Literatur nicht gesprochen, und die sehr geringe Zahl von jüdischen Einwohnern im Siegerland insgesamt ließ diesen Bevölkerungsteil nie in irgendeiner Weise besonders in Erscheinung treten.

Im Kreis Wittgenstein waren jüdische Einwohner wesentlich zahlreicher als im Kreis Siegen. 1819 wurden im ganzen Kreis 305 Juden gezählt; die größten Gemeinden fanden sich in den Städten Berleburg (102 Personen) und Laasphe (80 Personen). Begründet lag dieser höhere Anteil in der von den beiden Wittgensteiner Fürsten gepflegten Tradition, zugunsten der nie besonders gut ausgestatteten Staatskasse „Schutzbriefe“ für niederlassungswillige Juden auszustellen.¹⁸² Zu den seit dem 18. Jahrhundert ansässigen jüdischen Familien kamen im 19. Jahrhundert weitere hinzu, so daß bei einer Volkszählung 1871 387 Juden zur kreisangehörigen Bevölkerung gezählt wurden, was circa 1,9 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte.¹⁸³ In den Kleinstädten Berleburg und Laasphe lag der Anteil der jüdischen Bevölkerung mit 5,3 Prozent und 6,7 Prozent deutlich über diesem Durchschnittswert. Obwohl der Berleburger Landrat von Schroetter ausführlich auf die „Stammeseigenthümlichkeiten“ der eingeborenen Bevölkerung eingeht und das körperliche Erscheinungsbild der Wittgensteiner en detail be-

181 Zit. n. ebd.

182 Vgl. JUDEN IN BERLEBURG, Texte zur Ausstellung November 1988, (unveröffentl.) Stadt Bad Berleburg.

183 VON SCHROETTER (1875), 20.

schreibt („Das Gesicht ist meistens fein geschnitten und drückt Intelligenz und Gutmüthigkeit aus. Der Bart wird in der Regel abrasiert, nur mitunter läßt man Kinn- und Backenbart wachsen; den Schnurrbart auf dem Lande dagegen nie.“¹⁸⁴), werden solche Besonderheiten bei Bewohnern des Kreises jüdischen Glaubens mit keinem Wort erwähnt: Nur als religiöse Gruppe unter anderen Konfessionen werden Juden als eigenständig geführt. Die in verschiedenen Orten Wittgensteins ansässigen Sinti-Familien werden dagegen als eigener „Volksstamm“ angesehen, der durchweg der „untersten Volksklasse“ angehört. Sie „zeichnen sich durch Unreinlichkeit an ihrem Körper und in ihren Wohnungen unvortheilhaft aus“, und „von der vielgerühmten Schönheit dieses Voklksstammes ist bei den hiesigen Angehörigen desselben wenig zu spüren.“ Mit zu dieser Gruppe werden noch die „Meckese“ gerechnet, „eine Mischung von Zigeunern und eingeborenen Personen“.¹⁸⁵ Die Bereitschaft, rassistische Unterscheidungen zu treffen, ist also eindeutig vorhanden; bei Juden kommt eine solche für den Landrat 1875 jedoch nicht in Betracht.

In Wittgenstein scheinen die jüdischen Familien wie im Siegerland gut in die christliche Mehrheitsgesellschaft integriert gewesen zu sein. Wilhelm Hofius berichtet von zwei jüdischen Familien mit dem Namen Löwenstein in seinem Heimatdorf Feudingen. Die eine Familie lebte von einem Textiliengeschäft am Ort und der Vater reiste nebenher als ambulanter Händler. Darüber hinaus war er im Dorf zuständig für das Schlachten von Ziegen und Lämmern. In der Osterzeit verdiente seine Frau etwas hinzu, indem sie 'Matze', ein traditionelles, ungesäuertes Brot der Juden, buk und es an die Einwohnerschaft

184 Ebd., 21.

185 Ebd., 22.

des Dorfes verkaufte. Die andere Familie Löwensteins scheint die wohlhabendere gewesen zu sein. Sie betrieb eine Gaststätte mit Laden, einen ansehnlichen landwirtschaftlichen Betrieb und versorgte das Dorf von Zeit zu Zeit mit Fleisch. Die nichtjüdischen Familien bemühten sich, ihre Töchter als Dienstmädchen bei der für ihre Kochkunst berühmten Frau Löwenstein unterzubringen, und die älteren Kinder des Dorfes waren begierig danach, in der Erntezeit für die Familie zu arbeiten, da sie einen hohen Lohn zahlte.¹⁸⁶

Ihr Auskommen fanden die jüdischen Bewohner des Kreises ähnlich wie im Kreis Siegen hauptsächlich aber im Viehhandel, in der Regel verbunden mit der Tätigkeit als Metzger. Auch Wanderhändler, Schuster oder Seifensieder waren jüdische Berufe in Wittgenstein.¹⁸⁷ Reichtümer konnten die Juden weder in Siegen noch in Wittgenstein anhäufen; arme Familien mußten um Stundung der Kommunalsteuer nachsuchen und Männer, obwohl sie als Handwerker tätig waren, im 'Zweitberuf' als Tagelöhner arbeiten.¹⁸⁸ Einigen jüdischen Familien gelang es allerdings, doch einen gewissen Wohlstand zu erreichen, wie die Mitteilung des Laaspheer Bürgermeisters an den Wittgensteiner Landrat vom 12. Juli 1867 zeigt, in der es heißt: „Von den 26 israelitischen Hausvätern sind sechzehn wohlhabend, dagegen verfügen zehn über kein Kapital.“¹⁸⁹ Welche Qualität dem Wort „wohlhabend“ hier auch immer zukommen mag, allein der Viehhandel bot unter den von Juden in den beiden Kreisen betriebenen Berufen die Möglichkeit, so viel zu verdienen, daß

186 HOFIUS (1994), 20f.

187 SCHMIDT, Reinhard (1991), Aus der Geschichte von Juden und Christen in Laasphe, Bad Laasphe, 22-30 u. JUDEN IN BERLEBURG (1988).

188 SCHMIDT (1991), 25.

189 Zit. n. ebd., 33.

die jüdischen Familien nicht hart an der Armutsgrenze leben mußten wie viele christliche Familien auch. Der Handel mit Rindern oder Ziegen¹⁹⁰ lag meist allein in den Händen jüdischer Aufkäufer, die mit den Tieren zu nahegelegenen Viehmärkten zogen. Der An- oder Verkauf von Vieh war für viele Bauern die einzige Gelegenheit, mit Juden in Kontakt zu kommen, wenn in ihren Dörfern keine jüdische Familie ansässig war. Möglicherweise, genau läßt sich dies für Wittgenstein nicht belegen¹⁹¹, vergaben die jüdischen Viehhändler auch Kredite an Bauern. Denkbar wäre eine solche Kreditvergabe, denn vor Einrichtung von Genossenschaftsbanken oder ähnlichen Organisationen waren die jüdischen Händler beinahe die einzigen, die über genügend Kapital verfügten, welches sie verleihen konnten und wollten.

Die Verbindung von „Juden und Geld“ war so für viele eine Alltagserfahrung, auch für diejenigen, die doch Beispiele ärmerer jüdischer Familien ihrer direkten Nähe erleben konnten. Nicht für jeden war die Erfahrung des ‘reichen Juden’ so direkt, wie sie der junge August Klingspor in den 1880er Jahren im Haus des Viehhändlers Ferber am Marktplatz in Siegen machte:

Und wenn es dann so gegen sechs und schon ganz dunkel war, dann ging auf der Straße ein Spektakel los mit ‘Jü’ und ‘Hü’ und mit ‘Muh’ und ‘Bäh’. Dann kamen die Mannsleute, der alte Ferber und seine Treiber mit dem eingehandelten Vieh. Nach unten durften wir nicht, das wollte der alte Ferber nicht haben, weil wir Schaden nehmen könnten. Aber dann, wenn das Vieh verstaut und gefüttert war, dann wurde die alte Zuglampe über dem Tisch angezündet, und dann kam der ganz große Augenblick, auf den ich mich immer wieder freute: Dann trat der alte Ferber in die Stube, sagte ‘Schäe Gonnoawend!’ und dann zog er seinen blauen Kittel hoch und

190 HOFIUS (1994), 20.

191 SCHMIDT (1991), 33-36.

seine gestrickte Weste und knüpfte zwei oder drei schwere Lederbeutel los, stellte sie auf den Tisch und schüttete sie aus. Ihr lieben Leute! Was kam da ein Geld heraus, lauter Silbergeld, lauter Taler und Mark, auch 'Kassenmänncher' und Groschen und Pfennige! [...] Das war ja wie im Märchen Aber wenn einer meint, der alte Ferber hätte das Geld nur so hingeschmissen, um zu protzen, dann irrt er sich gewaltig. Jetzt fing erst die Arbeit an. Die Großmutter mit ihren zitterigen Fingern, die Mutter, die Mädchen und wir Jungs mußten jetzt alle ran und immer zehn Stück von einer Sorte zu einem Päckchen zusammenlegen, so daß der Tisch bald aussah wie eine Festung mit lauter Türmchen. Und das machte uns Jungs einen fürchterlichen Spaß. Wenn wir fertig waren, hätten wir am liebsten ein paar von den Türmchen wieder umgeworfen, um sie noch einmal aufzubauen. Aber dann kam der alte Ferber mit dem großen Brett; alles wurde darauf gestellt, und dann ging er in eine andere Stube, und wir kriegten einen Apfel. Und wenn ich dann nach Hause ging, dachte ich immer, wie schön es doch sein müßte, wenn mein Vater Viehhändler wäre und wir alle Tage soviel Geld zählen könnten!"¹⁹²

Wenn auch die hier geschilderten Erlebnisse sicher eine Ausnahme darstellen, so zeigt dieses Beispiel doch die sehr weitgehende Integration der jüdischen Bewohner in die christliche Mehrheitsgesellschaft. Scharfe Konflikte zwischen Juden und Christen oder gar antijüdische Ausschreitungen werden für alle drei Kreise des Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf nirgends überliefert. Wenn auch jüdische-christliche Auseinandersetzungen ausblieben, so heißt das nicht in jedem Fall, daß antijüdische Vorurteile und Stereotypen hier nicht verbreitet waren. Ihr Vorhandensein ist unter Berücksichtigung ihrer weiten Verbreitung in der Gesellschaft des Deutschen Kaiserreichs insgesamt sogar wahrscheinlich.

192 Zit. n. THIEMANN (1968), 13.

5 Analyse der christlich-sozialen Agitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf

5.1 Politischer Hintergrund und Quellenauswahl

Im Unterschied zur 'vertikalen' Diskursanalyse, die im Fall der Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judenthum“ am Beispiel der Formierung des antisemitischen Diskurses durchgeführt wurde, soll nun eine 'horizontale' Analyse der christlich-sozialen Agitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf vorgenommen werden, die auch die Repräsentation dieses Diskurses in der lokalen Wahlagitation wenigstens in einer Beispielanalyse einbezieht.

Der Terminus „christlich-soziale Agitation“ wird hier benutzt, auch wenn die Kandidaturen Stoeckers für den Reichstag bis 1893 von einem „christlich-konservativen Wahlverein“, der sich als Teil der Deutschkonservativen verstand, betrieben wurden.¹ Nach der Trennung Stoeckers von den Deutschkonservativen und der Wiederbegründung der Christlich-sozialen Partei als eigenständige Organisation im Februar 1896 waren die Unterstützer Stoeckers im Siegerland vor die Frage gestellt, ob sie nun diese Partei und die Kandidatur Stoeckers unterstützen oder weiter im Namen der Deutschkonservativen und für deren Kandidaten die Wahlagitation betreiben wollen. Die Entscheidung für Stoecker war eindeutig, Henrich berichtet später, er selbst habe Stoecker gegenüber erklärt:

Wir Siegerländer waren nie konservativ im ostelbischen Sinne, wir waren immer *stöckerisch*, begrüßen die Scheidung und

1 HENRICH, Jakob (1952b), Stöckerzeit im Siegerland - Steinzeit im Littfetal, Siegen, 35.

kämpfen fortan selbständig unter Stöckers Losung: Christentum, Vaterland, Sozialreform.²

Sowohl dieses Zitat als auch die in der Wahlagitation für Stoecker vertretenen Inhalte machen deutlich, daß bei den Konservativen im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf die Ausrichtung auf christlich-soziale Positionen vorherrschend war, auch wenn zunächst kein nominell von den Deutschkonservativen unabhängiger christlich-sozialer Wahlverein etabliert wurde. Der Beginn einer politisch wirksamen Agitation im christlich-sozialen Sinn kann mit dem 6. Mai 1881 eindeutig festgelegt werden, dem Tag, an dem Adolf Stoecker nach Siegen kam, um dort seinen Vortrag „Wir stehen an einem Wendepunkte“ zu halten. Die weiter oben erwähnte Kandidatur des Oberhofpredigers Kögel bei der Reichstagswahl 1878 war weder von einem persönlichen Auftreten des Kandidaten im Wahlkreis noch einer ausgedehnten Wahlagitation durch Flugblätter oder Zeitungsartikel begleitet.

Als Stoecker im Mai 1881 ins Siegerland kam, war er nicht Kandidat für diesen Wahlkreis. Trotzdem war er bekannt, sein Auftreten in Berlin hatte seinen Namen in allen Teilen des Deutschen Reiches verbreitet. Die überregionalen Zeitungen, die im Siegerland gelesen wurden, berichteten über seine Angriffe gegen die Juden und die Aufregungen, die die „Berliner Bewegung“ in der Hauptstadt verursachte. Ebenso wurden aber auch seine Bemühungen in der Stadtmission und sein Interesse an der 'Sozialen Frage' gewürdigt. Im Siegerland wollte man sich nun ein Bild davon machen, welche der Einschätzungen Stoeckers die richtige sei, die ablehnende seiner

2 Ebd., 39f. Hervorhebung im Original. Henrich scheint hier übrigens dieses Ereignis ins Jahr 1890 verlegen zu wollen, doch die von ihm geschilderten Umstände weisen auf 1896 als tatsächliches Datum der Entscheidung der siegerländer Konservativen für „Christlich-sozial“ hin.

Gegner oder die unbedingte Fürsprache seiner Bewunderer. Die Aufmerksamkeit, die seinem Vortrag schon im Vorfeld entgegengebracht wurde, gipfelte in der schon erwähnten Aufforderung an die Polizei, ihre „Pflicht“ zu tun, wenn sich Stoecker als Sozialdemokrat in der Tracht eines Geistlichen herausstellen sollte.

Die 'Tür' ins Siegerland hat Stoecker unzweifelhaft sein in Berlin propagierter Antisemitismus aufgestoßen. Der Vortrag des Predigers Reichenbach, „Die Hofprediger Stoeckerschen Agitationen gegen die Juden“, handelte von Stoeckers Antisemitismus und hatte schon heftige Diskussionen nach sich gezogen. Die Konservativen des Siegerlandes erkannten, daß sie mit einem Auftreten Stoeckers dort großes Interesse für sich erwecken konnten und diejenigen, die zwar nicht eindeutige Anhänger der Konservativen waren, den Vortrag Reichenbachs aber miterlebt hatten oder davon hörten, waren gespannt, den Mann zu erleben, der in Berlin für so großes Aufsehen gesorgt hatte. Für die provinziellen Verhältnisse des Siegerlandes stellte der Auftritt einer bekannten politischen Figur eine Sensation dar.

Im folgenden soll untersucht werden, wie Stoecker seinen ersten Auftritt im Siegerland gestaltete, welche Inhalte er vermittelte und welche diskursiven Formationen dadurch begründet wurden oder an welche vorhandenen Diskurse sich Stoecker in seinen Reden anschloß. Weiter soll durch eine Analyse der Wahlagitation, so wie sie sich in den regionalen Zeitungen repräsentierte, beleuchtet werden, wie die durch Stoecker formierten diskursiven Inhalte Eingang in die Agitation der Christlich-sozialen gefunden haben. Obwohl das Schwergewicht der Analyse auf der christlich-sozialen Agitation liegt, soll dabei auch betrachtet werden, ob es politische Gegendiskurse dazu gab und in wie weit sie wirksam werden konnten. Durch

Einbeziehung der schon beschriebenen sozio-ökonomischen Vorbedingungen und geistig-mentalenen Voraussetzungen des Siegerlandes wird abschließend der Frage nachgegangen, welche Elemente davon im christlich-sozialen Diskurs des Siegerlandes auftauchen und welche Rolle dieser Diskurs bei der Herausbildung einer politischen Mentalität in diesem Wahlkreis gespielt haben könnte.

Das Untersuchungsmaterial, das bei einer Analyse des christlich-sozialen Diskurses des Siegerlandes Verwendung finden kann, ist vom Umfang her relativ begrenzt. Nur zwei Reden Adolf Stoeckers, die im vollen Wortlaut wiedergegeben sind, konnten von mir bei Archivrecherchen aufgefunden werden.³ Diese beiden Reden haben den Vorteil, daß sie am Beginn des politischen Wirkens Stoeckers im Siegerland stehen und zudem die einzigen Redetexte Stoeckers sind, die als Flugblätter im Wahlkreis verteilt wurden.⁴ Alle übrigen Auftritte Stoeckers in 'seinem' Wahlkreis haben zwar Erwähnung in der Lokalpresse gefunden, die Redetexte werden dort aber meist nur knapp zusammengefaßt und sind für eine diskursanalytische Untersuchung wenig geeignet. Ergiebiger sind in dieser Hinsicht die zahlreich vorhandenen Wahlaufrufe der verschiedenen Parteien; sie werden herangezogen, um den Einfluß der Reden Stoeckers auf die christlich-soziale Agitation an der 'Basis' zu betrachten.

Der lange Zeitraum der politischen Tätigkeit Stoeckers im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf von seiner ersten Wahl 1881 bis zu seiner letzten erfolgreichen Wahl 1907

3 StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt).

4 HENRICH (1952b), 33. Außerdem wurde der Redetext in der „Siegener Zeitung“ (SZ) am 9. 5., im „Siegener Anzeiger“ (SA) am 19. 5. und im „Siegener Volksblatt“ (SV) am 21. 5. 1881 abgedruckt.

macht eine Beschränkung bei der Auswahl der zu untersuchenden Texte notwendig. Da der Untersuchungsgegenstand im wesentlichen die Wahlagitation betreffen soll, habe ich mich bei der Quellenrecherche auf diese beschränkt. Das in den Zeitungen vorliegende Material wurde ungefähr ab einem Monat vor den jeweiligen Reichstagswahlen untersucht, da dies in der Regel der Zeitpunkt ist, zu dem die Wahlagitation einsetzt. Während der Legislaturperioden taucht christlich-soziale Agitation nicht in den betreffenden Zeitungen auf. So sind es im wesentlichen die Jahre 1881, 1884, 1887, 1890, 1893, 1898, 1903 und 1907, in denen die christlich-soziale Agitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf einer systematischen Diskursanalyse unterzogen werden soll. Bei der ersten Materialsichtung fiel mir auf, daß nur in zwei Zeitungen Wahlaufrufe aller Parteirichtungen zu finden waren. Es sind diese die in Siegen im Verlag Vorländer erscheinende „Siegener Zeitung“ und das in Berleburg von Wilhelm Winckel herausgegebene „Wittgensteiner Kreisblatt“. Beide hatten die Funktion von „Amtsblättern“ für die jeweiligen Kreise und gaben sich politisch neutral.⁵ Die in den parteipolitisch enger gebundenen Zeitungen abgedruckten Wahlanzeigen erscheinen auch in den beiden ausgewählten Zeitungen, so daß eine Analyse der Wahlagitation in der „Siegener Zeitung“ und im „Wittgensteiner Kreisblatt“ das gesamte parteipolitische Spektrum des Wahlkreises Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf abdeckt.⁶

5 Die Funktion des „Amtsblatts“ hatte für den Kreis Biedenkopf der in Biedenkopf erscheinende „Hinterländer Anzeiger“. Diesen in die Analyse einzubeziehen erschien mir nicht notwendig, da mit den beiden anderen Zeitungen die gesamte Wahlagitation erfaßt ist.

6 Weitere im Kreis Siegen erscheinende Zeitungen des betreffenden Zeitraums waren das linksliberale „Siegener Volksblatt“, die national-liberale „Sieg-Lahn-Zeitung“ und der nicht lange erscheinende, sich

Einen Sonderfall für die 'Presselandschaft' des Wahlkreises stellt das offizielle Parteiblatt der Christlich-sozialen, „Das Volk“ dar. Dieses hatte seinen Vorläufer im „Siegerländer Volksfreund“, der 1882 von Unterstützern Stoeckers gegründet worden war und der Konsolidierung der Anhängerschaft Stoeckers dienen sollte.⁷ Seit 1885 wurde der „Volksfreund“ in der eigens dafür eingerichteten Druckerei der Gebrüder Hüttenhain, die auch ein Puddel- und Walzwerk besaßen, hergestellt. Die Auflage der viermal in der Woche erscheinenden Zeitung lag 1884 bei etwa 2000 Exemplaren, sank aber kontinuierlich, da der „Volksfreund“ gegenüber der eingeführten „Siegener Zeitung“ keine neuen Abonnenten und Anzeigenkunden gewinnen konnte. Nachdem die Auflage bis auf weniger als 1000 Exemplare im Jahr 1892 gefallen war, wurde das Erscheinen 1894 endgültig eingestellt. Obwohl die Schriftleitung des Blattes häufig wechselte, blieben die „geistigen Leiter immer die gleichen“⁸. Es waren dies die Pastoren Reuter (Siegen) und Winterhager (Weidenau), sowie der Volksschullehrer Spies aus Weidenau. Dazu kamen noch weitere Geistliche des Kreises Siegen, die nicht namentlich genannt wurden.

Ab 1894 stand den Christlich-sozialen des Wahlkreises kein eigenes Publikationsorgan mehr zur Verfügung. Erst 1899, als Stoecker die von ihm gegründete Tageszeitung „Das Volk“ wegen finanzieller Schwierigkeiten von Berlin nach Siegen verlegte, war ein solches wieder vorhanden. Mit der erstaunlich hohen Auflage von 10.000 Exemplaren, wovon 3000 im

politisch neutral gebende „Siegener Anzeiger“. Im Kreis Wittgenstein wurde außerdem die „Wittgensteiner Zeitung“ (WZ) in Laasphe herausgegeben, die ab dem 30. Juni 1894 unter dem Titel „Wittgensteiner Wochenblatt“ (WW) am gleichen Ort erschien.

7 Alle Angaben zum „Siegerländer Volksfreund“ s. BUSCH (1968), 48-51.

8 Ebd., 48.

Wahlkreis vertrieben wurden, etablierte sich die Zeitung schnell, allerdings ging die Auflage bis 1900 auf ungefähr 8000 Stück zurück. Auf diese Zahl pendelte sich die Auflage ein.⁹ Da sich die „Doppelfunktion“ von offiziellem Organ der Gesamtpartei und Lokalblatt mit ausführlicher Berichterstattung über die Geschehnisse im Siegerland wegen den daraus resultierenden finanziellen Belastungen nicht aufrechterhalten werden konnte, wandelte sich „Das Volk“ zum christlich-sozialen Lokalblatt des Siegerlandes. Auswärtigen Redakteure wie Dietrich von Oertzen in Berlin schieden aus und die Schriftleitung ging in die Hände Siegerländer Mitarbeiter wie Jakob Henrich und Otto Beckmann über.

Sowohl der „Siegerländer Volksfreund“ als auch „Das Volk“ finden in der folgenden Analyse des christlich-sozialen Diskurses keine Berücksichtigung. So wichtig diese Blätter zum Aufbau einer organisierten Anhängerschaft der Christlich-sozialen und der Vermittlung von Positionen der Partei im Siegerland auch gewesen sind, der Verzicht auf eine systematische Untersuchung der beiden genannten Zeitungen in dieser Arbeit rechtfertigt sich aus folgenden Überlegungen heraus: Einmal könnte eine diskursanalytische Untersuchung des Textmaterials, wie es im „Volksfreund“ und dem „Volk“ vorliegt, nicht auf die zuvor angegebenen Zeitabschnitte unmittelbar vor Reichstagswahlen beschränkt bleiben - sie müsste auch die dazwischen liegenden Perioden berücksichtigen, um sinnvoll und nicht bruchstückhaft zu bleiben. Eine solche Untersuchung würde aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit unter Berücksichtigung der Themenstellung bei weitem sprengen. Nur eine breiter angelegte Untersuchung unter Einbeziehung der christlich-sozialen Agitation in allen ihren Facetten auch außer-

9 Alle Angaben zur Zeitung „Das Volk“ s. ebd., 106-108.

halb des Wahlkreises Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf könnte hier befriedigende Ergebnisse liefern. Die oben angedeuteten personellen und in ihrer Berichterstattung inhaltlichen Verflechtungen mit der Situation der Christlich-sozialen andernorts machen die Notwendigkeit eines solchen Vorgehens deutlich.

Zum anderen bin ich der Meinung, daß die Ergiebigkeit der von mir ausgewählten Quellen ausreicht, um der Fragestellung nach der Bedeutung des christlich-sozialen Diskurses im Siegerland nachzugehen. Die Wahlagitation, die sich in den christlich-sozialen Blättern repräsentiert, findet genauso in den ausgewählten Zeitungen statt. Zudem haben diese in den jeweiligen Kreisen eine viel größere Leserschaft und werden auch von Menschen gelesen, die nicht erklärte Parteigänger der Christlich-sozialen sind. Außerdem lesen die meisten Anhänger Stoeckers im Wahlkreis auch die „Siegener Zeitung“ oder das „Wittgensteiner Kreisblatt“, da diese allein die offiziellen Verordnungen oder Mitteilungen der Landräte, Amtleute und Bürgermeister veröffentlichen. Somit ist die Breitenwirkung des Diskurses, die für die angestrebte Analyse Voraussetzung ist, nur bei den ausgewählten Zeitungen gegeben.

5.2 Analyse der Rede „Wir stehen an einem Wendepunkte“ (1881)

5.2.1 Nicht-diskursiver Kontext

Über die Vorgeschichte des ersten Auftritts Adolf Stoeckers im Siegerland ist weiter oben schon berichtet worden. Die große Erwartungshaltung, die die Ankündigung des Vortrags hervorgerufen hatte, zeigt sich an der für die Verhältnisse des Siegerlands unglaublich hohen Zahl von 1800 Zuhörern, die am

Abend des 6. Mai 1881 gekommen waren, um Stoecker zu sehen.¹⁰ Der Vortrag fand im „Vereinshaus zu Hammerhütte“ statt, welches gerade erst im vor den Toren der Stadt Siegen gelegenen Industriebezirk als Versammlungsort des pietistischen „Vereins für Reisepredigt“ erbaut worden war.

Stoeckers Rede „Wir stehen an einem Wendepunkte“ wird in der folgenden Analyse als *Diskursfragment* des christlich-sozialen Diskurses im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf betrachtet. Dabei kommt ihm, ähnlich wie der Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judenthum“, die Rolle eines ‘doppelten’ *diskursiven Ereignisses* zu, einmal als Beginn des öffentlich repräsentierten christlich-sozialen Diskurses in diesem Wahlkreis, und, zum anderen, als diskursives Ereignis, das auf den gesamten politischen Diskurs dort Einfluß genommen hat.

5.2.2 Makrostruktur des Textes

Die Textfassung des später gedruckten Flugblattes basiert auf der stenographischen Mitschrift Pfarrer Dammanns¹¹ und gibt den Wortlaut der Rede ohne Zwischenrufe oder Einwürfe wieder. Das im Wahlkreis verteilte Flugblatt hat ungefähr DIN A4-Format und ist beidseitig bedruckt. Hergestellt wurde es in der Druckerei W. Vorländers, dem Herausgeber der „Siegener Zeitung“ in Siegen. Auf beiden Seiten ist der Text in zwei Spalten aufgeteilt, die linke Spalte der Vorderseite umfaßt 109, die rechte 106 Zeilen. Auf der Rückseite stehen in der linken Spalte 116 Zeilen, rechts 117. Um das Zitieren zu erleichtern, wird zukünftig die Vorderseite mit Seite 1 bezeichnet, die

10 HENRICH (1952b), 33

11 Ebd.

Rückseite mit Seite 2. Auf beiden Seiten werden die Zeilen jeweils durchgängig nummeriert, Seite 1 umfaßt so die Zeilen 1-215, Seite 2 die Zeilen 1-233. Insgesamt besteht der wiedergegebene Redetext aus 458 Zeilen.

5.2.2.1 Paraphrasierung der Textabschnitte

Um sich dem Inhalt der Rede zu nähern, wird nun der Text, der graphisch vorgegebenen Gliederung nach Absätzen folgend, inhaltlich paraphrasiert.

Der **erste Absatz** (Seite 1, Zeile 4-10) enthält die Begrüßung des Publikums und den Hinweis Stoeckers, im „friedlichen Geist“, der dem Veranstaltungsort und seiner Stellung als Geistlichem entspreche, reden zu wollen.¹²

Im **zweiten Absatz** (Seite 1, Zeile 11-24) geht Stoecker auf die Vorgeschichte der Rede ein und weist darauf hin, daß er es gewohnt sei, von allen Seiten angegriffen zu werden. Daß aber ein einzelner Bürger gegen „sein Erscheinen öffentlich Protest eingelegt“¹³ habe, sei ihm noch nie geschehen. Er sieht es als eine „Sache der Gerechtigkeit“¹⁴ an, seine Meinung nun sagen zu können, nachdem vor kurzem in Siegen ein Vortrag stattgefunden habe, der sich mit seiner Agitation in Berlin beschäftigte.

Der **dritte Absatz** umfaßt die Textzeilen 25-135 auf Seite 1. Stoecker betont zunächst „Unsere Zeit ist eine Zeit der Freiheit“¹⁵, und verlangt, daß alle Ideen geäußert werden müssen,

12 1; 9.

13 1; 15/16.

14 1; 22.

15 1; 25.

so auch die christlich-soziale. Diese habe „in Berlin manch heißen Kampf hervorgerufen“¹⁶, werde aber im Siegerland „keinem Menschen Schaden zufügen“¹⁷. Danach geht er noch einmal auf die Angriffe gegen seine Person im Vorfeld der Rede ein und weist darauf hin, daß der „Artikelschreiber“¹⁸ ihm vorgeworfen habe, „Unfriede und Zwietracht“¹⁹ ins Siegerland bringen zu wollen. Stoecker berichtet, er sei am Nachmittag auf einen Berg in der Umgebung gestiegen und habe den Eindruck gehabt, daß das Siegerland ein „gesegnetes Land“²⁰ sei. Auch von den inneren Verhältnissen habe er gehört, daß auf ihnen „Segen ruht“²¹. Daß er in Berlin gegen Sozialdemokraten, Fortschrittler und Judentum einen berechtigten Kampf geführt habe, sei richtig, aber ins Siegerland wolle er bestimmt keinen Unfrieden bringen. Noch einmal geht Stoecker auf den Artikelschreiber ein, der sozialdemokratisch mit sozialpolitisch verwechselt habe. Er, Stoecker, „treibe keine social-demokratische Agitationen“²² und zitiert das Christlich-soziale Programm, in dem die Sozialdemokratie als „unpractisch, unchristlich und unpatriotisch“²³ abgelehnt wird. In Berlin seien die Christlich-sozialen die schärfsten Gegner der Sozialdemokratie und durch den Kampf gegen die „Revolutionsmänner“, „Umstürzler“ und „Verderber des Vaterlandes“²⁴ sei dieser großer Schaden zugefügt worden. Das Vorurteil, die Christlich-sozialen seien Sozialdemokraten,

16 1; 26/27.

17 1; 28/29.

18 1; 31.

19 1;32/33.

20 1; 36.

21 1; 39.

22 1; 50/41.

23 1; 57/58.

24 1; 64/65.

sei nun in Berlin vollkommen ausgeräumt, und Stoecker bietet den Zuhörern an, sich ein eigenes Urteil über die Einschätzung seiner Person und den Zielen seiner Partei zu bilden. Den Titel des Vortrages „Wir stehen an einem Wendepunkte“ aufgreifend, stellt Stoecker die politischen Forderungen der Christlich-sozialen vor, die diese drei Jahren zuvor aufgestellt haben und die nun „Eigenthum der Regierung, der Staatsmänner, fast der gesamten Gesellschaft“²⁵ geworden seien. Als Forderungen zählt er auf: Obligatorische Innungen für das Handwerk, obligatorische Genossenschaften für den Arbeiterstand, die Einführung von Wuchergesetzen, einer Börsensteuer und der progressiven Einkommenssteuer, sowie den Schutz der deutschen Arbeit. Es habe „ein großer Umschwung der Dinge stattgefunden“²⁶, diese Forderungen seien „dieselben Grundsätze, welche heute von der Regierung vertreten werden.“²⁷ Mit dem Hinweis, daß es im Siegerland eine starke Bewegung für die Einführung obligatorischer Innungen gebe, macht Stoecker dann einige Anmerkungen zur Bedeutung von Innungen für das Handwerk. Den Mittelstand sieht er am meisten gefährdet und bringt das Beispiel eines selbständigen Schneidermeisters aus seiner Berliner Gemeinde, dem während der „Schwindelzeit“²⁸ durch die Konkurrenz eines Magazins, das Konfektionsware anbot, alle Kundschaft verloren ging. Aus Verzweiflung habe sich der Schneidermeister trotz Stoeckers Hilfsbemühungen das Leben genommen. Solche Fälle sollten die Staatsregierung danach fragen lassen, wie sie ihrer „heiligen Pflicht“²⁹ nachkommen

25 1: 81/82.

26 1; 97.

27 1; 93/94.

28 1; 123.

29 1; 133.

und für die Behebung solch „trauriger Zustände“³⁰ sorgen könne.

Im **vierten** (Seite 1, Zeile 136-142) und **fünften Absatz** (Seite 1, Zeile 143-151) schlägt Stoecker die Einführung von Innungen vor, „jene Schöpfung aus dem Mittelalter“³¹, und schildert deren Vorzüge, um „wieder die rechte Ordnung herstellen“³² zu können.

Im **sechsten Absatz** (Seite 1, Zeile 151-199) wendet sich Stoecker den Arbeitern zu. Der für sie „schmerzlichste Punkt“³³ sei die „Unsicherheit der Existenz“³⁴. Die größte Wichtigkeit habe darum bei den angestrebten Reformen die Einführung obligatorischer Versicherungen für die Arbeiter. Stoecker, der sich lange mit „Arbeiterverhältnissen“³⁵ beschäftigt habe, wisse, daß auch die Arbeiter „eine Sicherheit der Existenz haben möchten, so weit es irgend möglich ist“.³⁶ Am Beispiel einer Gemeinde, wo er früher Landpfarrer war, macht er den Unterschied zwischen den in Knappschaften verbundenen Bergleuten und den Fabrikarbeitern ohne Genossenschaften deutlich.³⁷ Die Unfallversicherung sei der erste Schritt zu mehr sozialer Sicherheit der Arbeiter. Stoecker geht auf die verschiedenen Versionen der Gesetzesvorlage, die zur Zeit im Reichstag debattiert würden, ein und vertritt dabei den Standpunkt, „daß die Industrie die Sache selbst auf ihre Schultern

30 1; 134.

31 1; 136/137.

32 1; 149/150.

33 1; 152.

34 1; 153.

35 1; 159.

36 1; 162.

37 Gemeint ist hier die Industriegemeinde Hamersleben in der Altmark, wo Stoecker von 1866-1871 Ortspfarrer war. VON OERTZEN, Dietrich (1913), 50-60.

nehmen kann³⁸. Gleichzeitig könne „man es wohl verteidigen, daß der Staat Theil daran nimmt“³⁹. Entscheidend sei, dem Arbeiter ein Recht auf Unterstützung zu geben und ihn von einem Almosenempfänger zu einem gesicherten Mann zu machen. Wie erfreulich es auch sei, daß „die Reichen, wo sie können, nach allen Seiten hin ihre Wohltätigkeit beweisen“⁴⁰ und „Liebesbrücken“⁴¹ schlagen, so könne die Arbeiterfrage nicht allein durch „Privatwohltätigkeit“⁴² gelöst werden. Stoecker zeigt „vier Arten von Hülfe“⁴³, um aus den drohenden Gefahren herauszukommen, auf, die im Text graphisch hervorgehoben werden:

1. die Selbsthülfe des rechtschaffenen Mannes,
2. die Genossenschaftshülfe,
3. die Staatshülfe und
4. **die Hülfe Gottes, für Jeden, der sich will helfen lassen.**⁴⁴

In **Absatz sieben** (Seite 1, Zeile 200-207) werden die bisher erläuterten sozialpolitischen Forderungen als Beispiele für die „Unterschiede in der heutigen Anschauung der Staatsmänner gegen früher“⁴⁵ bezeichnet. Der wichtigste dieser Unterschiede liege aber in den Motiven, die hinter der neuen Gesetzgebung stünden: „Der christliche Staat muß sich seiner

38 1; 184.

39 1;185/186.

40 1; 188/189.

41 1; 190.

42 1; 191.

43 1; 198.

44 1; 193/197, Hervorhebung im Original.

45 1; 201/202.

bedrängten Glieder annehmen“⁴⁶. Dies sei der gesunde Sozialismus, der den falschen überwinden werde.

Im nächsten Absatz (Seite 1, Zeile 208 bis Seite 2, Zeile 11) erklärt Stoecker die unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes „social“; einerseits könne es „Umsturz“⁴⁷ bedeuten, andererseits aber auch „Vereinigung, Brüderlichkeit, der Bruder für den Bruder, Einer für Alle, Alle für Einen“⁴⁸. An diesem zweiten Grundsatz müsse festgehalten werden, da er „echt christlich“⁴⁹ sei. Nun sollte sich auch der Staat darauf besinnen, daß er nach Einwohnerschaft, Geschichte und Entwicklung ein „christlicher Staat“⁵⁰ sei. Die Tatsache, daß nach fünfzig Jahren wieder die Begriffe „christlicher Staat“ und „christliche Staatsidee“ in amtlichen Schriftstücken auftauchen, ist für Stoecker ein weiterer „Wendepunkt“⁵¹. Weder die Existenz eines „bloßen Rechtsstaats“⁵² noch ein „bloßer Kulturstaat“⁵³ wird von den Christlich-sozialen angestrebt, sondern sie fordern den „christlichen Rechtsstaat“⁵⁴ und den „christlichen Kulturstaat“⁵⁵.

Im **neunten Absatz** (Seite 2, Zeile 12-25) stellt Stoecker die Vorgeschichte dar, die zu diesem „Wendepunkt“ geführt habe. Noch vor drei Jahren hätten die „liberalen Blätter“⁵⁶ „Sturm“⁵⁷

46 1; 204/205.

47 1; 208.

48 1; 210/211.

49 1; 212.

50 1; 215.

51 2; 3.

52 2; 4.

53 2; 7.

54 2; 8.

55 2; 9.

56 2, 14.

57 2; 16.

gegen die Kirche laufen und die christlichen Glaubensinhalte als „Kindermärchen“⁵⁸ hinstellen können.

Absatz zehn (Seite 2, Zeile 26-56) zeigt dann nach der einleitenden Frage „*Was ist daraus gefolgt?*“⁵⁹ die Auswirkungen der Verleugnung des Christentums auf: Die Zahl der „Vergehen und Verbrechen“⁶⁰ habe sich in zehn Jahren um bis zu 300 Prozent erhöht, und in Berlin seien „10 000, 20 000 Arbeiter in Folge wahnsinniger Spekulationen und Gründungen“⁶¹ ins Elend gestürzt worden, auch diejenigen, deren Existenz bisher als gesichert galt. Diese Probleme seien dem Volk nicht bewußt, da es von der „Presse in Blindheit“ gehalten werde.⁶² Die Presse erkläre die Zunahmen von Verbrechen mit der „Muckerei in den Schulen“⁶³ und die Unverschämtheiten der Sozialdemokraten als Erscheinung der „Freiheit“⁶⁴. Erst die beiden Attentate auf den Kaiser führten zur „Wendung“⁶⁵, bei vielen sei die Erkenntnis gereift, daß es ohne Religion doch nicht gehe.

Der **elfte Absatz** (Seite 2, Zeile 57-118) beginnt mit einem Hinweis Stoecker auf Treitschke, den er als einen Mann von so liberaler Gesinnung bezeichnet, „daß keiner sagen kann, er habe Anwendung von Frömmerei und Fanatismus“⁶⁶. Treitschke sei das Beispiel eines „Freigeist“⁶⁷, der sich „der

58 2; 19.

59 2; 26. Hervorhebung im Original.

60 2; 27.

61 2; 31/32.

62 2; 35/36.

63 2; 37.

64 2; 40.

65 2; 49.

66 2; 58/59.

67 2; 60.

Religion wieder mit gläubigen Herzen⁶⁸ angeschlossen habe. Alle, die sich liberal nennen, sollten diese Umkehr nachvollziehen, da es keinen Grund gebe, „warum man nicht der Freiheit und zugleich auch der Kirche anhängen“⁶⁹ könne. Das Wesen und die Funktionen der Religiosität für den Staat und das politische Leben werden von Stoecker im folgenden beschrieben. Da diese Textstelle bei der Analyse der Mikrostruktur des Textes einer genaueren Betrachtung unterzogen werden soll, erübrigt sich hier eine detaillierte Paraphrasierung des Inhalts.

Im folgenden **zwölften Absatz** (Seite 2, Zeile 119-133) wendet sich Stoecker dem Liberalismus, dem die zurückliegende Zeit gehört habe, zu. Zunächst beschreibt Stoecker einen „idealen Liberalismus“⁷⁰, dem „Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit, die Rechtsgleichheit und das konstitutionelle Leben, Preß- und Vereinsfreiheit“⁷¹ zu verdanken seien. Auch habe er seinen Anteil an der Verwirklichung der „Idee eines einigen deutschen Vaterlandes“⁷².

In **Absatz 13** (Seite 2, Zeile 134-165) wird diesem „idealen Liberalismus“ der „falsche Liberalismus“⁷³ entgegen gehalten, der seit der Revolution von 1848 dem Volk unter Mißbrauch der eben genannten Freiheiten nur noch solche gegeben habe, durch die nur „große Kapitalisten und Wucherer“ und „unredliche Mammonsdienner“⁷⁴ einen Vorteil hatten. Arbeit und Handwerk seien geschädigt worden, die Freiheiten nutzten nur „ungezügelter Geister ohne Ehrfurcht und Menschen-

68 2; 67/68.

69 2; 70/71.

70 2;128.

71 2; 130/132.

72 2; 133.

73 2; 134.

74 2; 137/138.

liebe⁷⁵. Die Freiheit der leichten Verehelichung und der Freizügigkeit entwurzele das „christliche Familienleben“⁷⁶. Nun sei es Aufgabe der konservativen Parteien, diese Freiheiten wieder zu beschränken, und auch hier sieht Stoecker einen „Wendepunkt“ gekommen. Jede Zeit habe ihre eigenen „Sünden und Gefahren“⁷⁷, und dies seien für die Gegenwart der „Nihilismus im Osten, der Communismus im Westen und die Social-Demokratie in unserem eigenen Lande“⁷⁸. Um ein Anwachsen dieser Umsturzkkräfte zu verhindern, sei die soziale Reform und eine Stärkung des Christentums und der Kirche unbedingt notwendig. Alle „nachdenkenden Patrioten“⁷⁹ müßten sich die Frage stellen, wie die soziale Revolution zu verhindern sei, wobei dem Staat eine große Aufgabe zukomme, aber auch die Persönlichkeit jedes Einzelnen, besonders bei den „Besitzenden, Gebildeten, Vornehmen“⁸⁰, sei hierbei gefordert.

Die persönlichen Forderungen werden in **Absatz 14** (Seite 2, Zeile 166-181) näher erläutert, wobei der „Wiederbelebung der Religion“⁸¹ das größte Gewicht zukommen müsse. Bekräftigt wird diese Aufgabe durch ein Zitat Kaiser Wilhelm I., das Stoecker als Aufforderung interpretiert, durch die Tat zu beweisen, „daß man noch etwas Höheres kennt, als dieses irdische Leben“⁸².

75 2; 139/140.

76 2; 142.

77 2; 153/154.

78 2; 155/156.

79 2; 161.

80 2; 165.

81 2; 172.

82 2; 181.

Im abschließenden **Absatz 15** (Seite 2, Zeile 183-233) verheißt Stoecker einen neuen „Frühling“⁸³, der sich entfalten könne, nachdem das „Eis des Unglaubens“⁸⁴ geschmolzen sei. Alles müsse bekämpft werden, was den Beginn dieses Frühlings verhindere, und dies rechtfertige auch die „gegenwärtige Judenbewegung“⁸⁵, an der Stoecker in Berlin beteiligt sei. Die nun folgende Beschreibung der „Berliner Bewegung“ und ihrer Ziele wird ebenfalls Gegenstand der Mikroanalyse sein. Den Abschluß der Rede bildet eine Aufforderung an die Zuhörer, an der „Erneuerung unseres ganzen Volkes“ im eben dargestellten Sinne mitzuwirken.⁸⁶

5.2.2.2 Textgliederung nach funktionalen und inhaltlichen Kriterien

Wegen der verhältnismäßig größeren Übersichtlichkeit der Rede „Wir stehen an einem Wendepunkte“ im Vergleich mit Stoeckers „Unsere Forderungen an das moderne Judentum“ und der deutlichen Unterscheidbarkeit von Textinhalten wurden bei der nun durchgeführten Paraphrasierung keine Zwischenüberschriften formuliert. Trotzdem kann der Text auch nach anderen Kriterien gegliedert werden als nach den graphisch vorgegebenen Absätzen. Nach dem Redetitel und den Angaben zu Redner, Redeort und Redezeitpunkt folgt mit Absatz 1 eine Begrüßung, die die Funktion der Bestimmung des Redeanlasses hat. Zusammen mit Absatz 2 wird der Redeanlaß konstruiert und gerechtfertigt. Der sehr lange Absatz 3 kann in verschiedenen inhaltliche Bereiche aufgeteilt

83 2; 185.

84 2; 183.

85 2; 189.

86 2; 216/217.

werden. Ein erster inhaltlicher Abschnitt geht bei Zeile 77 zu Ende; er beschäftigt sich mit dem Verhältnis von 'christlich-sozial' zu 'sozialdemokratisch'. Der zweite Abschnitt innerhalb dieses Absatzes beschreibt allgemein die sozialpolitischen Ziele der Christlich-sozialen Partei (bis Zeile 93). Daran anschließend werden die sozialpolitischen Forderungen für den Bereich des Handwerks konkretisiert, wobei ab Zeile 115-135 ein Beispiel eingeschoben ist, das die Notwendigkeit einer christlich-sozialen Politik rechtfertigen soll. Dieser inhaltliche Abschnitt umfaßt auch noch die Absätze vier und fünf. Absatz sechs hat die Notlage der Arbeiterschaft zum Gegenstand, wieder ist ein konkretes Beispiel eingeschoben (Zeile 159-171). Der „christliche Staat“ ist Hauptthema der Absätze acht und neun, die Absätze zehn und elf erläutern die Vorgeschichte und die Auswirkungen der von Stoecker geschilderten sozialen Mißstände. Absatz zwölf beschäftigt sich mit der Bedeutung und Notwendigkeit des Christentums für das staatliche Leben. Der Liberalismus steht im Mittelpunkt des dreizehnten Absatzes, und in Absatz 14 wird die Bedrohung durch andere „Umsturzkräfte“ geschildert. Die „Judenbewegung“ und deren Ziele sind dann zentral für Absatz 15, ab Zeile 214 bekommt der Text Aufrufcharakter. Zur genaueren Übersicht sei hier die inhaltlich-funktionale Gliederung zusammengefaßt:

Absatz	Zeile	Sinnabschnitt	Funktion/ Inhalt
1		I	Redeanlaß
2		II	Rechtfertigung
3			
	25-77	III	Verhältnis christlich-sozial/ sozialdemokratisch
	77-93	IV	allgemeine sozialpolitische Ziele der Christlich-sozialen
	93-135	V	Handwerk

4		
5		
6	VI	Arbeiter
7	VII	„christlicher Staat“
8		
9	VIII	Vorgeschichte/ Auswirkungen der Mißstände
10		
11	IX	Bedeutung des Christentums
12	X	Liberalismus/ „Umsturzkräfte“
13		
14	XI	Bedeutung des Einzelnen
15		
	182-214	XII „Judenbewegung“
	214-233	XIII Aufruf

Unter Berücksichtigung der nun durchgeführten Gliederung nach inhaltlichen Kriterien können die Themenbereiche, die in Stoeckers Rede von Bedeutung sind, genauer beschrieben werden. Zunächst geht es Stoecker um eine Abgrenzung von der Sozialdemokratie. Danach werden die sozialpolitischen Ziele der Christlich-sozialen in bezug auf Handwerker und Arbeiter konkretisiert. Die gesellschaftlichen und staatspolitischen Anschauungen der Christlich-sozialen werden anschließend ausführlich dargelegt und die Notwendigkeit einer solchen Politik aufgezeigt. Die übrigen Gegner der christlich-sozialen Politik (Liberalismus, Judentum) bilden dann den wichtigsten Gegenstandsbereich zum Ende der Rede.

Aus den Teilen, die die genannten Gegenstandsbereiche der Rede insgesamt repräsentieren, werden in der nun folgenden Mikroanalyse des Textes einzelne Passagen ausgewählt, um die diskursive Formierung der Gegenstände zu untersuchen.

5.2.3 Mikrostruktur des Textes⁸⁷

5.2.3.1 Abgrenzung von der Sozialdemokratie

Stoecker weist zunächst darauf hin, daß die gegenwärtige Zeit eine *Zeit der Freiheit* sei. Das Motiv der Freiheit verleiht auch den *christlich-socialen Gedanken* die Berechtigung, geäußert zu werden. Die Verschiedenheit der Meinungen und Ideen, die im gesellschaftlichen Diskurs vorhanden sind, sieht Stoecker in einem *heißen Kampf* begriffen, der in Berlin tobe, aber *hier* (im Siegerland) *sicherlich keinem Menschen Schaden zufügen* werden. Nach einer direkten Ansprache der Zuhörer (*Verehrte Anwesende!*) berichtet Stoecker, daß er am Nachmittag vor der Rede auf einen in der Nähe liegenden Berg gestiegen sei, *von dem man eine entzückende Aussicht hat*, und er, Stoecker, habe den Eindruck gewonnen, *daß hier ein gesegnetes Land ist*. Er habe zudem gehört, *daß auch auf den inneren Verhältnissen des Siegerlandes, auf seiner Industrie und auf seinem Gewerbefleiß und auf den Arbeiterverhältnissen Segen ruht*. Zwei gegensätzliche Kollektivsymbole formieren hier den christlich-sozialen Diskurs: Einmal ist in diesem Zusammenhang *Berlin* als Kollektivsymbol verbunden mit *heißem Kampf*, wird also semantisch aufgeladen als ferner Ort der politischen Auseinandersetzung. Das Siegerland wird dagegen mit dem Symbol des *gesegneten Landes* verbunden. Dieses Symbol ist sehr deutlich mit religiösen Motiven konnotiert, und der Kontext der Bergbesteigung, in dem das Symbol *gesegnetes Land* steht, spielt auf ein religiöses Vorwissen der Zuhörer an. Dies reflektiert möglicherweise auf eine

87 Alle Textzitate stehen ab sofort kursiv, da sie sich in den analysierten Textabschnitten leicht mit Hilfe der inhaltlich-funktionalen Gliederung auffinden lassen.

Assoziation zu Mose, der nach dem Zug durch die Wüste Sinai von einem Berg auf das gelobte Land Kanaan blickte.

Das Kollektivsymbol *Berlin* steht in einer semantischen Kette mit den Begriffen *Freiheit - Gedanken - Menschen - Kampf*. Das Siegerland als *gesegnetes Land* dagegen wird mit *Frieden, Natur* (in Form der bei der Bergbesteigung wahrgenommenen Landschaft) und *Segen* als Kollektivsymbol diskursiv formiert. Diese durch die hier auftauchenden Antonyme (Friede - Kampf, Natur - Mensch) vorgegebene Opposition wird als antagonistische Grundstruktur die gesamte Rede durchziehen. *Berlin* steht als Kollektivsymbol immer als Ort für die Auseinandersetzung, der sich widersprechenden Interessen und des allein auf seine geistige Existenz geworfenen Menschen. Die Verbundenheit mit der Natur, die Ordnung der Lebensverhältnisse und die Gemeinsamkeit der Interessen wird verbunden mit dem Kollektivsymbol des *Siegerlandes* als *gesegnetem Land*. Hierdurch werden zugleich zwei diskursive Ebenen innerhalb des Redetextes konstruiert, nämlich die der externen „Berliner“ Ebene mit Kampf und Auseinandersetzung und die der internen „Siegerländer“ Ebene mit Friede und Segen, wobei die erste eindeutig negativ und die zweite eindeutig positiv konnotiert ist.

Der Begriff *christlich-sozialer Gedanke* repräsentiert sich zunächst auf der diskursiven Ebene, die durch das Kollektivsymbol *Berlin* vorgegeben ist und steht somit in einer Kampfsituation. Der Ort der Auseinandersetzung wird allerdings erweitert (*in Berlin und in manchen anderen Orten*) und erhält dadurch eine gewisse Vagheit. Die Gegner in diesem Kampf werden aber genauer bestimmt. Es sind dies *Social-Demokraten, kirchenfeindlicher Fortschritt und ein übermächtiges Judentum*. Unvermittelt werden diese Gegner mit dem abstrakten Begriff *des Bösen*, das nicht in Frieden gelassen werden darf und

bekämpft werden muß, gleichgesetzt. Ziel muß es sein, das Böse zu überwinden, und zwar *in dem Herzen jedes Einzelnen, wie in dem Leben des Volkes, sonst leidet das Vaterland Noth*. Das Symbol *des Bösen* hat eine starke, im religiösen Diskurs fest verankerte emotional-bedrohliche Aufladung. Dadurch kommt ihm eine Führenfunktion zu, um die Bedrohung durch die genannten Gegner Sozialdemokraten, Liberale und Juden tief im kollektiven Gedächtnis der Zuhörerschaft einzugraben.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom Aufbau der Gesellschaft, die dem hier Gesagten zugrunde liegt. *Das Böse* soll zunächst beim *Einzelnen*, dann *im Leben des Volkes* überwunden werden, damit das *Vaterland* nicht Not leidet. Hier repräsentiert sich die konservative Staatsvorstellung, wonach der Einzelne als Individuum nur als Teil eines 'Volkskörpers' gedacht werden kann. Semantisch zeigt sich eine Beziehung zum 'organologischen Modell' auch unmittelbar in der Verwendung der Metaphern *in dem Herzen jedes Einzelnen* und *im Leben des Volkes*.⁸⁸ Als transzendente Kategorie, die zunächst überhaupt diesem 'Körper' eine sinnhafte Existenzberechtigung verleiht und schließlich den Zusammenhalt garantiert, fungiert die Nation, von Stoecker als *Vaterland* bezeichnet. Die von mir oben gewählte Bezeichnung einer 'Vorstellung vom Aufbau der Gesellschaft' ist für die Beschreibung der hier erkennbaren Auffassung nicht zutreffend, denn Gesellschaft im soziologischen Sinne gibt es für Stoecker nicht. Bei ihm handelt es sich um eine 'Staatsauffassung', da der Staat als Repräsentant des Volkes mit der Gesellschaft deckungsgleich zusammenfällt.

88 Hervorhebungen von mir, MI.

Erst nach dieser Vorrede geht Stoecker dazu über, das Verhältnis von 'sozialdemokratisch' zu 'christlich-sozial' zu bestimmen - obwohl dies nach den zuvor gemachten Ausführungen eigentlich nicht mehr nötig ist: Die Sozialdemokratie ist Teil des Bösen, gegen den der Kampf in Berlin stattfindet und bei dem es um den Erhalt der Nation geht. Jeder einzelne Sozialdemokrat als Person ist eine Gefahr, da er sich nicht in die Ordnung des Staates einfügt. Legitimiert wird der Kampf gegen Sozialdemokraten durch die Anknüpfung an den religiösen Diskurs. So setzt sich Stoecker in keiner Weise inhaltlich mit den Zielen der Sozialdemokratie auseinander, sondern verweist auf das christlich-soziale Programm, in dem die Sozialdemokratie als *unpractisch, unchristlich und unpatriotisch* verworfen wird. „*Ihr seid Revolutionsmänner, ihr seid Umstürzler, ihr seid Verderber des Vaterlandes*“, dies hätten die Christlich-sozialen den Sozialdemokraten *ins Angesicht gerufen*. Interessant ist bei diesem 'Zuruf' die Ähnlichkeit im Aufbau mit der oben als konservativ-organologisch beschriebenen Staatsauffassung: Wie in dem dieser Staatsauffassung zugrunde liegenden Gesellschaftmodell verläuft hier auf der semantischen Ebene eine Stufung vom konkreten Individuum (*Revolutionsmänner* und nicht 'Revolutionäre') über die Bedrohung des Staates/Volkes (*Umstürzler* = Umsturz der staatlichen Ordnung) hin zur abstrakten, sinnstiftenden Nation (*Verderber des Vaterlandes*). Der einzelne Sozialdemokrat repräsentiert so die negativ besetzte Gegenposition zu den Grundelementen der konservativen Staatsauffassung. Für Stoecker geht es nicht darum, die Sozialdemokratie als politische Idee zu bekämpfen, wie er vorgibt. Der einzelne Mensch, der sich Sozialdemokrat nennt, ist der Bezugspunkt in der Auseinandersetzung. Der Sozialdemokrat wird so nicht als politisch Gegner gesehen, der einer anderen politischen

Richtung angehört, sondern er wird als Individuum, als Mensch, zu einem Feind, der besiegt werden muß.

Die Christlich-sozialen werden dagegen ausschließlich als Gruppe dargestellt; in den Zeilen 1; 54-73 wird mit *wir* und *uns/unser* in jedem Satz Bezug genommen auf die Christlich-sozialen als Gruppe, als deren Teil sich Stoecker semantisch repräsentiert: *Ich will ihnen nun einige von unseren Forderungen nennen, [...]*. Mit einem Kollektivsymbol aus dem religiösen Diskurs wird die christlich-soziale Gruppe belegt, wenn Stoecker sie als *christliche, vaterlandsliebende, unserem Kaiser treu ergebene Schaar* bezeichnet. Das Symbol der *Schaar* dient zur Abgrenzung von der Sozialdemokratie, da es im sozialdemokratischen Diskurs wegen seiner religiösen Aufladung (besonders im pietistischen Diskurs) niemals Verwendung finden könnte.

5.2.3.2 Sozialpolitische Forderungen

Die eben analysierten Kollektivsymbole treten auch bei den sozialpolitischen Forderungen wie der Einführung von obligatorischen Innungen in Erscheinung. Die *stillen, friedlichen Verhältnisse des Siegerlandes* und die *noch viel gesunderen Zustände, als in den großen Städten* in bezug auf die Situation des Handwerks, werden gelobt. Den negativen Gegenpol nimmt dazu wiederum *Berlin* ein, von wo Stoecker den Fall des unselbständig gewordenen Schneidermeisters berichtet, der sich aus Verzweiflung über seine wirtschaftliche Situation umgebracht hat. Semantisch wird das Kollektivsymbol *Berlin* mit dem Begriff *Kampf um das Dasein* weiter aufgeladen. Ein wichtiges Element, um die diskursiven Ebenen, die sich in den Kollektivsymbolen *Berlin* und *Siegerland* repräsentieren, miteinander zu verbinden, sind begriff-

liche Anlehnungen an den biologistischen Diskurs. Daraus stammt der Begriff *Kampf um das Dasein*, aber auch Formulierungen wie die schon erwähnten *gesunderen Zuständen* oder *es ist etwas sehr Gesundes, wenn Männer, die dasselbe Handwerk betreiben, sich zusammenschließen, [...]* gehören mit ihrer Konnotation Gesundheit/ Körper in diesen Diskursstrang.

Die konservative Staatsauffassung, die schon als Bestandteil des christlich-sozialen Diskurses im vorhergehenden Abschnitt hervorgehoben wurde, repräsentiert sich im Kontext der sozialpolitischen Forderungen sehr deutlich. Hierzu gehört etwa der „Vierer-Schritt“, den Stoecker zur Lösung der *Arbeiterfrage* vorschlägt. Von der *Selbsthilfe des rechtschaffenen Mannes* über die *Genossenschaftshilfe*, in der sich die zuvor genannten zusammenschließen, und die *Staatshilfe* bis hin zur *Hilfe Gottes* vollzieht sich eine Umwandlung von Individualität in Kollektivität. Kollektivität besteht schon ab der Ebene der Genossenschaften, da diese durch das zuvor Gesagte bereits als (gesunde) Glieder des Staatskörpers diskursiv formiert worden sind. Eine mögliche gesellschaftliche Ebene außerhalb des Staats wird also auch hier nicht zugelassen. Legitimiert wird diese Staatsvorstellung durch das transzendente Element der *Hilfe Gottes*, das nun neben die Legitimation durch den Bezug auf das *Vaterland* tritt. Zudem wird durch die Einschränkung, daß Gottes Hilfe nur demjenigen gewährt wird, *der sich will helfen lassen*, der Kreis zur *Selbsthilfe des rechtschaffenen Mannes* geschlossen.

Die Anbindung an den religiösen Diskurs leisten neben dieser transzendenten Ebene Formulierungen wie *Glaube und Gottesfurcht*, die der Berliner Selbstmörder nicht gehabt habe und die Erwähnung des *tüchtigen religiösen Geistes*, der bei den in Knappschaften organisierten Bergleuten vorhanden sei.

Deutlich wird die Zusammenführung von religiösem und konservativen Diskurs in der Erinnerung an die *heilige Pflicht*, die die *Staatsregierung* habe, für die Arbeiter zu sorgen und im Hinweis auf die *Reichen*, die *Liebesbrücken* durch *Privatwohlthätigkeit* zu den *Almosenempfängern* zu schlagen.⁸⁹ Das Kollektivsymbol, das die Zusammenführung von religiösem und konservativem Diskurs repräsentiert, erscheint im nächsten inhaltlichen Abschnitt.

5.2.3.3 Gesellschafts-/Staatspolitische Anschauungen

Christlicher Staat ist das Kollektivsymbol, das die diskursiven Ebenen von religiösem und konservativem Diskurs miteinander verbindet. Nach dem Hinweis, *daß uns die ganze Seele bewegt werden muß, wenn wir lesen, was in den Motiven zu jenen Gesetzen* (den im Reichstag aktuell diskutierten Gesetzen zur Unfallversicherung) *geschrieben steht*, wird der *christliche Staat* als Kollektivsymbol eingeführt. Verbunden wird dieses Kollektivsymbol sofort mit der Forderung, daß sich der *christliche Staat seiner bedrängten Glieder* annehmen muß, wobei die *bedrängten Glieder* die organologische Staatsauffassung der Konservativen semantisch repräsentiert. Stoecker weicht jedoch vom tradierten konservativen Diskurs ab, wenn er im Anschluß daran diese Anschauung als den *gesunden Socialismus* bezeichnet. Hier bringt er mit dem Adjektiv *gesund*, das, wie oben bereits gezeigt, im konservativen Diskurs eine wichtige klassifizierende Funktion besitzt, und dem Begriff *Sozialismus* zwei Komponenten zusammen, die bisher getrennten Diskurse angehörten. Diese diskursive Formation, die für einen im konventionellen konservativen Diskurs verhafteten

89 Hervorhebungen von mir, MI.

Sprecher nicht vorstellbar ist, kann wohl als eine Besonderheit des christlich-sozialen Diskurses bezeichnet werden.

Stoecker gebraucht den Begriff Sozialismus in dem von ihm beabsichtigten Sinne, wenn er jenen als das Schönste, was man für das Handwerker- und Arbeiterleben erdenken kann, beschreibt: Vereinigung, Brüderlichkeit, der Bruder für den Bruder, Einer für Alle, Alle für Einen. Obwohl dieser Grundsatz für Stoecker echt christlich ist, bringt er Sozialismus und christlich doch nicht zu einem 'christlichen Sozialismus' zusammen. An dieser nicht gewählten semantischen Alternative wird deutlich, daß Stoecker den im aktuellen Interdiskurs bedeutenden Begriff Sozialismus aufnimmt und sich dabei der ihm anhaftenden Modernität bedient. Er versucht aber, den Begriff mit einer anderen Konnotation zu versehen und durch Integration in den konservativen Diskursstrang zum Verschwinden zu bringen. Leisten soll diese Integration der christlich-soziale Diskurs und in ihm die besondere Betonung des christlichen Staates, wobei das nun im Redetext Folgende zur semantischen Aufladung dieses Kollektivsymbols dient.

Hierhin gehört die bekundete Absicht, einen *christlichen Rechtsstaat* und einen *christlichen Kulturstaat* begründen zu wollen. Hervorgehoben wird durch gesperrten Druck der dann folgende Satz: *Wenn dieser Bau wieder aufgerichtet werden könnte, so wäre das Größte geschehen, was deutsche Menschen sich von Gott erbitten könnten.* Agens in diesem Satz ist *Gott*, auf dessen Wirken hin der *Bau* des *christlichen Staates* gelingen soll. Die *deutschen Menschen* treten nur als Bittsteller auf. Mit dem Verweis auf die mythische Dimension des christlichen Staates, der schon einmal bestanden haben soll (*wieder aufrichten*), fügt sich diese Textstelle in die zuvor aus dem konservativen Staatsverständnis erwachsene

Überhöhung der Nation als transzendente Legitimierung der 'nationalen Identität' ein.

Personifiziert wird die Vorstellung vom *christlichen Staat* in Wilhelm I. Stoecker schildert die beiden Attentate auf den Kaiser im Jahr 1877 als pietistisches Erweckungserlebnis: *Da geschahen die beiden Attentate unter den Linden auf unseren theuren Kaiser, den Vater des Vaterlandes, den ehrwürdigen Monarchen, der mit seinen Soldaten trotz der grauen Haare ins Feld gezogen war, und der von Morgens früh bis Abends spät für das Wohl des Volkes arbeitete. Freche Fanatiker hatten zweimal auf ihn ihr Mordgewehr angelegt, **Diese Schüsse waren wie Raketen, die hinauf stiegen und die Nacht erleuchteten, die uns umfingen hatte. Sie zeigten den tiefen Abgrund, in welchen das ganze Glück unseres Volkes zu versinken drohte. Da vollzog sich die Wendung.***⁹⁰ Als pietistisches Erweckungserlebnis kann diese Textstelle beschrieben werden, da im pietistischen Diskurs die Erweckung sich häufig verbindet mit einem Erlebnis von Licht und Helligkeit, das den Erweckten der ihn umgebenden Dunkelheit des falschen Glaubens entreißt. Dieses Erlebnis wird von den Erweckten stets als 'Wende' in ihrem Leben beschrieben. Der Begriff der *Wendung* ist bei Stoecker dem bekanntem Ausspruch Wilhelms I. nach dem deutsche Sieg bei Sedan 1870, „Welche Wendung durch Gottes Fügung“, entlehnt. Ebenso wie in diesem Zitat wird auch von Stoecker das Eingreifen Gottes als 'deus ex machina' für ein Ereignis verantwortlich gemacht, um die 'Heilserwartung des deutschen Volkes' als dem neuen 'erwählten Volk Gottes' zu erklären. Auf das im Interdiskurs positiv besetzte Kollektivsymbol *Sedan* weist auch die Erwähnung des

90 Hervorhebung von mir, MI.

grauhaarigen *Vater des Vaterlandes*, der mit seinen Soldaten ins Feld gezogen sei, hin. So werden die beiden Angriffe auf die Person des Kaisers als ein schicksalhaftes Ereignis für das 'deutsche Volk' dargestellt, das ebenso positive Folgen haben wird wie der entscheidende militärische Sieg im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71.

Die *Wendung* vollzieht sich nach Stoecker nun auf dem Gebiet des Glaubens. Durch die Attentate auf den Kaiser 'erweckt', wenden sich viele wieder der Religion zu, da sie erkannten '*ja, es geht nicht ohne Religion!*'. Als Beispiel für eine solche Wendung vom *Freigeist* zu einem Mann, *der sich der Religion wieder mit gläubigen Herzen angeschlossen* habe, nennt Stoecker den Professor von Treitschke. Dieser hat sein Erweckungserlebnis allerdings schon vor den Kaiserattentaten '*in den großen Geschicken des Vaterlandes*' erfahren. Diese beiden Möglichkeiten der Erweckung werden durch die Person Wilhelm I. miteinander verbunden und stellen keinen Widerspruch dar, sondern ergänzen sich.

Von allen anderen, *die sich liberal nennen*, fordert Stoecker, daß sie *umkehren* und sich zur christlichen Religion bekennen. Als Gegenbild zu dem in der Person Treitschkes wieder auftauchenden negativen Kollektivsymbol *Berlin* wird wiederum das *Siegerland* angeführt, *wo der christliche Sinn nicht ausgestorben ist* und es noch *Frömmigkeit und Glauben giebt*. Dem folgt eine Definition dessen, was Stoecker in diesem Zusammenhang unter Christentum verstanden wissen will: *Das Christentum ist die beseligende Kraft, welche jeden Menschen mit den Ordnungen, welche Gott gegeben hat, welche uns hier auf Erden zu allen Tugenden, zum Fleiß, zur Treue, zur Selbstverleugnung anfeuert, und, da nun einmal in dieser Zeit alle Unterschiede sich nicht ausgleichen lassen, uns das ewige Leben zeigt, wo es keinen Unterschied giebt*

zwischen Königen und Unterthanen, Millionairen und Bettlern, sondern nur den einen furchtbaren Unterschied zwischen Seligen und Unseligen. Die eschatologische Heilserwartung, die in dieser Textstelle zum Ausdruck kommt, ist die Grundlage aller sozial- und staatspolitischen Anschauungen Stoeckers. Da in der Gegenwart kein Ausgleich erzielt werden kann zwischen Armen und Reichen, deren Verhältnis in diesem Zitat semantisch auf der gleichen Ebene liegt wie die Beziehung zwischen König und Untertanen, muß die Hoffnung der Menschen auf eine Veränderung in das 'Leben nach dem Tod' verlagert werden. Erst dann werden alle sozialen Unterschiede aufgehoben und die Bewertung der Person wird neu vorgenommen, es wird geschieden in *Selige* und *Unselige*. Den Menschen ist also während ihres irdischen Lebens nicht etwa die Veränderung der sozialen Verhältnisse zum Ziel gesetzt, sondern jeder muß bestrebt sein, alles zu tun, damit er nach seinem Tode zu den Seligen gehört.

Wie der Einzelne dies, neben der Annahme der christlichen Religion überhaupt, erreichen kann, beschreibt Stoecker dann im folgenden: *Haben wir die Ueberzeugung, das Königthum ist wahrhaftig von Gottes Gnaden, die Obrigkeit ist wahrhaftig Gottes Ordnung, Gehorsam ist jedes Christen Pflicht und Jeder soll und muß sich fügen in die Stellung, die ihm angewiesen, wenn solche Ueberzeugungen in Fleisch und Blut des Volkes übergehen, dann sind die politischen Ordnungen fest gegründet.* Ein zentraler Begriff in den beiden letzten Zitaten ist der der *Ordnung* oder der *Ordnungen*. Alles kommt von Gott, zuerst der Staat und seine Repräsentation, das Königtum. Der König bestimmt die Obrigkeit, die den Willen Gottes im staatlichen Leben verwirklicht. Jeder Christ hat die Pflicht, die gegebenen Ordnungen zu respektieren und den ihm angewiesenen Platz im Staat einzunehmen und damit

auch seine soziale Stellung zu akzeptieren. Ein Versuch, den einmal angewiesenen Platz zu verlassen, wäre eine Auflehnung gegen die gottgewollte Ordnung und gleichbedeutend mit einem Angriff gegen Gottes Wille. Für sozialpolitische Forderungen bleibt da wenig Spielraum. So verweist Stoecker in *Gottes Namen* darauf, daß die *Reichen* nicht *Eigenthümer*, sondern *Haushalter* sind, die Rechenschaft ablegen müssen, wie sie ihr Geld und Gut verwalten. Den Armen ruft er zu: *Hütet euch vor Neid, seid zufrieden mit eurer Lage, habt die lieb, welche euch Gott als eure Arbeitgeber zugeführt hat!* Bei Berücksichtigung dieser Grundsätze sei *die sociale Ordnung gefestigt*.

Dieses Verständnis vom Aufbau einer Gesellschaft hat im Jahr 1881 anachronistischen Charakter. Hätte Stoecker das, was er hier im Siegerland sagt, an anderer Stelle, etwa in einer christlich-sozialen Versammlung in Berlin in der gleichen Form vorgebracht, hätte er sich möglicherweise lächerlich gemacht. In den von mir durchgesehen Reden, die Stoecker in Berlin gehalten hat und die als Flugblatt oder in der Redensammlung „Christlich-sozial“ veröffentlicht wurden, findet sich keine so deutliche Aussage über das Gottesgnadentum und die patriarchalische Staatsvorstellung. Solche Ideen liegen zwar auch seinen dortigen Äußerungen zugrunde, sie sind aber in andere diskursive Zusammenhänge eingebunden und treten vermittelt auf. In Stoeckers Rede „Wir stehen an einem Wendepunkte“ ist die diskursive Formation des christlich-sozialen Diskurses durch das Kollektivsymbol des *christlichen Staates* so weit vorbereitet, daß sich die anachronistische Gesellschaftsvorstellung nicht nur in diesen Diskurs integrieren läßt, sondern sie verstärkt durch die semantische Aufladung innerhalb des religiösen Diskurses die Bedeutung und Wirksamkeit dieses Kollektivsymbols in beträchtlichem Maße.

Wie sich schon bei der Analyse der sozialpolitischen Forderungen gezeigt hat, steht die Vorstellung von einer patriarchalischen Organisation der Gesellschaft hinter allen bekundeten Zielen Stoeckers. Die Einführung der Unfallversicherung und anderer Maßnahmen des Arbeiterschutzes sind keine Gesetze, die deswegen realisiert werden, weil die Arbeiter ein Recht auf sie hätten und diese beanspruchen könnten. Eingeführt wird die Sozialgesetzgebung nach Stoeckers Ansicht aus einer auf göttlichem Willen beruhenden souveränen Entscheidung der Obrigkeit heraus. Die Erkenntnis der Notwendigkeit solcher Gesetze gründet sich dabei innerhalb der Logik des christlich-sozialen Diskurses auf einer neuen Hinwendung zum Christentum, nicht nur des Staates, sondern auch derjenigen, die die Religion bislang angeblich immer bekämpften.

Dem hier repräsentierten religiösen Diskurs kommt eine große Bedeutung zur Homogenisierung der Gesellschaft zu. Stoecker macht keinen Unterschied zwischen katholisch und protestantisch, wenn er die Religion als *Königin, die Alles beherrscht und Alles durchdringt* bezeichnet. Der religiöse Diskurs, der spätestens ab der Darstellung der gesellschafts- oder staatspolitischen Anschauungen innerhalb der Rede Stoeckers eine dominante Stellung eingenommen hat, entlehnt in seiner sprachlichen Realisierung Bilder und Motive aus dem pietistischen Diskurs. Die in diesem Diskurs angelegte eschatologische Heilserwartung läßt sich, wie oben gezeigt, relativ einfach in die konservativen Anschauungen übernehmen und legitimiert diese zusätzlich. Die homogenisierende Kraft, die dem religiösen Diskurs bei Stoecker zukommt, entfaltet seine Wirkung daher im wesentlichen im protestantischen Bereich und auch nur da, wo er sich an vorhandene diskursive Formationen wie den Pietismus im Siegerland anschließen kann. Ein Erfolg Stoeckers als

preußischer Protestant wäre allein durch seine Person in katholischen Gegenden unmöglich gewesen, egal welcher diskursiven Praktiken er sich bedient hätte.

Homogenisierend wirkt die Kombination von konservativem und christlichem Diskurs vor allem durch das, was aus diesem Diskurs ausgeschlossen bleibt: Wirtschaftliche Krisensituationen und deren Auswirkungen werden zwar thematisiert, die Frage nach den Ursachen aber unterbleibt ganz oder wird in vereinfachter Weise beantwortet. Vorgeschlagen werden Lösungskonzepte, deren institutionellen Grundlagen im Verlauf der Entfaltung des kapitalistischen Wirtschaftssystems im 19. Jahrhundert ihre funktionelle Berechtigung verloren haben. Durch die Verknüpfung mit dem religiösen Diskurs werden diese Konzepte aber mit dem Anspruch von Legitimität und Glaubwürdigkeit versehen, gegen die sich nur sehr schwer Widerspruch erheben kann. Eine Ablehnung der sozialpolitischen Vorschläge Stoeckers würde sofort gleichbedeutend sein mit einer Verleugnung der christlichen Religion - wenigstens würde bei den Anhängern, die sich zu Stoecker *bekennen* (wovon immer wieder die Rede ist), dieser Effekt einstellen.

Eingebunden in das Vorhaben, dem christlich-sozialen Diskurs Legitimität zu verleihen, ist auch die Verzahnung von Religion und Nation durch die Integrationsfigur des Kaisers, die in der diskursiven Formierung dieses Diskurses eine ins Transzendente überhöhte Bedeutung bekommt. Eine abschließende Bewertung der im christlich-sozialen Diskurs angelegten Homogenisierungseffekte und deren Rezeptionsmöglichkeiten im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf erfolgt innerhalb der Zusammenfassung dieses Kapitels.

5.2.3.4 Liberalismus und Judentum

Als weiteren Gegner der Christlich-sozialen nach den schon zuvor behandelten Sozialdemokraten betrachtet Stoecker den Liberalismus. Dabei beschreibt er zunächst den *idealen Liberalismus*, dem er zugutehält, daß ihm Freiheiten wie die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Rechtsgleichheit, die Presse- und Vereinsfreiheit sowie das konstitutionelle Leben zu verdanken sind. Auch hat der Liberalismus mitgeholfen, *die Idee eines einigen deutschen Vaterlandes zu verwirklichen*. All diese Leistungen des Liberalismus gehören aber einer für Stoecker abgeschlossenen historischen Epoche an, was daran deutlich wird, daß die betreffenden Textstellen im Perfekt stehen. Für die Jetzt-Zeit sieht Stoecker einen *falschen Idealismus* am Werke, der die eben genannten *edlen Freiheiten mißbraucht*. Nutznießer der Bestrebungen des gegenwärtigen Liberalismus sind die *großen Kapitalisten und Wucherer, die unredlichen Mammonsdiener, welche das Handwerk und die Arbeit schädigen, und die zügellosen Geister ohne Ehrfurcht und Menschenliebe*. Folge dieses *falschen Liberalismus* ist eine Entwurzelung des *christlichen Familienlebens*. Zeitlich wird die Herrschaft dieses *falschen Liberalismus* genau definiert, *er durchdringt seit der März-Revolution von 1848 unser Volk*. Damit wird die bürgerliche Revolution in den negativen Zusammenhang der eben geschilderten Folgen des *falschen Liberalismus* gebracht und die Wirkungsmächtigkeit des *idealen Liberalismus* bis zu diesem Zeitpunkt eingegrenzt. Stoecker benutzt hier die Tatsache des realen politischen Machtverlustes des deutschen Liberalismus durch die Restaurationspolitik nach 1848, um die von ihm intendierte Diskreditierung dieser politischen Richtung zu erreichen. Dabei dürfen die politischen Hintergründe keine Rolle spielen und daher auch nicht verbalisiert werden, soll die

angestrebte Wirkung erzielt werden. Diskursiv werden die Gefahren, die aus den liberalen Freiheiten resultieren sollen, innerhalb des antikapitalistischen Diskurses (*große Kapitalisten, Wucherer*) und des auf christlichen Symbolen beruhenden Diskurses (*Mammonsgier*) formiert. Zum christlichen Diskurs gehört der Hinweis auf die Entwurzelung des christlichen Familienlebens, die auf den (liberalen) *Freiheiten* wie *leichter Verehelichung* und *Freizügigkeit* beruhen soll. Dem Liberalismus des Jahres 1881 wird so die Möglichkeit genommen, sich auf freiheitliche Traditionen zu berufen, wenn die Begründung für die von Stoecker konstruierten gesellschaftlichen Mißstände und Gefahren in den von Liberalen maßgeblich durchgesetzten Freiheiten gesehen wird. Das zuerst geäußerte Lob für die Errungenschaften des *idealen Liberalismus* wird so Zug um Zug in Kritik und Ablehnung gewendet, *Freiheit* kann, wie im folgenden Wortspiel Stoeckers, durch die diskursiv vorgenommenen Zuschreibungen zur *Frechheit* werden. Konkretisiert, das heißt, auf die Ebenen der Personalisierung gebracht wie in der Beschreibung der Sozialdemokratie als Gegner der Christlich-Sozialen, werden die Angriffe gegen den Liberalismus hier bei Stoecker nicht. Er kritisiert den Liberalismus vordergründig als Geisteshaltung, die er mit keinen realen Individuen in Beziehung setzt.

Die Aufgabe, die aus der behaupteten Bedeutungsverlagerung des Liberalismus den *konservativen Parteien* zukommt, ist die der Beschränkung der *zügellosten Freiheiten*. Dabei müssen diese Parteien zeigen, ob sie in der Lage sind, *ein neues Gebäude aufzuführen*. Das Symbol des *neuen Gebäudes* nimmt Rückbezug auf den *Bau des christlichen Staates*, der zuvor schon in Zusammenarbeit mit den Institutionen des Staates als in Erfüllung begriffen angekündigt wurde. Der Liberalismus als die den gegenwärtigen Zustand zerstörende

Kraft wird so in Opposition gesetzt zur konservativen Staatsvorstellung, deren Leitbild des *christlichen Staates* in der Zukunft verwirklicht werden soll. Den Aufbau eines solchen Staates sieht Stoecker als die einzige Möglichkeit, den *Sünden* und *Gefahren* der Zeit zu entgehen, wobei dem Ganzen die Überzeugung zugrunde liegt, daß zwar *die Menschen wechseln, aber die Sünde bleibt*. *Sünden* bezeichnet die oben geschilderten Mißstände, die durch den *falschen Liberalismus* hervorgerufen worden sind (und ordnet diesen so noch einmal als negative Kraft in den religiösen Diskurs ein), *Gefahren* in diesem Sinne sind der *Nihilismus im Osten*, der *Communismus im Westen* und die *Socialdemokratie in eigenen Land*. Die Gefährdung des deutschen Volkes liegt somit nicht allein in den inneren Gefahren, die mit Liberalismus und Sozialdemokratie von Stoecker schon beschrieben wurden, sondern drohen dem Nationalstaat mit Nihilismus und Communismus in (ideologisch) potenzierte Form auch von außen, von Rußland und Frankreich, die hier gemeint sind, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt werden. Die semantische Verbindung von Nihilismus und Rußland ist für diese Zeit ebenso interdiskursiv verankert wie die Verbindung von Frankreich und Kommunismus ('Pariser Commune'). Gegen diese Gefährdung von außen kann sich Deutschland nur wappnen, wenn es die Feinde im Inneren, die sich in Sozialdemokratie und Liberalismus repräsentieren, bekämpft.

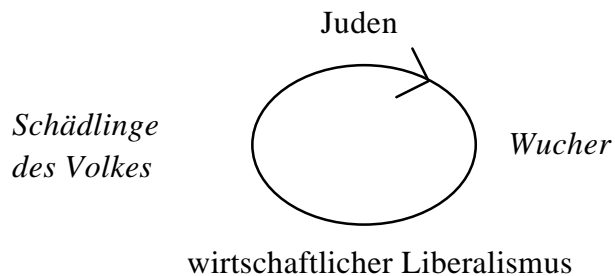
Mit einer Naturmetapher leitet Stoecker zur Bedeutung der gegenwärtigen Judenbewegung über. Das Eis des Unglaubens fängt an zu schmelzen, wie der Schnee im Frühling, und auch in Berlin dämmert es auf, will Frühling werden. Dieser Bewegung freut sich Stoecker und alles, was sie behindert, muß bekämpft werden. So erklärt sich das Kompositum Judenbewegung, welches nicht seinen eigentlichen semanti-

schen Gehalt ('Bewegung der Juden') repräsentiert, sondern die Bedeutung 'Bewegung gegen die Juden' erhält und damit einen den intendierten Sachverhalt verschleiern und verharmlosenden Charakter hat. Die Juden sind der Gegenstand des Kampfes, der Gegner wird hier ebenso personalisiert wie zuvor der einzelne Sozialdemokrat als Feind des Staates. Durch die Verbindung mit Naturmetaphern kommt dem Kampf gegen die Juden eine auf natürlichen Gesetzmäßigkeiten beruhende Legitimität zu, die den Erfolg des Kampfes genauso sicher erscheinen läßt, wie auf den Frühling der Sommer folgt. Der Ort des Kampfes ist wiederum Berlin, wo dessen Notwendigkeit Jedermann begreift, die aber an vielen anderen Orten wenig verstanden wird. Darum meint Stoecker, die der Judenbewegung zugrunde liegenden Absichten und Ziele hier im Siegerland noch einmal erläutern zu müssen.

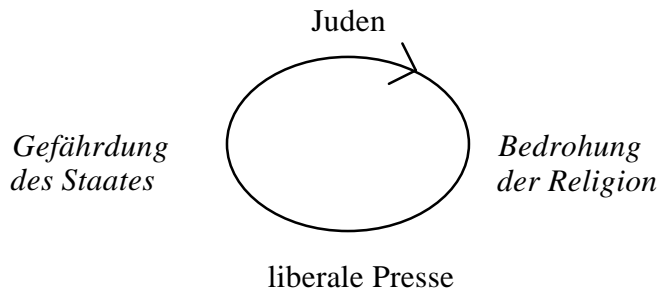
Wir gönnen unseren israelitischen Mitbürgern, daß sie unter uns wohnen und wenn sie rechtschaffen sind, daß sie reich werden, wir gönnen ihnen auf deutscher Erde jedes Glück, das sie bescheiden genießen. Angesprochen werden die israelitischen Mitbürger, was zunächst eine Definition von Jude durch das Kriterium der Religionszugehörigkeit ist. Aufgehoben wird diese Differenzierung, die noch die Möglichkeit einer Gleichsetzung von jüdisch und deutsch einschließt, durch den Hinweis auf die deutsche Erde, wo die Juden ihr Glück finden können. Es besteht also doch ein anderer als der Unterschied der Religionszugehörigkeit zwischen Christen und Juden: Christen sind Deutsche durch Geburtsrecht, die israelitischen Mitbürger sind Juden, die als Fremde auf deutscher Erde geduldet werden. Diese Duldung kann den Juden von der christlichen Mehrheits- und Herrschaftsgesellschaft entzogen werden, wenn sie nicht rechtschaffen sind oder ihr Glück nicht bescheiden genießen und etwa Ansprüche stellen. Aus ihrer

realen Existenz in Deutschland können Juden keine Rechtsansprüche ableiten, sondern sind darauf angewiesen, was ihnen die Christen gönnen. Dieser Textabschnitt, der auf den ersten Blick eine tolerante Haltung erkennen läßt und auch genau diese Funktion der scheinbaren Toleranz gegen Juden vermitteln soll, legt implizit die Ausgrenzung der Juden aus der christlich-deutschen Mehrheitsgesellschaft fest und gibt den in Deutschland lebenden Juden die Stellung als rechtlos geduldete Fremde.

Wie wenig Rechtschaffenheit und Bescheidenheit der Juden zu erwarten sei, zeigt Stoecker im folgenden auf. Gegenwärtig schädigen die Juden durch eine wilde Konkurrenz unseren Gewerbestand, sie saugen durch den Wucher unser Volk aus, sie beschimpfen in ihrer schlechten Presse die Heiligthümer unseres Glaubens. Die Vorwürfe, die hier den Juden gemacht werden, treffen sich mit den weiter oben gemachten Vorhaltungen gegenüber dem falschen Liberalismus. Diskursiv werden Liberalismus und Judentum zu einer Einheit verschmolzen, wodurch die Kritik am Liberalismus in den Juden ihre Personifizierung findet. Dabei taucht wieder die Metapher der 'Juden als Parasiten des Volkes' auf (sie saugen durch den Wucher unser Volk aus), die die Gleichung wirtschaftlicher Liberalismus = Wucher = Schädlinge des Volkes = Juden aufgehen läßt. Diese Gleichung kann von der Logik der Argumentation Stoeckers her als Kreislauf aufgefaßt werden:



Eine entsprechende Gleichung läßt auch für die Übereinstimmung von Judentum und Liberalismus innerhalb des religiösen Diskurses aufstellen. Dabei gilt liberale Presse = *Gefährdung des Staates* = *Bedrohung des Christentums* = Juden. Dies bildet ebenfalls ein (Denk-) Schema aus, welches einen Kreislauf ergibt:



Diese sich als Kreisläufe repräsentierende Denkschemata aufzubrechen ist sehr schwierig, da sie eine innere, durch analoge Elemente der Formierung des christlich-sozialen Diskurses begründete, Logik ergeben. Verfestigen sich diese Denkschemata innerhalb des individuellen und kollektiven politischen Bewußtseins, dann können mit ihrer Hilfe Ereignisse wie etwa ökonomische Krisensituationen des kapitalistischen Wirtschaftssystems 'erklärt' werden, ohne die tatsächlichen Gründe offenlegen zu müssen.

Die Personalisierung in Form der Juden wird von Stoecker weiter ausgedehnt. Nach der Einlassung, ihm sei bewußt, daß es sowohl *unter den Juden ehrenwerthe Männer* wie auch *unter den Christen Wucherer* gibt, relativiert Stoecker diese Aussage noch im gleichen Satz. In Form einer 'ja, aber'-Konstruktion wird die Behauptung angeschlossen, die Juden spielten bei *Wucher*, der *wüsten Börsenspekulation* und in *der unheiligen schändlichen Presse in Berlin, Frankfurt, Wien und*

*anderen großen Städten eine furchtbare Rolle. Christen, die sich dieser 'jüdischen Praktiken' bedienen, haben sich von den Juden verführen lassen. Sie tragen deshalb noch mehr Schuld als die Juden, da diese durch ihr 'jüdisches Wesen' nicht anders handeln können, als in dem von Stoecker beschriebenen 'verderblichen' Sinn. Daher fordert Stoecker dazu auf, beide zu **bekämpfen, die Verführer wie die Verführten.***⁹¹ Alle, die als Wucherer oder Börsenspekulanten gekennzeichnet werden (auch Christen), sollen wegen ihres 'jüdischen Verhaltens' bekämpft werden, wobei die Juden in jedem Fall Anstifter im Hintergrund sind. Als vorgebliche Ziele dieses Kampfes erwähnt Stoecker die in der Rede „Unsere Forderungen an das moderne Judenthum“ formulierten Forderungen *Ein wenig bescheidener, ein klein wenig toleranter, ein klein wenig mehr soziale Gleichheit*, deren Funktionen als Euphemismen bereits im ersten Analyseteil dieser Arbeit dargestellt worden sind.

5.2.4 Funktion und Bedeutung der übrigen Sinnabschnitte

Die in der Mikroanalyse des Textes nicht eingehend analysierten Abschnitte sind von ihrer funktionellen Bedeutung für die Gesamtkonstruktion der Rede bereits bestimmt worden. Die Abschnitte I und II liefern den Redeanlaß und die Rederechtfertigung. Darüber hinaus stellt Stoecker sich als einen Angegriffenen dar, der nun die Gelegenheit nutzt, sich zu verteidigen. In der Formierung des christlich-sozialen Diskurses insgesamt kommt dem als Aufruf beschriebenen letzten Textabschnitt eine besondere Bedeutung zu. Hier werden alle in der

91 Hervorhebung im Original.

Rede vorgebrachten Handlungsaufforderungen zusammengefaßt, und zwar unter Anlehnung an den pietistischen Diskurs. Deutlich wird das an Formulierungen wie *Mächte des Unheils*⁹² (Juden, Liberalismus, Sozialdemokraten usw.), oder *Erneuerung unseres ganzen Volkes* innerhalb dieses Abschnitts. Verbunden wird der pietistische Diskurs wieder mit der Vorstellung vom 'kranken Staat' ([...], *können wir nicht zur Gesundheit und Genesung kommen*). Der pietistische Diskurs repräsentiert sich auch in folgendem Satz: *Noch ist es nicht zu spät, aber das ganze Volk muß sich aufraffen, **jeder Einzelne muß wiedergeboren werden zu diesem neuen Leben.***⁹³

Die Vorstellung von der Wiedergeburt des Einzelnen spielt eine zentrale Rolle innerhalb des pietistischen Diskurses und wird vor allem im 19. Jahrhundert durch die Erweckungsbewegung in eine eschatologische Heilserwartung überführt. An ein angestrebtes Erweckungserlebnis der gesamten christlichen Gesellschaft erinnert auch der Satz *O, daß der Geist des lebendigen Gottes unser ganzes Volk, jede Stadt, jeden Einzelnen ergriffe, daß jeder Einzelne begeistert würde, mitzuhelfen an der Erneuerung der Nation, damit das drohende Unheil abgewendet würde*. Das Kollektivsymbol der *Erneuerung der Nation* wird daraufhin mit dem schon in der Überschrift eingeführten Kollektivsymbol des *Wendepunktes* gleichgesetzt und im Text durch gesperrten Druck besonders hervorgehoben: *Wir stehen an einem Wendepunkte. Der Weg führt nach links und nach rechts. Gehen wir nicht nach links, nicht in den Abgrund, sondern empor auf die Höhe des Heils und des Glaubens. Das walte Gott!* Auch das Bild vom Weg, der nach links in den Abgrund des Unglaubens und nach

92 Die im Text abgedruckte Formulierung *Nächte des Unheils* halte ich für einen Druckfehler.

93 Hervorhebung von mir, MI.

rechts zu Heil und Gott führt, stammt aus dem pietistischen Diskurs. Durch die die Rede beschließende Anrufung Gottes bekommt der gesamte Text den Charakter einer Predigt, womit sich der Kreis schließt, den Stoecker zu Beginn geöffnet hat, indem er auf die Einladung durch *die christlichen Freunde des Reiches Gottes* und den *friedlichen Geist, den Sie von diesem Hause und einem evangelischen Geistlichen erwarten*, hinweist.

5.2.5 Funktion der Personalpronomina des Textes

Das erste Personalpronomen der Rede steht bereits in der Überschrift: *Wir stehen an einem Wendepunkte*. Dieses *wir* bleibt zunächst unbestimmt; seine Bedeutung erhält es durch die diskursive Formation der Rede und seine Transformationen sind an die verschiedenen Zuschreibungen gebunden, die am Kollektivsymbol des *Wendepunktes* vorgenommen werden. So ist die erste Deixis des Personalpronomens *wir* innerhalb der Rede die der Gruppe der Christlich-sozialen in Berlin: *Wir Christlich-sozialen haben unsere Grundsätze in einem Programm zusammengestellt [...]*. Die Christlich-sozialen stehen an einem Wendepunkt, da sie einmal nun als politische Partei bekannt geworden sind und allgemein Anerkennung gefunden haben, und zum anderen ihre Forderungen *heutzutage Eigentum der Regierung, der Staatsmänner, fast der gesamten Gesellschaft geworden sind*. Stoecker zeichnet ein Bild der christlich-sozialen Bewegung, das den Anschein erweckt, sie sei zur einflußreichsten politischen Kraft in Berlin geworden, ja daß sie sogar die volle Unterstützung der Obrigkeit und des größten Teils der Gesellschaft gefunden habe. Bedroht sei die Stellung der Christlich-sozialen noch immer dadurch, daß die *christliche, vaterlandsliebende, unserem*

*Kaiser treu ergebene Schaar gehaßt und verleumdet wird. Die Zuhörer (oder Leser) der Rede werden dadurch auf emotionaler Ebene aufgefordert, die Erfolg versprechende neue *Bewegung* zu unterstützen und sich mit ihr zu identifizieren, um sie vor Angriffen zu schützen. Die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Beschreibung (*wir = die Christlich-sozialen*) und den Zuhörern/Lesern wird aber aufrechterhalten: [...] wenn ich unter Ihnen eine Stunde gesprochen habe und Sie meine Ansichten kennen lernen, so werden Sie alle sagen: 'Die Sache ist uns falsch dargestellt.'*

Zug um Zug wird im folgenden diese Trennung sowohl durch die weitere inhaltliche Ausgestaltung des christlich-sozialen Diskurses als auch durch die sich verändernde Deixis des Personalpronomes *wir* sowie des Possesivpronomens *uns* und seiner Variationen aufgehoben. Über die Kategorien „Volk“ und „Christentum“ werden die Rezipienten in die deiktische Bestimmung von *wir* einbezogen: *Es giebt für uns ein Christenthum, wie es uns durch die Geschichte unseres Volkes in unseren Kirchen überliefert ist, [...].* *Wir* repräsentiert nun nicht mehr allein die Gruppe der Christlich-sozialen, sondern umfaßt alle, die sich als Christen und Angehörige des deutschen Volkes verstehen. Juden und Sozialdemokraten sind nicht Teil dieser *Wir*-Gruppe, sie werden sprachlich ausgegrenzt, eine gleichzeitige Identifikation mit der christlich-deutschen *Wir*-Gruppe und dem ausgegrenzten Teil der Gesellschaft wird unmöglich. Das Kollektivsymbol des *Wendepunktes* steht nun nicht mehr nur für die Erfolge der Christlich-sozialen, sondern überträgt sich auf eine gesamtgesellschaftliche Wende und eine vorgebliche Veränderung der Herrschaftsverhältnisse. Die bisherige herrschende Idee des (jüdischen) Liberalismus soll abgelöst wer-

den vom *christlichen Staat*, woran mitzuwirken alle aufgerufen sind, die sich zur konstruierten Wir-Gruppe zählen.

Eine besondere Stellung innerhalb der Wir-Gruppe nimmt die Zuhörer-/Leserschaft der Rede ein. Eine Identifizierung mit dem christlich-sozialen-deutschen *wir* wird zwar vorgegeben, durch häufige (scheinbare) Auflösung der Gleichsetzung von *wir* und Zuhörern/Lesern (*verehrte Anwesende, sie hier im Siegerland* usw.) bekommen die Rezipienten der Rede eine Sonderstellung. Sie können sich als Angehörige einer Gruppe fühlen, innerhalb deren die genannten Forderungen, die zur Verwirklichung des *christlichen Staates* führen sollen, bereits erfüllt sind.

5.2.6 Zusammenfassung und Bewertung der Analyseergebnisse

Noch bevor Stoecker am 6. Mai 1881 im Vereinshaus des „Vereins für Reisepredigt“ in Hammerhütte bei Siegen irgendeine Äußerung machte, war der diskursive Kontext seiner Rede hergestellt. Durch die nicht-diskursiven Faktoren, die in der Person des Redners, des Veranstaltungsortes und den Organisatoren der Veranstaltung begründet lagen, war ein Bezug auf den religiösen Diskurs in seiner spezifischen Ausprägung des Siegerländer Pietismus vorgegeben. Auch innerhalb des politischen Diskurses war ein Thema der Rede vorgegeben: Die Zuhörer erwarteten, daß Stoecker auf die Vorwürfe reagieren würde, die ihm auf Grund seiner antisemitischen Agitation in Berlin durch den Prediger Reichenbach gemacht worden waren. Die Verortung seiner Rede im pietistisch-religiösen Diskurs nimmt Stoecker gleich zu Beginn bereitwillig an, nähere Ausführungen zum Bereich des Antisemitismus erfolgen erst am Ende. Um die Spannung aufrecht

zu erhalten, wird das *übermächtige Judentum* allerdings früh als Teil des *Bösen*, gegen welches der christlich-soziale *Kampf* geführt wird, benannt. Zunächst nutzt Stoecker die Gelegenheit, die sich ihm durch die unmittelbar zuvor erfolgte Anschuldigung, ein 'verkappter Sozialdemokrat' zu sein, bietet. Er zeichnet von sich das Bild eines Mißverstandenen und Verfolgten. Dieses Bild läßt sich auf die gesamte christlich-soziale Bewegung, die von ihren Gegnern gehaßt und verleumdet wird, übertragen. Zugleich gelingt es durch die Abgrenzung von der Sozialdemokratie, die christlich-soziale Bewegung eng mit dem religiösen Diskurs zu verkoppeln.

Wie die Mikroanalyse des Textes gezeigt hat, liegt allen Äußerungen Stoeckers in dieser Rede der religiöse Diskurs zugrunde. Ebenso durchzieht alle diskursiven Ebenen des Textes die Gegenüberstellung der Kollektivsymbole *Berlin* und *Siegerland*. Mit dem Kollektivsymbol *Berlin* verbindet Stoecker die große Stadt, den Ort des Kampfes (= der politischen Auseinandersetzung), des sozialen Elends, der Gottlosigkeit und der Herrschaft des Judentums. Das *Siegerland* dagegen ist Natur, ein Ort des Friedens, der Gottesfurcht und Gnade und der sozialen Ausgeglichenheit. Aufgebaut wird so die Vorstellung von einem chaotischen Außen und einem Innen, wo Ordnung herrscht. Verbindungsglied zwischen beiden Bereichen sind in der Rede die Person Stoeckers und mit ihm die Gruppe der Christlich-sozialen. Sie repräsentieren die Werte, die die 'heile Welt' des Innen, des Siegerlandes, ausmachen und für deren Durchsetzung sie im feindlich-bedrohlichen Außen kämpfen. Ziel des Kampfes ist die (Wieder-) Errichtung des *christlichen Staates*. Dieses Kollektivsymbol steht für alle bisher schon im Kollektivsymbol *Siegerland* vorhandenen positiven Zuschreibungen, wird aber durch den es konstruierenden konservativen Diskurs auf eine höhere

Stufe gehoben: Dessen Elemente wie *Vaterland*, *Nation* oder *Volk* überführen die Vorstellung der Ordnung, die im Siegerland herrscht, auf eine gesamtgesellschaftliche Ebene. Personifiziert ist der *christliche Staat* in Kaiser Wilhelm I. In erster Linie über seine Person gelingt es, den religiösen Diskurs plausibel mit dem konservativen Diskurs zu verknüpfen. Über die Schilderung der Attentate auf den Kaiser als Erweckungserlebnis wird die zeitliche Bestimmung des *Wendepunktes* intendiert, nach dem es zum *Bau* des christlichen Staates kommen wird.

Die sozialpolitischen Forderungen, die von Stoecker in der Rede geäußert werden, tragen dazu bei, die Akzeptanz des Kollektivsymbols *christlicher Staat* zu befördern. Sie stellen eine notwendige Reaktion auf die ökonomische Krisensituation der kapitalistischen Wirtschaftsform da und liefern eine scheinbare Lösungsmöglichkeit. Somit suggeriert der christlich-soziale Diskurs, Antworten zu haben auf drängende Fragen der Zeit (wie in der 'Sozialen Frage') und verleiht sich Aktualität. Eine tatsächliche Veränderung der ökonomischen Verhältnisse wird aber von den Christlich-sozialen in keiner Weise angestrebt, vielmehr geht es ihnen um die Sicherung des Bestehenden. Der Kapitalismus als wirtschaftliches Prinzip wird im christlich-sozialen Diskurs nicht in Frage gestellt. Durch die Übernahme bestimmter sprachlicher Muster aus dem sozialdemokratischen Diskurs (wie am Beispiel des Begriffs *Sozialismus* gezeigt) verleiht sich der christlich-soziale Diskurs wiederum eine Pseudo-Aktualität innerhalb des Interdiskurses, gleichzeitig wird das gesellschaftsverändernde Potential des sozialdemokratischen Diskurses durch diese Integration absorbiert. Die ökonomischen Probleme des Siegerlandes werden in der Rede Stoeckers nicht thematisiert, im Gegenteil, durch die Konnotationen des Kollektivsymbols

Siegerland werden diese bewußt ausgeblendet, da ihre Erwähnung etwa den kollektivsymbolischen Gehalt 'soziale Ausgeglichenheit' nicht zulassen würde. In diesem Zusammenhang muß allerdings der Umstand in Rechnung gestellt werden, daß Stoecker zum Zeitpunkt der Rede nicht offiziell als Wahlkämpfer auftrat. So wurde von ihm nicht erwartet, auf die spezifische Belange des Siegerlandes in ökonomischer Hinsicht einzugehen. Da aber die Rede „Wir stehen an einem Wendepunkt“ als diskursives Ereignis zur Begründung des christlich-sozialen Diskurses im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf angesehen werden kann, spielen die in ihr angelegten diskursiven Formationen wie die Ausblendung der ökonomischen Probleme der Region im weiteren Verlauf des christlich-sozialen Diskurses eine wichtige Rolle.

Zusammengefaßt können die Inhalte des christlich-sozialen Diskurses, wie sie sich im Siegerland von Beginn an repräsentierten, als Elemente zur Konstruktion einer 'rückwärtsgewandten Utopie'⁹⁴ bezeichnet werden. Sprachlich manifestiert sich die Rückwärtsgewandtheit in Begriffen wie der *Wiedererrichtung des christlichen Staates* oder in der *Wiedergeburt des Einzelnen, des Volkes und der Nation*. Auf der ideengeschichtlichen Ebene wendet sich der christlich-soziale Diskurs gegen den Liberalismus und dessen Freiheitsbegriff. Zeitlich läßt sich die Ablehnung der im christlich-sozialen Diskurs als *falscher Liberalismus* bezeichneten Ideen und politisch-gesellschaftlichen Ziele auf die Epoche nach der gescheiterten

94 Zum Begriff Utopie im von mir hier benutzten Sinne NIPPERDEY, Thomas (1976), Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: Ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, 74-88 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 18). Zuerst erschienen in: Archiv für Kulturgeschichte, 44 (1962), 357-378.

bürgerlichen Revolution von 1848 datieren. Die Abschaffung der Gewerbefreiheit und der Zivilehe, die Wiedereinführung von Innungen und die ideologische Absicherung des patriarchalischen Verhältnisses zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern sind Ausdruck des Versuchs, die die Gesellschaft modernisierenden Tendenzen umzukehren und die vorgeblich schon einmal bestehenden (glücklichen) gesellschaftlichen Verhältnisse wiederzuerlangen. Als Ersatz für die unterdrückte gesellschaftliche Modernisierung bietet der christlich-soziale Diskurs die Utopie des *christlichen Staates* an. Eine Anbindung dieser Utopie an die Realität wird über die Person Wilhelm I. erreicht, der zur Identifikationsfigur des *christlichen Staates* wird. Damit ist der christliche Staat gleichge mit Vaterland und Nation, die erst durch Kampf und Krieg verwirklicht werden konnten. So wie die Soldaten Preußens und der übrigen deutschen Staaten vor Sedan für die Einheit des Deutschen Reiches im Auftrag des *grauhaarigen Monarchen* kämpften, ringen Stoecker und seine christlich-sozialen Freunde nun in Berlin um die Vollendung des christlichen Staates, ebenfalls mit der Legitimität des Gottesgnadentums ausgestattet. Nicht umsonst lautet der Wahlspruch der Christlich-sozialen wie der des preußischen Heeres: *Mit Gott für Kaiser/ König und Reich!*⁹⁵

Dieser *Kampf* der Christlich-sozialen braucht einen oder mehrere reale Gegner. Als diese fungieren im christlich-sozialen Diskurs Sozialdemokraten und Juden, wobei die Sozialdemo-

95 Diese Herleitung findet sich in einer Wahlanzeige für Stoecker mit dem Titel *Entweder-oder* in der SZ vom 25. 10. 1881. In einer Anzeige vom 27. 10. 1881 heißt es abschließend: *So klinge es denn am heutigen Tage von Wahllokal zu Wahllokal, von Dorf zu Dorf in unserem Kreis als gutes, fröhliches Feldgeschrei: Kein anderer als Hofprediger Stöcker.* (Hervorhebung von mir, MI).

kratie als 'jüdische Irrlehre' gilt und darum allein *Jude* als kollektivsymbolische Bezeichnung des Gegners übrig bleiben kann. Der Antisemitismus, wie er sich hier in der Rede Stoeckers repräsentiert, hat so die Funktion, der 'rückwärtsgewandten Utopie' Legitimität zu verschaffen und den christlich-sozialen Diskurs überhaupt erst erscheinen zu lassen. Darüber darf die in Relation zum gesamten Textumfang nur kurze Erwähnung des antisemitischen Diskurses nicht hinwegtäuschen. Da dem antisemitischen Diskurs im Interdiskurs nach dem Beginn der 'Berliner Bewegung' eine herausgehobene Bedeutung zukam und ihm immer große Aufmerksamkeit geschenkt wurde, genügten die wenigen zusammenfassenden Sätze Stoeckers, um die angestrebte Funktion für den christlich-sozialen Diskurs zu erzielen.

Eine umfassende diskursanalytische Studie der christlich-sozialen Agitation in Berlin und anderen Orten würde wohl hinsichtlich der 'rückwärtsgewandten Utopie' ähnliche Ergebnisse liefern.⁹⁶ Allerdings ist für den christlich-sozialen Diskurs dort noch nicht auf eine Anknüpfung an den pietistischen Diskurs hingewiesen worden. So kann die Formierung des christlich-sozialen Diskurses auf Grund der engen Verknüpfung mit dem pietistischen Diskurs im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf zunächst, bevor weitergehende diskursanalytische Studien vorliegen, als Besonderheit gewertet werden. Die Bedeutung dieser spezifischen Ausprägung dort wird ebenso wie die Betrachtung der Funktion des christlich-sozialen Diskurses insgesamt vor dem Hintergrund der sozio-ökonomischen Voraussetzungen für die Ausbildung einer politischen Mentalität im genannten Wahlkreis Gegenstand der

96 Vgl. BRAKELMANN, Günter (1982), Adolf Stoecker und die Sozialdemokratie, in: BRAKELMANN/GRESCHAT/JOCHMANN (1982), 84-122, bes. 96-106 u. JOCHMANN, Werner (1982), 123ff.

abschließenden Bewertung dieses Analyseteils sein, die nach der Untersuchung der Wahlagitation erfolgen soll. Zur Funktion des pietistischen Diskurses innerhalb der Rede sei deshalb an dieser Stelle nur noch darauf hingewiesen, daß die Beschreibung der Kaiserattentate als Erweckungserlebnis die zeitliche Vollendung der utopischen Vorstellung des *christlichen Staates* in die unmittelbar bevorstehende Zeit verlegt. Die christlich-soziale Utopie wendet so die eschatologische Heilserwartung der Erweckungsbewegung von einem nach-zeitigen Ereignis, das in einer nicht näher bestimmbar Zukunft mit dem 'Jüngsten Gericht' stattfinden wird, in die Gegenwart und gibt dem Einzelnen die Hoffnung und das Versprechen, den ersehnten Augenblick der Verwirklichung der Utopie mitzerleben. Dadurch steigt auf der einen Seite die Bereitschaft, die christlich-soziale Utopie als realisierbare Möglichkeit zu akzeptieren, auf der anderen wird der Druck ungeheuer groß, sich tatsächlich für den *Bau des christlichen Staates* einzusetzen.

5.3 Exemplarische Analyse der christlich-sozialen Wahlagitation zur Reichstagswahl von 1881

Der Wahlausschuß, der sich in der Zeit nach der Rede Stoeckers am 6. Mai gebildet hatte, konnte in einer Versammlung konservativer Vertrauensleute am 14. September 1881 in Siegen die Nominierung Stoeckers als Kandidat der Konservativen im Wahlkreis für die Reichstagswahl am 27. Oktober des gleichen Jahres durchsetzen. Besonders der Weidenauer Pfarrer Hermann Reuter trat in dieser Versammlung vehement für Stoeckers Kandidatur auf, und er war es auch, der dafür sorgte, daß einige Konservative, die für ein engeres Zusammengehen mit den Nationalliberalen eintraten und Stoecker

ablehnten, aus der Versammlung geschickt wurden. Obwohl den konservativen Vertrauensleuten klar war, daß Stoecker im Falle seiner Nominierung nicht mehr in den Wahlkreis würde kommen können, um Wahlreden zu halten und obwohl sie wußten, daß der Hofprediger im Falle eines Erfolges in Berlin das dort erhaltene Reichstagsmandat vorziehen würde, stellte man ihn mit großer Mehrheit als Kandidaten auf. Die beiden anderen vom Wahlausschuß vorgeschlagen Persönlichkeiten, die ebenfalls als Kandidaten in Betracht gezogen wurden, waren der Oberhofprediger Kögel, der ja schon 1878 aufgestellt worden war, und der ehemalige Siegener Landrat von Dörnberg. Die konservativen Vertrauensleute favorisierten aber Stoecker, vor allem weil seine Rede vom Mai, die als Flugblatt verteilt worden war, in der lokalen Presse großen Anklang gefunden hatte.⁹⁷ Wahrscheinlich hatten viele der Vertrauensleute in persönlichen Gesprächen lobende Worte für diese Rede gehört, und es erschien ihnen daher aussichtsreich, Stoecker als Kandidaten aufzustellen. Für die Versammlung der Vertrauensleute hatte Pfarrer Reuter bereits einen Wahlaufuf im Sinne einer Kandidatur Stoeckers verfaßt und dort verlesen. Dieser Wahlaufuf war das erste und wichtigste Element, daß als konservative Wahlagitation zu einem relativ späten Zeitpunkt des Wahlkampfes in den Zeitungen des Wahlkreises erschien.⁹⁸

Der von Reuter verfaßte Wahlaufuf lehnt sich stark an die Inhalte der Rede Stoeckers in Siegen an. Er richtet sich an alle (männlichen) Bewohner des Wahlkreises: *Mitbürger!* Aufgegriffen wird aus der Rede Stoeckers zunächst das

97 Zum Vorausgegangen BUSCH (1968), 39f.

98 SV, 19. 10, SZ und SA 20. 10., WZ u. WKB 22. 10. In der (mit den anderen identischen) Version des WKB wird dieser Aufruf im folgenden betrachtet.

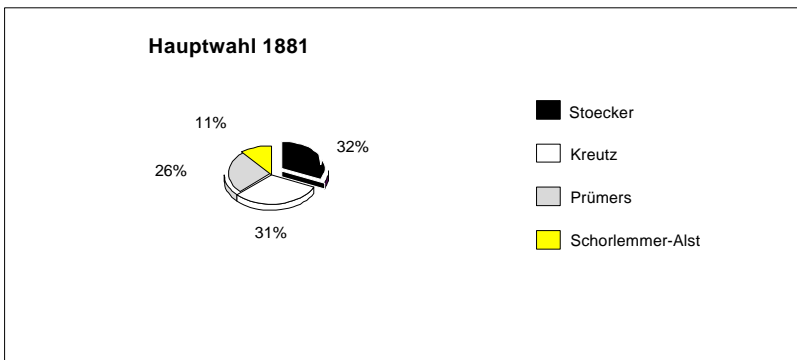
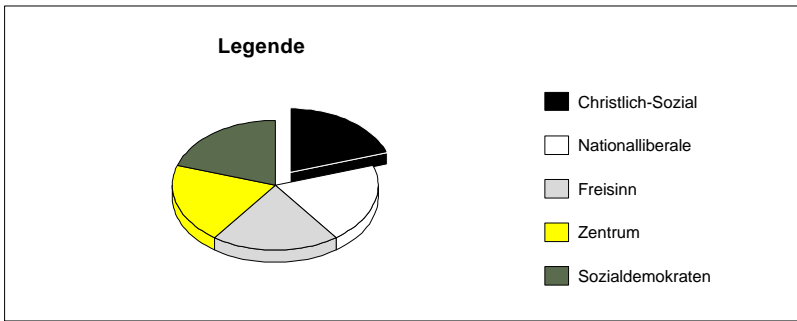
Kollektivsymbol des *Wendepunktes*: *Wenn nicht alle Zeichen trügen, stehen wir an einem Wendepunkte unseres nationalen Lebens*. Die von Stoecker differenziert vorgestellten Bereiche, in denen die Entwicklung an einem Wendepunkt stehen soll wie Ökonomie, Religion und soziale Gesetzgebung, werden in diesem Wahlauftritt im Kollektivsymbol des *nationalen Lebens* verdichtet. Die Elemente des pietistischen Diskurses erscheinen wie bei Stoecker in unauflösbarer Verknüpfung mit Vorstellungen der nationalen Größe Deutschlands: *Eine neue Zeit scheint anzubrechen für unser Volk, eine Zeit, welche die Hoffnung erweckt, daß sie eine innere Wiedergeburt aus dem ureigensten deutschen Geiste und in der Kraft seines christlichen Glaubens im Schoße trage; [...]*.⁹⁹ Interessanterweise wird hier die bei Stoecker noch in einer rein abstrakten Weise gebrauchte Geburtsmetaphorik in einem sprachlichen Zusammenhang ausgebaut, der mehr auf die reale Bedeutung von Geburt abzielt (*im Schoße trage*). Die emotionale Aufladung der Geburtsmetaphorik wird dadurch wesentlich gesteigert, vor allem auch durch die 'Vision' einer Geburt aus dem *ureigensten deutschen Geiste*.

Was diesen Geist ausmacht, wird im folgenden beschrieben: [...] eine Zeit, welche so das große Werk des nationalen Krieges, die Wiederherstellung des deutschen Reiches wahrhaft zu vollenden und die durch die Gründerzeit, die Zunahme der Verbrechen, die Socialdemokratie, die Attentate auf das geheiligte Leben seiner Majestät unseres erhabenen Kaisers auf den deutschen Namen gehäufte Schmach zu sühnen und zu tilgen verspricht. Der 'ureigenste deutsche Geist' entspricht also im wesentlichen dem, was in der Analyse der Rede „Wir

99 Hervorhebung von mir, MI.

stehen an einem Wendepunkte“ als ‘rückwärtsgewandte Utopie’ erschienen war. Dazu gehört der Kampf um die Wiederherstellung eines mythischen Deutschen Reiches, das in einer nicht näher bestimmten Vergangenheit (bei Stoecker dem Mittelalter) schon einmal Bestand gehabt haben soll und dessen Aufrichtung, die mit dem Sieg über Frankreich begann, nun vollendet werden muß. Das wird aber durch die Schmach verhindert, die durch Gründerzeit, die Zunahme der Verbrechen, die Socialdemokratie, die Attentate auf das geheiligte Leben des Kaisers auf dem deutschen Namen liegt. Erst die neue Zeit wird es ermöglichen, für diese Schmach zu sühnen und sie schließlich zu tilgen. Allen Lesern dieses Wahlaufrufs wird so ein Schuldbewußtsein suggeriert, das darin begründet liegt, solche sündhaften Erscheinungen wie die Sozialdemokratie zugelassen zu haben. Da die hierzu gemachten Äußerungen tief im religiösen Diskurs verwurzelt sind (geheiligte Leben, Schmach, sühnen und tilgen), wird diese Suggestion bereitwilliger angenommen, sie entspricht dem religiösen Denkschema von Schuld und Sühne. So sind alle aufgerufen, ihre Schuld abzutragen, zumal die Regierung seiner Majestät die Zeichen der neuen Zeit bereits erkannt und in der Person des Fürsten Bismarck das Steuer der Bewegung ergriffen hat. Die Möglichkeit für den Einzelnen (im Wahlaufruf getreu der konservativen Staatsauffassung Sache des Volkes), die auf ihm lastende Schuld zu sühnen, ist es daher, die Bestrebungen der Regierung kräftig zu unterstützen und vor Allem durch die Wahl der rechten Männer für den Reichstag ihr die Durchführung derselben zu ermöglichen. Als solche rechten Männer will der konservative Verein, in dessen Namen der Wahlaufruf veröffentlicht wird, aber nur diejenigen ansehen, die mit ihnen in den folgenden Forderungen aus innerster Überzeugung übereinstimmen.

Nun werden sozialpolitische Forderungen der Christlich-sozialen einzeln aufgeführt, die zum Teil in Stoeckers Rede erwähnt wurden oder die im Programm der Christlich-sozialen Partei stehen. Alle Bereiche von Sozialgesetzgebung über Börsensteuer bis hin zur Beendigung des Kulturkampfes tauchen auf, allerdings wird der antisemitische Begründungs- und Legitimierungszusammenhang, wie ihn Stoecker in seiner Rede hergestellt hatte, nicht erwähnt. Dessen Funktion hat die oben beschriebene Konstruktion der 'Nationalen Größe' Deutschlands übernommen, die bei Stoecker zwar auch eine wichtige Rolle zur Formierung des christlich-sozialen Diskurses hat, aber erst in der Ausprägung der Wahlagitation so verdichtet und über den pietistischen Diskurs emotional aufgeladen wird, daß sie das gesamte politische Programm legitimieren kann. Diese Betonung eines bestimmten Diskursstrangs innerhalb des christlich-sozialen Diskurses heißt nicht, daß der antisemitische Diskursstrang seine Bedeutung verloren hat. Er bleibt immer noch virulent und kann bei Bedarf wieder stärker betont werden. In der Frühphase der christlich-sozialen Wahlagitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf war es allerdings nicht notwendig, den antisemitischen Diskurs für die Durchsetzung der Wahl Stoeckers zu instrumentalisieren - die Anbindung an den pietistischen Diskurs erbrachte allein das gewünschte (Wahl-) Ergebnis.



Stoecker erhielt bei der Hauptwahl am 27. Oktober 1881 4736 Stimmen, was mit 32 Prozent der abgegebenen Stimmen das beste Resultat aller Kandidaten bedeutete. Allerdings mußte er mit dem nationalliberalen Kandidaten Kreuz, der 30,4 Prozent oder 4494 Stimmen erzielte, in die Stichwahl. Der liberale Kandidat Dr. Prümers erhielt 3812 Stimmen, was 25,8 Prozent entsprach, auf den Zählkandidaten Schorlemer-Alst des Zentrums entfielen 10,8 Prozent.¹⁰⁰ Gewonnen hat Stoecker diese Hauptwahl vor allem im Kreis Siegen, wenn auch knapp vor seinen nationalliberalen Konkurrenten (36,7 Prozent für

¹⁰⁰ Wahlergebnisse zusammengestellt bei Busch (1968), 239f., Tab. IX u. X.

Stoecker, 35,4 Prozent für Kreutz). In den beiden anderen landrätlichen Kreisen, Wittgenstein und Biedenkopf, lag der Liberale Dr. Prümers vorn, zum Teil sehr deutlich, so im Kreis Wittgenstein mit 61,9 Prozent, im Kreis Biedenkopf mit 46,1 Prozent und in der Stadt Biedenkopf sogar mit 86,2 Prozent. Allerdings machte die Stimmenzahl dieser beiden Kreise zusammen nur wenig mehr als die Hälfte derjenigen des Kreises Siegen aus (5389 zu 9334 Stimmen).¹⁰¹

Die Nationalliberalen versuchten in der Wahlauseinandersetzung vor allem die Person Stoeckers zu diskreditieren, da politische Differenzen über die Forderungen im wesentlichen nicht bestanden. Neben dem Vorwurf, daß Stoecker als Pastor nichts über die wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Wahlkreises wissen könne, wird von seiten der Nationalliberalen auf Stoeckers Antisemitismus hingewiesen: In einem Wahlaufruf zur Stichwahl zwischen Stoecker und dem Kandidaten der Nationalliberalen, Kreutz, der mit *Viele Wähler* unterzeichnet ist und zur Wahl des *Herrn Kommerzienrath A. Kreutz zu Siegen* aufruft, heißt es: *Der Partei-Hader darf hierbei nicht maßgeblich sein, sondern nur das Wohl des deutschen Reiches, und in zweiter Linie dasjenige unseres Wahlkreises. Bringen wir in dieser Beziehung beide Kandidaten in eine Parallele, so finden wir, daß zwar beide treu zu Kaiser und Reich stehen, der Herr **Stöcker** aber das Gedeihen des letzteren in einer zu weitgehenden, im Sturme herbeizuführenden Reaktion zu suchen, und in seinem Eifer die gesetzlich verbürgten Rechte unserer nichtchristlichen Staatsgenossen, welche doch in ihren guten Eigenschaften: dem Fleiße, der Sparsamkeit, Mäßigkeit und der Wohltätigkeit gegen ihre*

101 Zur regionalen Differenzierung der Wahlergebnisse der Hauptwahl 1881 s. ebd., 45.

Glaubensgenossen auch dem besten Christen nicht nachzustehen pflegen, nicht hoch genug zu achten scheint, und sich dadurch das Mißfallen aller vorurteilsfreien Männer jeder Glaubensform zugezogen hat, und außerdem als ein Fremdling in unserem Wahlkreise dessen wirtschaftlichen Verhältnisse durchaus nicht genau zu kennen vermag; [...].¹⁰²

In den Bereich der versuchten Thematisierung des antisemitischen Diskurses gehört auch das anonyme 'Eingesandt' an das 'Wittgensteiner Kreisblatt', das am 15. Oktober abgedruckt wurde, welches nur eine kurze Mitteilung enthielt: *Berleburg. Mitten in der Antisemiten-Bewegung ist am 11. Oktober ein Herr Moritz Porta (Jude) als Stadtrath gewählt worden. Ein Beweis, daß in unserem Städtchen ehrenhafte Christen, mitunter aber auch würdige Juden wohnen.* In Laasphe kam es am 8. November während einer sehr gut besuchten Wahlversammlung im Saal des Gastwirts Bosch zu einem Zwischenfall.¹⁰³ Pastor Hapke¹⁰⁴, der aus Berlin gekommen war, um das *politische Programm des Herrn Hofprediger Stöcker als Stellvertreter und Gesinnungsgenosse* darzulegen, wurde vom Laaspheer Stadtpfarrer Bromm eingeführt. *Nach Beendigung seines Vortrags wurde Redner von einem Wähler nach der Stellung des Herrn Kandidaten zu den jüdischen Mitbürgern interpelliert. Die freie Aussprache des Redners über das, was Herr Stöcker in dieser Beziehung verlange, nämlich etwas mehr Toleranz, etwas mehr Bescheidenheit und etwas*

102 WZ, 5. 11. 1881, auch SZ, 5. 11. 1881 mit der Datierung Laasphe, 3. 11. 1881. Hervorhebung im Original.

103 Bericht in der WZ vom 12. 11. 1881.

104 Hapke war auch gelegentlich Redner auf den freitäglichen Versammlungen der Christlich-sozialen Partei in Berlin, VON OERTZEN (1913), 149.

mehr soziale Gleichheit, erregte bei den solcher Diskussion ungewohnten Zuhörern, unter denen auch einige jüdische Mitbürger waren, einen etwas peinlichen Eindruck, namentlich bei solchen, die durch falsche Zeitungsartikel über Berliner Vorgänge aufgeregt, in dem Vorgehen des Herrn Hofprediger Stöcker nur Aufhetzereien erblickten. Doch betonte Redner, daß Herr Stöcker diese Agitation aufgedrungen, und man sich freuen solle, wenn hier Verhältnisse wie in der Hauptstadt nicht zu beklagen seien. Einen unangenehmen Auftritt übergehend, schloß die Versammlung noch mit einigen gegnerischen Erwiderungen, [...].

Eine deutlichere Bewertung der Äußerungen Hapkes als in diesem wohlwollenden Bericht der 'Wittgensteiner Zeitung' nimmt der anonyme Autor eines 'Eingesandt' vor, das unter der Überschrift *Stöcker?* in der gleichen Ausgabe¹⁰⁵ abgedruckt wurde. Hier nimmt der Autor an, daß *die Freunde Stöckers eingesehen hätten, daß es mit seiner Wahl in Berlin wohl nichts werden würde, und nun auf die Dörfer gegangen seien, dort werden die Dummen nicht alle.*¹⁰⁶ Flugs erschien der Prediger Hapke zum Bauernfang. Nachdem dann einige der Forderungen der Christlich-sozialen kritisiert oder als mit denen des liberalen Freisinns übereinstimmend bewertet werden, geht der deutlich als Sympathisant der Freisinnigen erkennbare Autor wieder auf den Antisemitismus der Christlich-sozialen ein: *Schließlich gab der Herr Prediger noch ein Pröbchen der ja leider nur zu bekannten Gesinnungen des Herrn Stöcker gegen unsere jüdischen Mitbürger, die einen dieser letzteren zu einer derben, allerdings nicht parlamentarischen Erwiderung veranlaßte. Was würden wir*

105 WZ, 12. 11. 1881.

106 Hervorhebung im Original.

thun, wenn ein jüdischer Religionslehrer uns solche Beleidigungen in das Gesicht schleudern wollte, wie gestern der christliche Prediger Herr Hapke unseren jüdischen Landsleuten? Anschließend zitiert der Autor angebliche Aussprüche Bismarcks zur 'Judenfrage': 'Ich mißbillige ganz entschieden diesen Kampf gegen die Juden.' - 'Mit gleichem Recht könnte man eines Tages über Deutsche von polnischer oder französischer Herkunft herfallen und sagen, sie seien keine Deutsche.' - 'Ich werde niemals darauf eingehen, daß den Juden die ihnen verfassungsmäßigen zustehenden Rechte in irgend einer Weise verkümmert werden!'

Inwieweit die Bismarckzitate authentisch sind oder nicht, sei dahingestellt. Wichtiger erscheint mir, daß von den Liberalen im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf erkannt wurde, welche tatsächlichen Verknüpfungen den antisemitischen Diskurs Adolf Stoeckers ausmachten. Die Liberalen gehen nicht auf scheinbare Argumentationen innerhalb des ökonomischen Bereichs ein oder versuchen, die Anschuldigungen gegenüber den Juden zu widerlegen. Im liberalen Gegendiskurs, wie er sich hier repräsentiert, werden die rechtlichen Grundlagen der jüdischen Emanzipation den antisemitischen Angriffen gegenübergestellt, und das in einer, diskursanalytisch gesehen, geschickten Weise, in dem sie den Gegendiskurs durch die Autorität Bismarcks abzusichern versuchen. Auch die religiösen Argumentationsmuster des antisemitischen Diskurses werden offengelegt, indem die Situation der Äußerung in der Vorstellung, ein jüdischer Religionslehrer würde Ähnliches gegenüber Christen sagen, umgekehrt wird.

Von nicht geringer Bedeutung scheint der Umstand, daß von jüdischer Seite den antisemitischen Angriffen entgegengetreten wird. Wenn dies auch nicht in Form einer *parlamentarischer Erwiderung* geschieht, so zeigt dieses Beispiel doch,

das die Angegriffenen bereit waren, sich sogar in der 'politischen Provinz', wo keine in der politischen Diskussion erfahrenen Gegenredner zu erwarten sind, zur Wehr zu setzen und daß die Bürger jüdischen Glaubens von Christen Unterstützung fanden. Die Auseinandersetzung um die antisemitischen Angriffe setzte sich am gleichen Abend an anderem Ort noch fort, denn in der gleichen Ausgabe des 'Wittgensteiner Kreisblattes' vom 12. 11. 1881 findet sich eine auf den 9. November datierte Anzeige des jüdischen Händlers Samuel Bettelheiser folgenden Inhalts: *Die gestern Abend beim Wirt Herrn W. Schuppener von mir in unzurechnungsfähigem Zustande gemachten Äußerungen gegen Herrn Pfarrer Bromm nehme ich hiermit zurück.*

Ebenfalls in der Ausgabe vom 12. 11. 1881 der 'Wittgensteiner Zeitung' findet sich ein weiteres 'Eingesandt' zu Hapkes Wahlagitiation, diesmal mit nationalliberaler Ausrichtung. Zunächst kritisiert der Autor, der auch hier ungenannt bleibt, daß der Laaspher Pfarrer Bromm den Vorsitz der Versammlung innehatte, was mit der *Würde des Pfarrers nicht vereinbar* sei. Insgesamt wird die Rede Hapkes als ein *Meisterstück von Redensarten, die nichts besagten, alles unklar ließen und auf solche Wähler berechnet war, die nicht viel zu denken gewohnt sind*, bezeichnet. *Schamlos dagegen und nichts an Deutlichkeit übrig lassend, waren die Auslassungen des Herrn Hapke, eines eifrigen Mitglieds der Antisemitenliga, über unsere jüdischen Mitbürger, denen er nur Pflichten auferlegen wollte, ohne ihnen Rechte zu gönnen. Er ermahnte sie, sich nicht so sehr hervorzudrängen, bescheidener und toleranter zu sein und es war über alle Maßen lacherregend zu hören, wie der Unbescheidene einem anderen Bescheidenheit predigte. Den Genossen des Herrn Stöcker und ihm selbst würde es heute geziemen, in*

Bescheidenheit von der politischen Arena herunterzusteigen, nachdem der Herr und Meister Hofprediger Stöcker in fünf Wahlkreisen zum Wohlgefallen aller durchgefallen ist. Hier zeigt sich, daß die Nationalliberalen darauf aus sind, Stoeckers antisemitischen Diskurs zum Gegenstand der lokalen politischen Auseinandersetzung zu machen, doch versuchen sie dies, indem sie Stoecker als Person angreifen und ansonsten nur die oberflächlich-verharmlosende Ebene dieses Diskurses aufnehmen. Dadurch wiederholen sie die harmlos klingenden Schlagworte des antisemitischen Diskurses und werden so selbst in diesen Diskurs verstrickt. Diese Tendenz wird auch im weiter oben schon zitierten Wahlauf Ruf im Sinne der Nationalliberalen deutlich, wo die *guten Eigenschaften der nichtchristlichen Staatsgenossen* erst aufgeführt werden müssen, um eine Ablehnung des Antisemitismus zu rechtfertigen. Dem antisemitischen Diskurs wird so die Möglichkeit gegeben, Gegenbeispiele aufzuführen und weiterhin das (negative) Bild des *Juden* zu konstruieren. Die gleiche Gefahr der Verstrickung in den antisemitischen Diskurs beinhaltet die Aussage, daß *in Berleburg ehrenhafte Christen, mitunter aber auch würdige Juden wohnen*. Hier sind die möglichen Gegenbeispiele sprachlich schon 'mitgedacht'.

Genau diese Möglichkeit der Rechtfertigung wird von den Christlich-sozialen angenommen. Auf die Position des Freisinns und dessen Offenlegung des antisemitischen Diskurses gehen sie in ihrer Wahlagitation nicht ein, sondern sie stellen die von den Nationalliberalen wiederholten Äußerungen Stoeckers als harmlos und gerechtfertigt dar. In einer Wahlanzeige der 'Siegener Zeitung', die mit *Ein Volksfreund* unterzeichnet ist, wird nach der Ansprache *Ihr Freunde einer christlichen Weltanschauung!* auf Folgendes hingewiesen: *Hofprediger Stöcker verlangt, daß die Juden sich in*

*christliche Angelegenheiten nicht einmischen, ihre Geldmacht nicht benutzen, um in ihren Blättern das Christentum zu verunglimpfen; [...].*¹⁰⁷ An anderer Stelle heißt es in einem konservativen Wahlaufruf: *Man wirft Herrn Stöcker **Judenhetze** vor, daß das bloße Verläumdung, daß er nur der Christenhetze entgegengetreten ist, ist so bekannt, daß darüber weitere Worte überflüssig sind.*¹⁰⁸ Der Antisemitismus war für die christlich-soziale/ konservative Wahlagitation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf nicht das Hauptthema. Sie versuchte, den *'Kampf Stoeckers gegen die Juden'* vor allem aus dem Moment der Christtumsfeindschaft heraus zu begründen, obwohl wie im Beispiel oben (jüdische *Geldmacht*) hin und wieder auch ökonomische Begründungszusammenhänge benutzt wurden. Den Konservativen war klar, daß sie mit einem aggressiv antisemitischen Diskursstrang im Siegerland ihre Chancen nicht unbedingt verbessern würden. Das soll nicht heißen, daß die Bewohner (und die Wähler) im Wahlkreis frei von antijüdischen Vorurteilen und Stereotypen waren, diese waren hier genauso im Alltagsverständnis vorhanden wie überall. Doch eine spezifische Formierung des antisemitischen Diskurses versprach im Siegerland eine viel zu geringe Resonanz. Es gab hier, anders als in Berlin, für die notwendige Anbindung dieses Diskurses an die Realität, egal ob an die 'wirkliche Wirklichkeit' oder an vorgeprägte sprachliche Muster wie den 'literarischen Antisemitismus' à la 'Gartenlaube', zu geringe Möglichkeiten. Dafür hatte der antisemitische Diskurs sich im politischen Bewußtsein noch nicht weit genug durchgesetzt. Das Vorhandensein antisemitischer Stereotypen war aber sicher entscheidend dafür, daß Stoecker trotz seiner bekannten

107 SZ, 5. 11. 1881.

108 SZ, 10. 11. 1881. Hervorhebung im Original.

antisemitischen Agitation andernorts im Siegerland akzeptiert wurde, und daß es weder Freisinn noch Nationalliberalen gelang, Stoeckers Antisemitismus politisch gegen ihn zu wenden. Erfolgversprechender für den christlich-sozialen Diskurs waren die Anknüpfung an den nationalistischen Diskurs und in enger Verbindung damit an den pietistischen Diskurs.

Angesprochen werden sollte durch die christlich-soziale Wahl-agitation neben den schon erwähnten *Freunden der christlichen Weltanschauung* vor allem die Handwerker, die Landwirte und die Bürger des Mittelstandes. Zugunsten der Wahl Stoeckers erschienen auch Wahlaufrufe, die mit *Mehrere Arbeiter* unterzeichnet waren. Hier werden weitgehende Versprechungen gemacht: *Derselbe wird dafür eintreten, daß für die Familien verunglückter Arbeiter gesorgt wird und Invalide nicht zu darben brauchen. Er wird eintreten für geringere Besteuerung der Arbeiter, Handwerker, Landwirthe und Gewerbetreibende und für höhere Besteuerung der Kapitalisten.*¹⁰⁹ Kritik an Stoecker wird mit Appellen an die Loyalität gegenüber *dem gewaltigen Redner, dem Volks- und Arbeiterfreund, dem Freund aller Armen und Bedrückten*¹¹⁰ entgegengetreten.

Wird der relativ geringe Anteil von Beamten, Angestellten oder Unternehmern im Kreis Siegen und in noch geringeren Maße in den beiden anderen Kreisen in Rechnung gestellt, dann deckt das intendierte Wählerspektrum von Arbeitern, Handwerkern, Gewerbetreibenden und Landwirten nahezu die gesamte soziale Schichtung des Wahlkreises ab. Die konservativen Förderer der Kandidatur Stoeckers entstammten aber

109 SZ, 5. 11. 1881.

110 SZ, 10. 11. 1881.

weitgehend dem so direkt umworbenen Teil der Gesellschaft des Wahlkreises und kamen zudem alle aus dem Kreis Siegen. Von den 28 Unterzeichnern des ersten konservativen Wahlaufufes für Stoecker waren sieben als Gewerke oder Unternehmer tätig, vier Unterzeichner waren Pfarrer, drei Lehrer, zwei Landwirte finden sich in der Unterzeichnerliste ebenso wie zwei Kaufleute und ein Förster. Für die übrigen neun Unterzeichner ist der Beruf nicht angegeben.¹¹¹ Für mindestens acht Unterzeichner läßt sich anhand des mir vorliegenden Materials ein Bezug zu den pietistischen Gemeinschaften des Siegerlandes herstellen, hier vor allem zum 'Verein für Reisepredigt'. Der Gewerke August Fuchs gehörte seit 1875 dem Vorstand des Vereins als Kassierer an, der Kaufmann Friedrich Stähler wird als „Förderer des Vereins für Reisepredigt“ beschrieben.¹¹² Alexander Seinsch war ebenfalls seit 1875 im Vorstand des Vereins und 1879 Mitglied der Baukommission zum Bau des neuen Vereinsheims.¹¹³ Der Siegener Stadtpfarrer Reuter, der 15 Jahre dort tätig war und der diesen Wahlaufuf verfaßt hat, wird als „ein Freund der Gemeinschaften“ angesehen.¹¹⁴ Der Pfarrer Stein aus Oberholzklaus, der von Henrich später als einer der eifrigsten Anhänger Stöckers im Siegerland beschrieben wird, stand ebenfalls pietistischen Kreisen nahe.¹¹⁵ Bei einigen anderen Unterzeichnern legen die Familiennamen einen Bezug zu den pietistischen Gruppen nahe, so bei der Familie Fuchs, die zu den maßgeblichen Begründern der Freudenberger pietisti-

111 WKB, 22. 10. 1881.

112 SCHMITT (1958), 394. Zu August Fuchs ebd., 342.

113 Ebd., 342 u. 359.

114 Ebd., 442.

115 HENRICH (1952b), 61.

schen Gemeinschaft gehörte.¹¹⁶ Auch die Familien des Landwirts J. Klappert und die des Pfarrers Müller stehen in pietistischen Traditionen.¹¹⁷ Der Präses des 'Vereins für Reisepredigt', Jakob Gustav Siebel, hatte im Mai nach der Rede Stoeckers das Kaiserhoch angestimmt.¹¹⁸

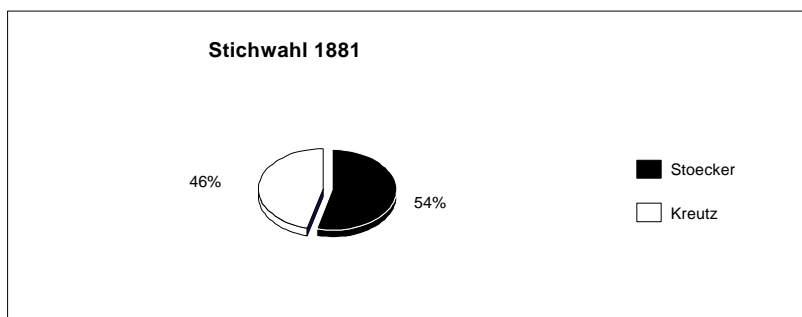
Die konservative Gruppe der Unterstützer Stoeckers entstammt somit zu einem großen Teil aus pietistischen Zusammenhängen, besonders der 'Verein für Reisepredigt' ist durch Vorstandsmitglieder stark vertreten. Diese Beobachtung legt den Schluß nahe, daß die Mitglieder des 1875 gegründeten Vereins nun neben der missionarischen Arbeit eine Beteiligung im politischen Bereich anstrebten. Stoecker, der in Berlin ebenfalls 'volksmissionarisch' in der 'Stadtmission' tätig war, erschien den Siegerländer Pietisten als geeigneter Repräsentant ihrer Ziele in der Politik. Dabei spielt die Person Stoeckers und seine Stellung als Hofprediger sicher eine bedeutende Rolle, doch mindestens ebenso wichtig war die Aufnahme des pietistischen Diskurses, wie sie sich in der Rede vom 6. Mai 1881 zeigte. Hier gab einmal Stoecker 'Erkennungssignale', durch die er sich als Pietisten präsentieren konnte, zum anderen ließen sich die Elemente des pietistischen Diskurses zur Legitimierung des christlich-sozialen Diskurses auch bei nicht pietistisch vorgeprägten Zuhörern benutzen. In der christlich-sozialen Wahlagitation wird mit Blick auf die außerkirchlichen pietistischen Gemeinschaften hervorgehoben, der Hofprediger trete dafür ein, *daß auch den kleinen christlichen Gemeinschaften ihr Versammlungsrecht gewahrt bleiben müßte* und

116 SCHMITT (1958), 233. Neben dem schon erwähnten August Fuchs unterzeichnete den Aufruf auch Heinrich Fuchs, Gewerke in Tiefenbach.

117 Zur Familie Klappert ebd., 297 und zur Familie Müller 341.

118 SZ, 10. 5. 1881. Zu Jakob Gustav Siebel SCHMITT (1958), 342-362.

daß er sich mit allen warmen Christen aus den verschiedensten Gemeinschaften verbunden fühle.¹¹⁹ Durch die Unterstützung pietistischer Gruppen erwuchs Stoecker im Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf ein bedeutendes Potential an kommunikativer Vermittlung des christlich-sozialen Diskurses. Nicht nur die für Stoecker eintretenden Pfarrer des Wahlkreises, die vielleicht durch Predigten oder in Gesprächen für den Hofprediger eintraten, sondern auch die übrigen konservativen Förderer der Kandidatur Stoeckers konnten die pietistischen Versammlungen nutzen, um für dessen Wahl zu werben. Diese 'stille' Wahlagitation ist quellenmäßig nicht zu analysieren, doch die Wahl Stoeckers in den Reichstag 1881 trotz geringer öffentlicher Wahlagitation läßt darauf schließen, daß die informelle Form der Wahlwerbung einen entscheidenden Anteil an Stoeckers Erfolg gehabt haben muß.



Die Stichwahl zwischen dem nationalliberalen Kandidaten Kreutz und Stoecker am 11. November gewann Stoecker mit 1350 Stimmen Vorsprung. Der relative Anteil der für Stoecker abgegebenen Stimmen lag bei 54 Prozent gegenüber 46 Pro-

¹¹⁹ SZ, 5. 11. 1881.

zent für Kreuz. Vor der Stichwahl hatten sowohl der Freisinn als auch das Zentrum zur Wahl des nationalliberalen Kandidaten aufgerufen¹²⁰, aber im Kreis Wittgenstein zum Beispiel, wo Stoecker 1397 Stimmen hinzugewinnen konnte, gingen die zuvor für den freisinnigen Kandidaten Dr. Prümers abgegebenen Stimmen fast vollständig an den konservativen Kandidaten. Auch im 'freisinnigen' Kreis Biedenkopf gewann Stoecker Stimmen hinzu, allerdings lag hier Kreuz mit 53,1 Prozent vorn. Im Kreis Siegen erhielt Stoecker 54,2 Prozent der Stimmen, womit er dort seinen Vorsprung vor Kreuz um fast zehn Prozentpunkte ausbauen konnte.¹²¹

Stoecker, der auch im Wahlkreis Minden-Lübbecke gewählt worden war¹²², nahm angeblich mit der Bemerkung „Ich bin immer fürs Siegen“¹²³ das Mandat für den Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf an. Er bedankte sich in einer Anzeige in der Lokalpresse bei seinen Wählern und versprach, *den Wahlkreis zu bereisen, die Verhältnisse desselben genauer kennenzulernen und mich persönlich den Wählern aller Parteien vorzustellen, da ich mich von nun an als den Abgeordneten des gesamten Wahlkreises ansehe und den Interessen aller Einwohner mit gleicher Bereitwilligkeit diene*.¹²⁴ Der hohe Grad an Popularität, den Stoecker rasch im Wahlkreis erlangt hat, zeigt sich auch in der Annonce eines Siegener Einzelhändlers, bei dem *Photographien von Herrn Hofprediger Stöcker in allen Größen* zu kaufen waren.¹²⁵ Von

120 BUSCH (1968), 46.

121 Wahlergebnisse ebd., 240, Tab. X.

122 Ebd., 47.

123 BRAUN (1913), 109.

124 WKB, 26. 11. 1881.

125 Ebd., 3. 6. 1882.

anderen Reichstagsabgeordneten oder Kandidaten wurden zuvor (und danach) keine Abbildungen angeboten.

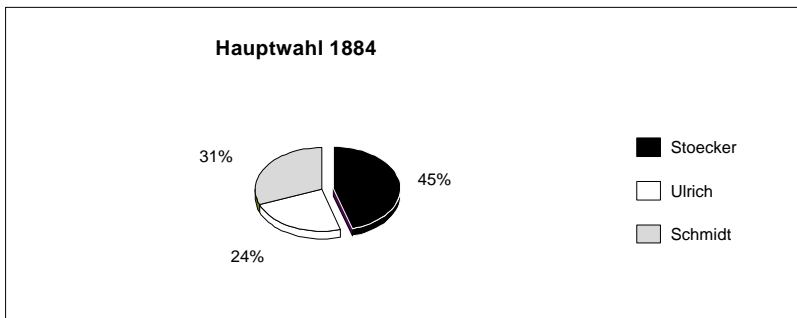
5.4 Ausblick auf die christlich-soziale Wahlagitation 1884-1907

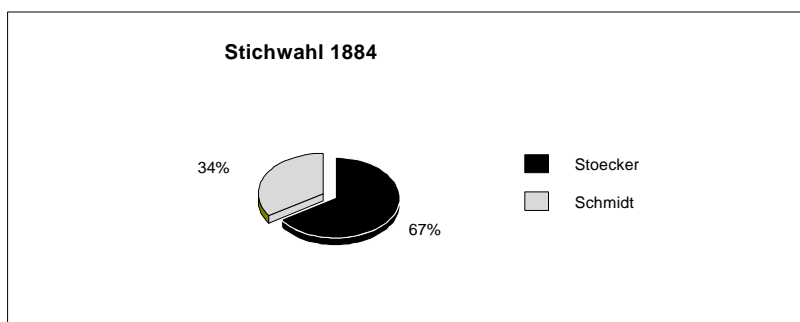
Mit den bisher analysierten Elementen der christlich-sozialen Wahlagitation ist die grundlegende diskursive Formation im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf beschrieben. Die in der Rede Stoeckers vom 6. Mai repräsentierten Diskursstränge des Pietismus und Konservatismus bleiben in der Wahlagitation bis 1907 nahezu unverändert. Repräsentativ für die beibehaltene Verschränkung dieser beiden Diskurse ist eine Passage aus Stoeckers Wahlrede am 26. September 1884 in Siegen. In der Auseinandersetzung mit den Wahlkampfaussagen des freisinnigen Kandidaten Schmidt führt Stoecker folgendes aus: *Herr Sch. spricht dann weiter über das **Sozialistengesetz**. Man werde, führt er aus, das Gesetz und dessen Veranlassung als Wahlparole ausgeben. 1878 sei das Gleiche geschehen und **leider** mit Erfolg. 'Mit Erfolg', das kann nur heißen, daß das Sozialistengesetz angenommen worden ist. Unser Kaiser hat gesagt, er würde eine Ablehnung desselben ansehen als gegen seine Person gerichtet, **denn Er habe geblutet**. Das ist ein königliches Wort. Ein Kaiser, der für sein Volk geblutet hat, kann wohl verlangen, daß man ihm die Gesetze schaffe, solche Gräuel zu verhindern. Wenn Herr Sch. gedacht hat, daß er hier im Lande Leute fände, die mit den Sozialdemokraten gingen, so kennt er die Siegerländer nicht. Hier giebt es keine Arbeiter, die den*

*Staat, den Thron, den Altar umstürzen wollen.*¹²⁶ Die Konnotation, die in der Beschreibung Wilhelm I. als *Kaiser, der für sein Volk geblutet hat*, mitschwingt, braucht wohl nicht näher ausgeführt werden - die Anlehnung an das Symbol des 'blutenden Erlösers am Kreuz' ist überdeutlich. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß gerade an diesem Punkt, wo pietistischer und nationalistischer Diskurs miteinander verknüpft werden, wiederum der Kampf gegen Liberalismus und Sozialdemokratie thematisiert und als Aufgabe zur Erhaltung der Nation begründet wird. Das diesen Kampf grundlegend legitimierende diskursive Element folgt weiter unten im Text: *Herr Sch. sagte, daß ich in Schürung des Klassenhasses mehr als die Sozialdemokraten leiste. Er führt dazu an, ich hätte erklärt, die Judenfrage sei keine religiöse, keine Rassenfrage, sondern eine sozial-ethische. Die Judenfrage wurzelt in der Rasse und in der Religion, aber so wie sie vor uns steht, in Verbindung mit der Börse und dieser nichtswürdigen Presse, da ist die Judenfrage eine Frage, die in das sittliche Leben der menschlichen Gemeinschaft einschlägt.* Bezüge auf den antisemitischen Diskurs tauchen noch an anderen Stellen der Rede auf, die hier zitierte zeigt allerdings am deutlichsten, wie weit Stoeckers Antisemitismus offen war für rassentheoretische Begründungsmuster, wenn die 'Rasse' zusammen mit der Religion auf eine Ebene der zwischen Juden und Christen/ Deutschen differenzierenden 'Merkmale' gehoben wird. Mit dieser Legitimierung kann Stoecker weiter den Aufbau des christlichen Staates fordern.

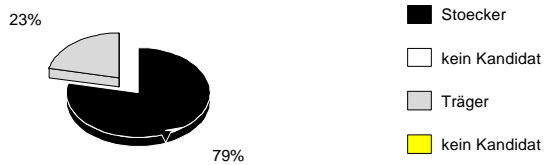
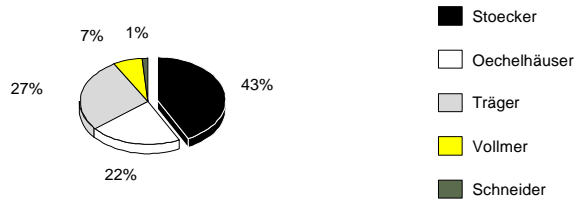
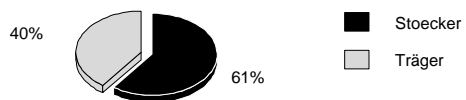
126 „Wahlrede des Herrn Hofprediger Stöcker zu Berlin“, Flugblatt im StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt). Der Redetext nach stenographischer Mitschrift erschien auch als Beilage im SV am 2. 10. 1884. Hervorhebungen im Original.

Ganz am Ende nimmt er Rückbezug auf seine Rede von 1881 und betont unter anderem noch einmal den modernistischen Charakter der 'rückwärtsgewandten Utopie' im Zusammenhang mit dem Bemühen um die *Erweckung der sittlich-religiösen Macht des Christentums*: *Wir haben bisher nicht auf dem beschwerlichen Boden in Berlin umsonst daran gearbeitet, wir werden daran fortarbeiten und haben in allen diesen Dingen ein Vorbild an unserem erhabenen Kaiser, der in seinen siebziger Jahren die tausendjährige Hoffnung auf ein starkes, geeintes Vaterland erfüllt und nun in seinen achtziger Jahren mit seinem Reichskanzler an die Lösung der wichtigen Fragen der inneren Politik geht! „Welch ein Wendung durch Gottes Fügung!“, so klingt es uns noch immer entgegen. Ja, eine Wendung ist da im politischen, sozialen und religiösen Leben. Wir müssen sie weiter führen. Nur kein Rückschritt! Wir sind in der That zum Fortschritt gemacht. Der Fortschritt hat mit Recht seinen Namen aufgegeben. Unsere Augen gehen vorwärts, aufwärts!*





Wie in der Wahlagitation 1881 auch, ist der nationalistische Diskurs in den christlich-sozialen Wahlanzeigen und Aufrufen der Folgezeit komprimierter und unmittelbarer präsent als in den Reden Adolf Stoeckers im Wahlkreis. Themen der aktuellen 'Reichspolitik' insgesamt finden nach der ersten erfolgreichen Wahl häufiger in der christlich-sozialen Wahlagitation Erwähnung, etwa wenn Stoecker in seinen Wahlkampfreden Bericht erstattet über seine Tätigkeit als Reichstagsabgeordneter. Die Thematisierung spezifischer lokaler Probleme, wie zum Beispiel die schwierige ökonomische Lage der Montanindustrie des Siegerlandes, unterbleibt dagegen fast vollständig oder tritt hinter die oben angeführten diskursiven Ebenen zurück. Dagegen werden weiter Versprechungen allgemeiner Art, die auf die bekannten sozialpolitischen Forderungen der Christlich-sozialen Bezug nehmen, für Arbeiter, Bauern, Handwerker und Gewerbetreibende gemacht.

Hauptwahl 1887**Hauptwahl 1890****Stichwahl 1890**

Während des Wahlkampfes 1893 findet eine 'Gewichtsverlagerung' im christlich-sozialen Diskurs des Wahlkreises statt. Dies ist im wesentlichen durch 'äußere' Einflüsse bedingt: Zum einen hat Stoeckers Entlassung aus dem Hofpredigeramt 1890 seinem Ansehen auch im Siegerland geschadet. Für sei-

ne Anhänger wird der Hofprediger a.D. nun zum *Hofprediger aller Deutschen*, und seine Entlassung wird als freiwilliger Rücktritt dargestellt. Dieser Umstand veranlaßt die Nationalliberalen zu hoffen, den Wahlkreis wieder zurückzugewinnen, und sie betreiben ihre Wahlagitation für den Siegerländer Industriellen Dresler in bisher nicht gekanntem Ausmaß.

Hinzu kommt als Problem für die Christlich-sozialen im Wahlkreis die neuerlich an Bedeutung gewinnende antisemitische Bewegung im gesamten Reich, die von neugegründeten antisemitischen Parteien und Vereinen getragen wurde. In Siegen war 1891 ein 'Deutsch-Sozialer Verein' gegründet worden, welcher der antisemitischen 'Deutsch-Sozialen Reform-Partei' nahestand und zahlreiche Auftritte bekannter Antisemiten wie Liebermann von Sonnenberg im Siegerland organisierte.¹²⁷ Gleichzeitig bereiste schon seit einigen Jahren der 'hessische Bauernkönig' Dr. Otto Böckel die agrarisch geprägten Kreise Wittgenstein und Biedenkopf, um seine Hetzreden gegen „Juden und Junker“ zu halten und die schwere wirtschaftliche Lage der Landwirtschaft für seine politischen Ziele auszunutzen. Böckel wurde 1890 und 1893 für den, dem Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf benachbarten, Wahlkreis Marburg-Frankenberg in den Reichstag gewählt.¹²⁸ Bei der Reichstagswahl 1893 kandidierte Böckel auch in Siegen-

127 BUSCH (1968), 81f.

128 Zur 'Böckelbewegung' s. DASCHER, Otto (1960), Der politische Antisemitismus im Marburger Raum 1887-1893, Diss. Marburg. Im Vorwort einer im Geist des Nationalsozialismus abgefaßten Arbeit wird Böckel vom Gauleiter in Hessen, Jakob Sprenger, zu „den Vorkämpfern der völkischen Erneuerung“ gezählt: SCHMAHL, Eugen (1933), Die antisemitische Bauernbewegung in Hessen von der Böckelzeit bis zum Nationalsozialismus, Gießen, III. Einen Bericht über einen Auftritt Böckels in Feudingen bei Laasphe im Kreis Wittgenstein veröffentlichte der SV am 31. 12. 1891.

Wittgenstein-Biedenkopf, nachdem er schon 1890 Überlegungen angestellt hatte, dort gegen Stoecker anzutreten.¹²⁹

Diesen äußeren Faktoren trug der christlich-soziale Diskurs Rechnung, in erster Linie durch eine deutliche Betonung des antisemitischen Elements. In Wahlanzeigen wurden jetzt nicht nur *Arbeiter, Handwerker, Landwirte und Christen* direkt angesprochen, sondern auch *Antisemiten*. Diese wählen *Stöcker, weil er dem deutschen Geiste wieder zur Herrschaft verhelfen will*.¹³⁰ Hellmuth von Gerlach, der für Stoecker die Wahlagitation betrieb, betont die Wichtigkeit des Kampfes gegen die *Übermacht des Judenthums* und stellt konkrete Forderungen auf: *Fremde Juden dürfen nicht mehr über unsere Grenzen. Juden sollen keine Richter, keine Lehrer an christlichen Schulen sein. Gegen jüdischen Schwindel und Betrug im Geschäftsleben bedarf es einer Verbesserung unserer Gesetze, namentlich der Gewerbeordnung, Konkursordnung, des Handels- und Strafgesetzbuches*.¹³¹ Auch auf die 'Tradition' und die Verdienste Stoeckers in der Bekämpfung des *modernen Judenthums* weist von Gerlach hin: *Den Giftbaum der Börse will er (Stoecker, MI) unter staatlicher Überwachung gestellt und ihn seiner giftigsten Früchte, des Differenzgeschäftes und der Spekulation mit nothwendigen Lebensmitteln, beraubt sehen. Den Kampf gegen das Judenthum hat er als erster aufgenommen und bis heute mit einem Muthe ohnegleichen fortgeführt*.¹³²

Der Liberalismus als politische Idee wird jetzt durch den antisemitischen Diskurs personifiziert: Die Freisinnigen, die durch

129 Busch (1968), 80.

130 Flugblatt „Zur Stichwahl im Wahlkreise Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf“, StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt).

131 WZ, 10. 6. 1893.

132 Ebd.

und durch verjudeten Freisinnigen, fordern ihre Wähler auf, in der Stichwahl nicht für Stöcker, sondern insgesamt für Dresler zu stimmen. Weil Stöcker sich der maßlosen Übergriffe der Juden entgegenstellt, haßt und verfolgt man ihn und bietet alles auf, ihn zu beseitigen. Zu diesem Zwecke reist auch der Judenschützer und Freisinnige Professor Stengel aus Marburg im Wahlkreis und redet den Leuten vor, Stöcker nicht zu wählen.¹³³ Adolf Dresler, der Kandidat der Nationalliberalen, wird als Kandidat der Juden¹³⁴ bezeichnet.

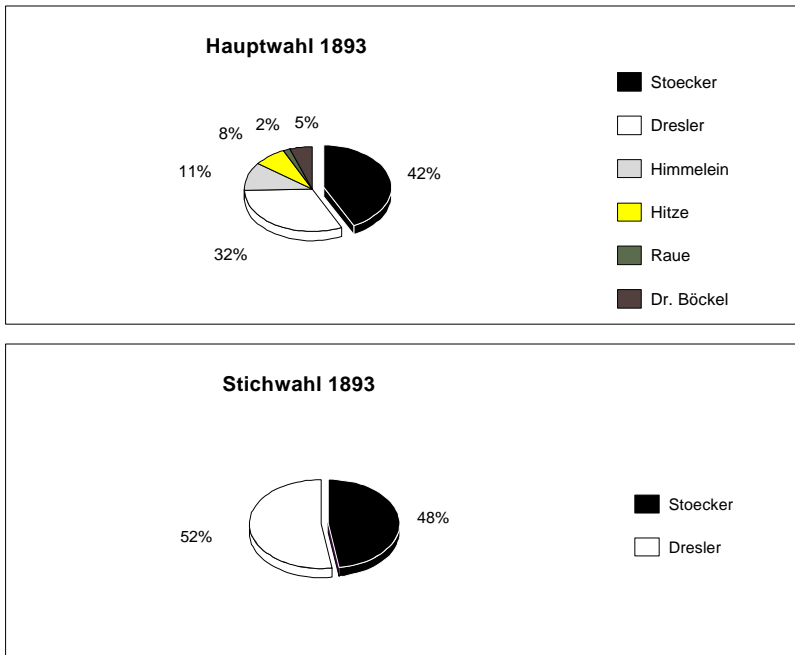
Obwohl Stoeckers Wahlagitation aus kirchlichen Kreisen starke Unterstützung erfuhr - so hielt der Geisweider Pfarrer Bergmann im dortigen 'Evangelischen Arbeiterverein' einen langen Vortrag im christlich-sozialen Sinne mit dem Titel „Ein Herz im Volke und ein Herz fürs Volk“¹³⁵ - und einer massiven Betonung antisemitischer Themen im „Siegerländer Volksfreund“, gelang Stoeckers Wiederwahl nicht. In der Stichwahl unterlag er Dresler, vor allem, weil die über 1000 Wähler, die in der Hauptwahl für Böckel gestimmten hatten, nun Dresler wählten. Sie waren darüber verärgert, daß Stoecker andernorts als Zählkandidat gegen aussichtsreiche antisemitische Kandidaten angetreten war und weil er im Wahlkreis den Bestrebungen Böckels nicht öffentlich zugestimmt hatte.¹³⁶

133 Anzeige WZ vom 24. 6. 1893, unterzeichnet mit *Viele Wittgensteiner Wähler!*.

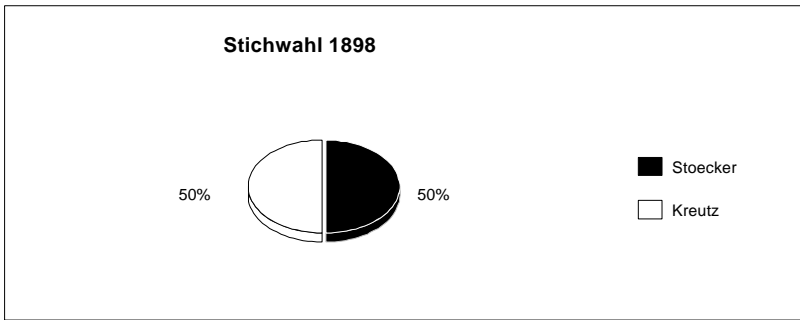
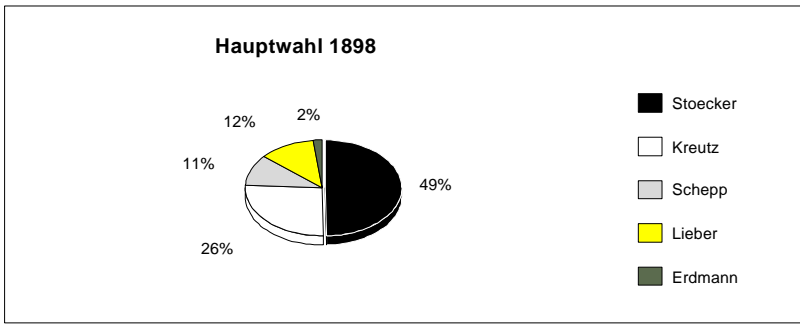
134 Unter der Rubrik *Laasphe* im SV, 10. 6. 1893.

135 SV, 8. 6. 1893.

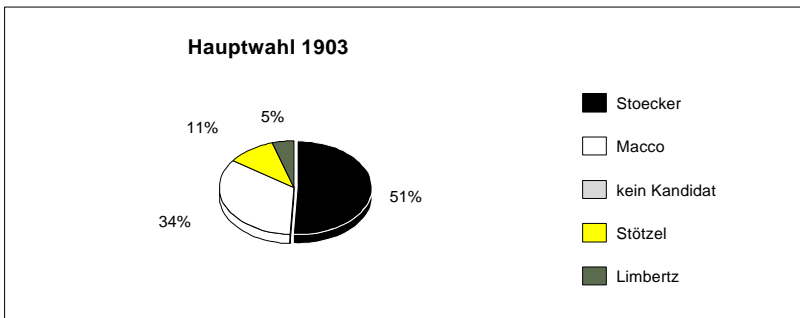
136 Busch (1968), 79.

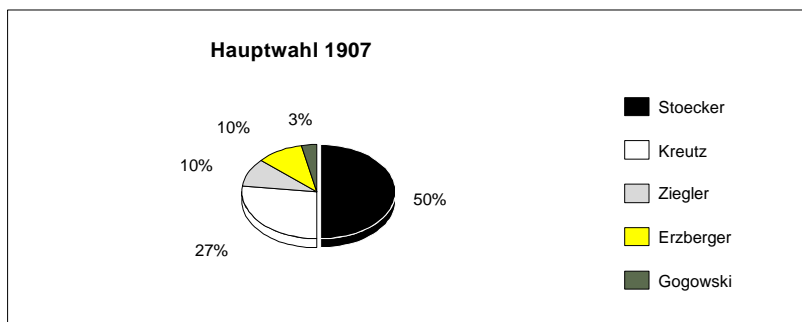


So ist Stoecker an den Folgeerscheinungen der antisemitischen Bewegung, die er 1879 selbst mitgegründet hatte, bei der Reichstagswahl 1893 gescheitert. Die erneute Wahl in 'seinem' Wahlkreis gelang ihm jedoch 1898, wenn auch sehr knapp in der Stichwahl mit einem Vorsprung von 22 Stimmen vor dem nationalliberalen Kandidaten. Die (zweite) antisemitische 'Welle' des Kaiserreiches hatte in ihrer parteipolitischen Ausprägung den Höhepunkt überschritten, und der Hofprediger a.D. in Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf keinen 'antisemitischen' Kandidaten gegen sich. Nach der für Stoecker wieder erfolgreichen Wahl 1898 gewann er die beiden letzten Wahlen (1903 und 1907), bei denen er als Kandidat der Christlich-sozialen antrat, jeweils in der Hauptwahl mit absoluter Mehrheit.



Stoecker mit 22 Stimmen Mehrheit gewählt





Im Hinblick auf die Transformierung des christlich-sozialen Diskurses im Reichstagswahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf möchte ich die These aufstellen, daß die Elemente des antisemitischen Diskurses, die schon von Beginn an legitimierenden und den christlich-sozialen Diskurs insgesamt konstituierenden Charakter hatten, die Bedeutung der Elemente des pietistischen Diskurses (mit-) übernehmen. Diese These mache ich fest an der im Überblick gewonnenen Beobachtung, daß pietistische Symbole und sprachliche Bilder in der Wahlagitation nach 1890 kaum noch vorhanden sind. Diese Entwicklung muß sicherlich unter Berücksichtigung der Transformierung des politischen Diskurses - somit des Interdiskurses insgesamt - im Deutschen Kaiserreich in dieser Zeit gesehen werden. Eine genaue Bewertung dieser Bedeutungsverschiebung im christlich-sozialen Diskurs kann erst nach der eingehenden Analyse des betreffenden Textmaterials erfolgen, was hier allerdings nicht mehr geschehen wird.

5.5 Bewertung des christlich-sozialen Diskurses unter Berücksichtigung der sozio-ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse des Wahlkreises

Wie in der Beschreibung der sozio-ökonomischen Verhältnisse des Wahlkreises herausgearbeitet wurde, hatte die Region zum Zeitpunkt des ersten Auftretens Adolf Stoeckers dort eine Phase des grundlegenden Wandels hinter sich, die noch nicht abgeschlossen war. Die bisher über Jahrhunderte gültige, genossenschaftlich organisierte Produktions- und Gesellschaftsform wurde von einer sich den Bedingungen der kapitalistischen Wirtschaft anpassenden Lebensform abgelöst. In die 'neue Zeit' übernommen wurden mentale Prägungen, die sich aus den Lebensverhältnissen der zurückliegenden Epoche speisten, nun aber in der sich verändernden Umwelt keine reale Entsprechung mehr hatten. Mit der Suche nach einem 'Welterklärungskonzept', welches sich mit den überkommenen mentalen Prägungen in Einklang bringen ließ, erklärt sich das Phänomen des großen Erfolgs der Erweckungsbewegung, die in der Tradition des Siegerländer Pietismus stand. Nachdem sich diese geistige Richtung in Form des 'Vereins für Reisepredigt' institutionalisiert hatte, drängte eine kleine Gruppe, die mit diesem Verein in enger Verbindung stand, nach politischer Repräsentation. Diese fand sie in der christlich-sozialen Richtung Adolf Stoeckers. Angezogen durch seine Stellung als Hofprediger und die Tatsache, daß er eine politische 'Berühmtheit' war, gaben sie ihm die Gelegenheit, in Siegen zu reden. Hier verstand es Stoecker, durch geschickte Übernahme von Elementen des pietistischen Diskurses, die nicht einfach aufgesetzt wurden, sondern für den christlich-sozialen Diskurs funktionelle Bedeutung bekamen, Anklang zu finden.

Stoecker konnte die Elemente des pietistischen Diskurses glaubhaft vertreten, einmal, da er selbst durch Erziehung und Bildung pietistisch geprägt worden war, zum anderen, weil der pietistische Diskurs für die christlich-sozialen Ideen legitimierende Funktionen übernehmen konnte. Der christlich-soziale Diskurs fügte sich mit den auf Homogenisierung durch Antagonismen abzielenden Elementen seinerseits in die im Pietismus angelegten Strukturen von innerem Zusammenschluß und äußerer Abgrenzung ein. Auch die diffusen und leicht austauschbaren Bedrohungsgefühle, die auf den Fortbestand der Gruppe gegen einen wie immer gearteten 'Feind' bezogen waren und die Funktion der Sicherung des Gruppensammenhalts hatten, sind ein ebenso wichtiges Element im christlich-sozialen Diskurs wie im Pietismus.

Aber nicht nur Pietisten können Stoecker im Siegerland gewählt haben, die hohen Stimmenanteile bei jeder Wahl sprechen dagegen. Für die breite Akzeptanz des christlich-sozialen Diskurses sorgte unter anderem das Moment, welches ich weiter oben als 'rückwärtsgewandte Utopie' beschrieben habe. Hier fielen Bestandteile der vorhandenen mentalen Prägung, die über den religiösen Bereich hinausgingen (wie etwa der Genossenschaftsgedanke), mit den im christlich-sozialen Diskurs enthaltenen Elementen zusammen. Das pietistische 'Welterklärungskonzept' wird im christlich-sozialen Diskurs zu einer Weltanschauung ausgebaut, die sich auf alle Bereiche des Lebens mit der transzendenten Komponente der Nation ausdehnen läßt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, daß der christlich-soziale Diskurs nicht einfach auf Nostalgie gegründet ist. Er gibt vor, ein bedeutendes Moment an Modernität zu besitzen, indem er einmal die Utopie des *christlichen Staates* beinhaltet, zum anderen aber über sprachliche Muster den modernistischen Begriffsinhalt

von *Sozialismus* oder *Fortschritt* in sich aufzunehmen versucht. So spricht sich der christlich-soziale Diskurs ein modernistisches Moment zu, welches er unter den ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit 'real' nicht hatte. Innerhalb des politischen Diskurses insgesamt manifestiert sich durch die spezifische Formierung des christlich-sozialen Diskurses ein Element der (diskursiv erzeugten) scheinbaren Modernität, welches zukünftig im Interdiskurs zunehmend bedeutsamer werden soll - dieses in die Zukunft weisende Element ist der antisemitische Diskurs.

Homogenisierend auf die Gesellschaft des Wahlkreises wirkte noch ein anderer Faktor, der in der Analyse des christlich-sozialen Diskurses deutlich zutage getreten ist. Eine unbedingt positive Selbstwahrnehmung der dort lebenden Menschen voraussetzend, bildet dieser Diskurs hier ein antagonistisches Gegensatzpaar aus, welches sich in den Kollektivsymbolen *Siegerland* und *Berlin* repräsentiert. Bedingt durch die relative Abgeschlossenheit des Siegerlandes, an der sich auch durch das immense Bevölkerungswachstum während der Industrialisierungsphase ab 1861 wenig ändert, da die meisten Zuwanderer aus der näheren Umgegend stammten, bleibt die Region von Kontinuitätsbrüchen, die sich andernorts aus dem hohen Grad an gesellschaftlicher Differenzierung (Sprache, Religion, Lebensweisen) durch Zuwanderung ergaben, unberührt. Wenn Stoecker nun das Siegerland als den Ort des Friedens und der sozialen Ausgeglichenheit beschreibt, dann integriert sich diese Beschreibung in die vorhandene positive Selbstwahrnehmung. Verstärkt wird das positive Bild der eigenen Gruppe und der (vorgeblichen) Ordnung, in der sie lebt, durch das komplementäre Symbol *Berlin*, wo Chaos herrscht. Die dort geschilderten Lebensumstände sind bedrohlich und könnten die Ordnung des

Siegerlandes zerstören. So wird Stoecker zu einem Kämpfer, der an vorderster Front um den Erhalt der Verhältnisse ringt und hinter den sich alle stellen müssen, die zur Sicherung der als *gesegnet* deklarierten 'Siegerländer Ordnung' beitragen wollen. Die Motivation hierzu kann sich aus unterschiedlichen Quellen speisen (Erhalt von Religion, Wirtschaftsform, Sittlichkeit, Patriotismus), sie läßt sich aber nicht nach soziologischen Gruppen differenzieren.

Busch behauptet in der Zusammenfassung seiner Untersuchung zur 'Stoeckerbewegung im Siegerland': „Der Antisemitismus spielte bei dem Siegerner Anhang Stoeckers, darin liegt der entscheidende Unterschied zur Berliner Bewegung, keine Rolle.“¹³⁷ Wobei der Antisemitismus bei den Anhängern Stoeckers keine Rolle spielte, läßt er offen, doch ich denke, er bezieht dies auf die Motivation, für Stoecker Wahlkampf zu betreiben und ihn zu wählen. Abgesehen davon, daß Buschs Aussage, antisemitische Äußerungen „fielen vor allem zur Zeit der Wahlen kaum ins Gewicht“¹³⁸, sich rein quantitativ für die Zeit nach 1893 wohl nicht halten läßt, hat die Analyse des christlich-sozialen Diskurses, so wie er sich in Berlin als auch im Siegerland repräsentierte, die bedeutende legitimierende und konstituierende Funktion der antisemitischen Elemente gezeigt. Hier wie dort konnte Stoecker auf vorhandene antijüdische Vorurteile rechnen und sie, emotional aufgeladen, in seine Argumentation einfließen lassen. Wenn die Wahlagitation und die anderen Reden Stoeckers im Siegerland nicht in der Deutlichkeit die antisemitischen Elemente des christlich-sozialen Diskurses betonten, so ist das kein Zeichen dafür, daß solche Vorurteile und Stereotypen nicht vorhanden waren.

137 Ebd., 142.

138 Ebd., 83.

Dabei ist es wichtig zu betonen, wie weit der pietistische Diskurs die Funktionen des Antisemitismus übernehmen konnte und dem christlich-sozialen Diskurs seine Stellung im politischen Diskurs des Wahlkreises verschaffen konnte. Der Antisemitismus Stoeckers war auf jeden Fall kein Hinderungsgrund, um im Siegerland akzeptiert zu werden und die antisemitischen Elemente konnten im 'Bedarfsfall' wie 1893 schnell aktiviert werden. Auch der Umstand, „daß im Kreis Siegen wenige Juden lebten und somit der Juden und somit der jüdische Bevölkerungsanteil ohne besondere Bedeutung blieb“¹³⁹, darf nicht zur Behauptung verleiten, der Antisemitismus habe im Wahlkreis „keine Rolle gespielt“¹⁴⁰. Die Analyse des antisemitischen Diskursstrangs, wie er sich in der Rede Stoeckers von 1879 repräsentierte, hat gezeigt, daß es zur Formierung des Antisemitismus nicht zwangsläufig einer 'bedeutenden' jüdischen Bevölkerungsgruppe bedurfte. Wenn Busch in der zitierten Weise argumentiert, dann übernimmt er die bei Stoecker diskursiv erzeugten Muster von *jüdischer Übermacht* und *ökonomisch-religiöser Bedrohung* als (positiv gewendete) Bestandteile seiner eigenen Untersuchung. Die Funktion der antisemitischen Elemente des christlich-sozialen Diskurses im Wahlkreis Siegen-Wittgenstein-Biedenkopf werden in seiner Arbeit insgesamt nicht erkannt oder ausgeblendet.

Wenn die These der 'Gewichtsverlagerung' von pietistischen hin zu antisemitischen Elementen zutrifft, dann stimmen der christlich-soziale Diskurs außerhalb des Wahlkreises und derjenige innerhalb des Wahlkreises ab 1893 auch in ihrer

139 Ebd., 80.

140 Ebd.

sprachlichen Erscheinungsform völlig überein - in der Ideologie war die Übereinstimmung von Beginn an gegeben.

6 Quellen- und Literaturverzeichnis

A Quellen

StA Siegen, Rep. 210 (Nachlaß Schmidt)

Flugblätter

"Unsere Forderungen an das moderne Judenthum" (1879)

"Wir stehen an einem Wendepunkte" (1881)

"Wahlrede des Herrn Hofprediger Stöcker" (1884)

Verschiedene Flugblätter zu den Reichstagswahlen 1890, 1893, 1898, 1903, 1907

Zeitungen (1881-1907)

Siegener Anzeiger (SA)

Siegener Zeitung (SZ)

Siegerländer Volksfreund (SV)

Wittgensteiner Kreisblatt (WKB)

Wittgensteiner Zeitung (WZ)

B Sekundärliteratur

(DIS)HARMONIEN. fotos und dokumente zur siegerländer gesellschaftsgeschichte 1830-1945. katalog zur ausstellung, 4-31. Januar 1980, hg. v. der Arbeitsgruppe Regionalgeschichte an der Gesamthochschule Siegen, Siegen

ALMOG, Shmuel (1991), »Judentum als Krankheit«: Antisemitisches Stereotyp und Selbstdarstellung, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 1991: Sozialgeschichte der Juden in Deutschland, 215-235

- ALPAKA, Anita/RÄTHZEL, Nora (Hg.) (1990), Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, 2., völlig überarbeitete Aufl., Leer
- ALTGELD, Wolfgang (1992), Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus, Mainz (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 59)
- BARTOLOSCHEK, Thomas A. (1992), Das Siegerländer Textilgewerbe. Aufstieg, Krisen und Niedergang eines exportorientierten Gewerbes im 18. und 19. Jahrhundert, St. Katharinen (= Siegerner Abhandlungen zur Entwicklung der materiellen Kultur, Bd. 12)
- BAUER, Eberhard (1966), Wirtschaftsentwicklung in Wittgenstein im 19. Jahrhundert, in: Wittgenstein, Bd. 30, 114-157
- BECKMANN, Otto (1935), Hofprediger Adolf Stoecker und das Siegerland, in: Siegerländer Heimatkalender 1935, 56-58
- BEHR, Hans-Joachim (1983), Die Provinz Westfalen und das Land Lippe 1813-1933, in: Westfälische Geschichte, hg. v. Wilhelm KOHL, Bd. 2, Düsseldorf, 45-164,
- BEIMBORN, Anneliese (1959), Wandlungen der dörflichen Gemeinschaft im Hessischen Hinterland. Eine geographisch-volkskundliche Untersuchung von sechs Gemeinden des Kreises Biedenkopf, Marburg (= Marburger Geographische Schriften, Heft 12)
- BERGMANN, Werner/ERB, Rainer (1991), Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946-1989, Opladen
- BERNSTEIN, Eduard (1972) Die Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung. Erster Teil. Glashütten/Taunus (= unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1907)
- BEYREUTHER, Erich (1963), Die Erweckungsbewegung, Göttingen (= Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch, Bd. 4, Lieferung R (1. Teil))
- BOEHLICH, Walter (1988), Der Berliner Antisemitismustreit, Frankfurt am Main (zuerst 1965)

- BRAKELMANN, Günter (1982), Adolf Stoecker und die Sozialdemokratie, in: Brakelmann/Greschat/Jochmann (1982), 84-122
- BRAKELMANN, Günter/GRESCHAT, Martin/JOCHMANN, Werner (1982), Protestantismus und Politik: Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. XVII)
- BRAUN, Max (1913), Adolf Stoecker, Berlin
- BREDEBACH, Ursula (1955), Das Jahr 1848 im Siegerland unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Siegen, Diss. Frankfurt a. M. [masch.]
- BROSZAT, Martin (1952), Die antisemitische Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Diss. Köln [masch.]
- BRUNSTÄD, Friedrich (1935), Adolf Stoecker. Wille und Schicksal, Berlin
- BUCHHEIM, Karl (1953), Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München
- BUNKE, Ernst (1909), Adolf Stoecker. Erinnerungsblätter, Berlin
- BUNKE, Ernst (1938), Adolf Stoecker. Ein deutscher Prophet, Gießen
- BUSCH, Helmut (1968), Die Stoeckerbewegung im Siegerland, Diss. Marburg 1964, Siegen
- DOCKHORN, Wilhelm (1928), Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. Kritischer Beitrag zur Frage ihres religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Untergrunds, ihrer Idee und Geschichte, ihrer Verdichtung in die Gestalt der christlichen Arbeiterbewegung und ihrer Stellung im modernen Werdeprozeß, Diss. Halle-Wittenberg, Halle (Saale)
- DREWS, Axel/GERHARD, Ute/LINK, Jürgen (1985), Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 1. Sonderheft, 256-375

- DREYFUS, Hubert L./RABINOW, Paul (1987), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt am Main (am. Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1982)
- ENGELMANN, Hans (1984), Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Berlin (= Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 5)
- ERB, Rainer/BERGMANN, Werner (1989), Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland, Berlin (= Antisemitismus und jüdische Geschichte, Bd. 1)
- FELDEN, Klemens (1963), Die Übernahme des antisemitischen Stereotyps als soziale Norm durch die bürgerliche Gesellschaft Deutschlands (1875-1900), Diss. Heidelberg
- FICKELER, Paul (1954), Das Siegerland als Beispiel wirtschaftsgeschichtlicher und wirtschaftsgeographischer Harmonie, in: Erdkunde. Archiv für wissenschaftliche Geographie, Bd. VIII, Heft 1/4, 15-51
- FOUCAULT, Michel (1969), Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main (franz. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris 1961)
- FOUCAULT, Michel (1991a), Die Ordnung der Dinge, 10. Aufl., Frankfurt am Main (franz. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, dt. zuerst 1971)
- FOUCAULT, Michel (1991b), Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main, (franz. L'ordre du discours, Paris 1972, dt. zuerst München 1974)
- FOUCAULT, Michel (1992), Die Archäologie des Wissens, 5. Aufl., Frankfurt am Main (franz. L'archéologie du savoir, Paris 1969, dt. zuerst 1973)
- FOUCAULT, Michel (1994), Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main (franz. Surveiller et punir. La naissance de la prison, Paris 1975, dt. zuerst 1976)

- FOUCAULT, Michel (Hg.) (1978), Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin
- FRANK, Manfred (1988), Zum Diskursbegriff bei Foucault, in: Fohrmann, Jürgen/Müller, Harro (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main, 25-44
- FRANK, Walter (1935), Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, 2., durchgesehene Aufl., Hamburg
- FRICKE, Dieter (1983), Artikel "Christlichsoziale Partei 1878-1918", in: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789-1945). Hg. v. Dieter Fricke [u.a.]. Bd. 1. Köln/Leipzig, 440-454
- FRICKE, Matthias (1993), Der Ertrag der Diskurskonzeption Michel Foucaults für eine empirische Sprachwissenschaft, unv. Magisterarbeit Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg
- FUCHS, Konrad (1964), Lage und Bedeutung der Eisenindustrie des Siegerlandes vor dem 1. Weltkrieg, in: Westfälische Forschungen, Bd. 17, 206-217
- FUCHS, Konrad (1970), Zur sozialen Lage im Siegerländer Erzbergbau während des 19. Jahrhunderts, Teil 2: 1860-1900, in: Der Anschnitt. Zeitschrift für Kunst und Kultur im Bergbau, Bd. 1, 13-20
- FUCHS, Konrad (1974), Die Erschließung des Siegerlandes durch die Eisenbahn (1840-1917), Wiesbaden
- FUCHS, Konrad (1979), Siegerländer Unternehmer des 19. Jahrhunderts und ihr Werk, Wiesbaden
- GÄBLER, Ulrich (1986), Artikel "Erweckungsbewegung", in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Enzyklopädie, Bd. 1, 3. Aufl. (Neufassung), Göttingen, Sp. 1081-1088
- GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE . Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. BRUNNER, Otto/CONZE, Werner/KOSELLECK, Reinhart, 7 Bde., Stuttgart 1972-1992

- GRAUS, František (1985), Judenfeindschaft im Mittelalter, in: STRAUSS, Herbert A./KAMPE, Norbert (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, Frankfurt am Main/New York, 29-46
- GREIFFENHAGEN, Martin (1986), Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, Frankfurt am Main (zuerst München 1971)
- GRESCHAT, Martin (1985), Industrialisierung, Bergarbeiterschaft und "Pietismus". Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Frömmigkeitstyps in der Moderne, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 11, 173-192
- GRESCHAT, Martin (1989), Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: BRAKELMANN, Günther/ROSOWSKI, Martin (Hg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen, 27-51
- GRØN, Arno, Französische Philosophie, in: HÜGLI, Anton/LÜBCKE, Poul (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Reinbeck bei Hamburg, 407-536
- GRUNDRISS ZUR DEUTSCHEN VERWALTUNGSGESCHICHTE 1815-1945. REIHE A: PREUßEN, hg. v. Walther Hubatsch, Bd. 11: Hessen - Nassau, bearb. v. Thomas Klein, Marburg 1979
- GRUNDRISS ZUR DEUTSCHEN VERWALTUNGSGESCHICHTE 1815-1945, hg. v. Walther Hubatsch, Bd. 8: Westfalen, bearb. v. Walther Hubatsch, Marburg 1980
- HENRICH, Jakob (1952a), Bergfrieders Erinnerungen, Siegen
- HENRICH, Jakob (1952b), Stöckerzeit im Siegerland - Steinzeit im Littfetal, Siegen
- HERTLING, Christa Elisabeth (1980), Der Wittgensteiner Pietismus im frühen 18. Jahrhundert - Ein Beispiel sozialer Intervention. Diss. Köln

- HEYMANN, Hans Gideon (1904), Die Gemischten Werke im deutschen Großeisengewerbe. Ein Beitrag zur Frage der Konzentration der Industrie, Stuttgart und Berlin (= Münchener Volkswirtschaftliche Studien, Fünfundsechzigstes Stück)
- HOENER, Erich, (1923), Die Geschichte der christlich-konservativen Partei in Minden-Ravensberg von 1866 bis 1896. Ein Beitrag zur konservativen Parteigeschichte, Diss. Münster, Bielefeld
- HOFFMANN, Lutz (1993), Die Konstitution des Volkes durch seine Feinde, in: JAHRBUCH FÜR ANTISEMITISMUSFORSCHUNG 2, 13-37
- HOFIUS, Wilhelm (1994), Handel und Wandel im oberen Lahntal. Mitgeteilt von August Lange, in: WITTGENSTEIN, Bd. 58, 20-27.
- HÜBNER, Paul Gerhard (1929), Die soziaethischen Anschauungen Adolf Stoeckers in genetischer und systematischer Darstellung (Ein Beitrag zur christlich-sozialen Zielsetzung), Diss. Greifswald, Wittenberg
- HUTH, Karl (1957), Verwaltungsgeschichte des Landkreises Biedenkopf, Biedenkopf
- HUTH, Karl (1962), Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Landkreises Biedenkopf 1800-1866, Biedenkopf
- JÄGER, Siegfried (1993), Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg
- JANUSCHEK, Franz (1985), Arbeit an Sprache. Konzept für die Empirie einer politischen Sprachwissenschaft, Opladen
- JANUSCHEK, Franz (Hg.) (1986), Politische Sprachwissenschaft, Opladen
- JOCHMANN, Werner (1982), Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: BRAKELMANN/GRESCHAT/JOCHMANN (1982), 123-198
- JOCHMANN, Werner (1988), Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870-1945, Hamburg (= Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. XXIII)

- JUDEN IN BERLEBURG, Texte zur Ausstellung November 1988, unv. Stadt Bad Berleburg
- KAEHLER, Siegfried A. (1922), Stöckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen, in: Deutscher Staat und Deutsche Parteien. Beiträge zur deutschen Partei- und Ideengeschichte. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht. Hg. v. Paul Wentzke, München und Berlin, 227-265
- KAEHLER, Siegfried A. (1936), Adolf Stoecker 1835-1909, in: Die Großen Deutschen, hg. v. Willy Andreas und Wilhelm von Scholz, Bd. 4, Berlin, 179-199
- KAMPE, Norbert (1988), Studenten und 'Judenfrage' im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung einer akademischen Trägerschicht des Antisemitismus, Göttingen (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 76)
- KAMPMANN, Wanda (1962), Adolf Stoecker und die Berliner Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus, in: GWU, Bd. 13, 538-579
- KELLENBENZ, Hermann/SCHAWACHT, Jürgen Heinz (1974), Schicksal eines Eisenlandes, hg. v. der IHK Siegen, Siegen
- KONRAD, Horst Dieter (1980), Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert, in: (DIS)HARMONIEN, II 1-33
- KRAUS, Theodor (1931), Das Siegerland - ein Industriegebiet im rheinischen Schiefergebirge, Stuttgart (= Forschungen zur Deutschen Landes- und Volkskunde, Bd. XXVIII, Heft 1)
- KRUSE, Hans (1915), Das Siegerland unter preußischer Herrschaft 1815-1915, Siegen
- KUHN, Annette (1972), Exkurs: christlich-sozial, in: GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE, Bd. 1 A-D, 815-820
- KUPISCH, Karl (1953), Vom Pietismus zum Kommunismus. Historische Gestalten, Szenen und Probleme, Berlin
- KUPISCH, Karl (1962), Artikel Stoecker, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, 3. Aufl., Tübingen, Sp. 387

- KUPISCH, Karl (1963), Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945, 4. Aufl., Berlin
- KUPISCH, Karl (1970), Adolf Stoecker. Hofprediger und Volkstribun. Ein historisches Portrait, Berlin (= Berlinische Reminiszenzen, Bd. 29)
- LANDES, David Saul (1973), Der entfesselte Prometheus. Technologischer Wandel und industrielle Entwicklung in Westeuropa von 1750 bis zur Gegenwart, Köln/Berlin
- LAUX, Hans Dieter (1984), Dimensionen und Determinanten der Bevölkerungsentwicklung preußischer Städte in der Periode der Hochindustrialisierung, in: RAUSCH, W. (Hg.), Die Städte Mitteleuropas im 20. Jahrhundert, Linz, 87-112
- LE SEUR, Paul (1928), Adolf Stoecker. Ein Gedenken und ein Ruf, Berlin
- LE SEUR, Paul (1933), Adolf Stoecker, der Prophet des Dritten Reiches, Berlin
- LEHMANN, Hartmut (1977/78), "Absonderung" und "Gemeinschaft" im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 4, 54-82
- LEHMANN, Hartmut (1989), Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung, in: PIETISMUS UND NEUZEIT, Bd. 15, 41-58
- LEHR, Stefan (1974), Antisemitismus - religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870-1914, München (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 5)
- LINK, Jürgen (1982), Kollektivsymbolik und Mediendiskurse. Zur aktuellen Frage, wie subjektive Aufrüstung funktioniert, in: kultuR-Revolution 1, 6-21

- LINK, Jürgen (1983), Was ist und was bringt Diskurstaktik, in: kultuR-Revolution 2, 60-66
- LINK, Jürgen (1986), Noch einmal: Diskurs. Interdiskurs. Macht, in: kultuRRevolution 11, 4-7
- LINK, Jürgen (1988), Über Kollektivsymbolik im politischen Diskurs und ihren Anteil an totalitären Tendenzen, in: kultuRRevolution 17/18, 47-53
- LINK, Jürgen (1992), Die Analyse symbolischer Komponenten realer Ereignisse. Ein Beitrag der Diskurstheorie zur Analyse neorassistischer Äußerungen, in: JÄGER, Siegfried/JANUSCHEK, Franz (Hg.), Der Diskurs des Rassismus, Oldenburg 1992 (= OSNABRÜCKER BEITRÄGE ZUR SPRACHTHEORIE 46), 37-52.
- LINK, Jürgen/LINK-HEER, Ursula (1990), Diskurs/Interdiskurs und Literaturanalyse, in: ZEITSCHRIFT FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND LINGUISTIK, Bd. 77, 88-99
- LINK, Jürgen/WÜLFING, Wulf (Hg.) (1991), Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität. Stuttgart (= Sprache und Geschichte, Bd 16.)
- LUCAS, Otto (1955), Die Wirtschaftsstruktur des Siegerlandes, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 55-73
- MAAS, UTZ (1984), "Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand." Sprache im Nationalsozialismus, Opladen
- MASSING, Paul W. (1959), Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt am Main (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 8), zuerst erschienen als ders., (1949), Rehearsal for Destruction, New York

- MATOUSCHEK, Bernd/WODAK, Ruth (1993), Rassistische Diskurse in Österreich seit 1989. Der ökonomische Begründungsdiskurs als Sonderfall fremdenfeindlicher und rassistischer Rechtfertigungsdiskurse, in: JÄGER, Siegfried/LINK, Jürgen (Hg.), Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien, Duisburg, 131-184.
- MENN, Karl Friedrich (1957), Wirtschaftliche und soziale Strukturwandlungen in Landgemeinden des Siegerlandes, Diss. Marburg (= Siegerländer Beiträge zur Geschichte und Landeskunde, Heft 8)
- MUMM, Reinhard (1914), Adolf Stoecker. Reden im Reichstag. Amtlicher Wortlaut, 2. Aufl. Schwerin
- MUMM, Reinhold (1971), Artikel Stoecker, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 24, 3. Aufl., Graz, 529-535
- NAUMANN, Friedrich (1909), Stoecker, in: HEUSS, Theodor (Hg.), Gestalter und Gestalten, Berlin und Leipzig, 107-115
- NEWELING, Erich (1966), Zur 150jährigen Zugehörigkeit des Kreises Wittgenstein zu Westfalen, in: WITTGENSTEIN, Bd. 30, 95-113
- NIPPERDEY, Thomas (1961), Die Organisation der deutschen Parteien vor 1918, Bonn
- NIPPERDEY, Thomas (1976), Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: Ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, 74-88 (= Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 18). Zuerst erschienen in: Archiv für Kulturgeschichte, 44 (1962), 357-378
- NIPPERDEY, Thomas (1990), Deutsche Geschichte 1866 - 1918. Erster Band: Arbeitswelt und Bürgergeist, München
- NOLL, Adolf (1975), Sozio-ökonomischer Strukturwandel des Handwerks in der zweiten Phase der Industrialisierung unter besonderer Berücksichtigung der Regierungsbezirke Arnberg und Münster, Göttingen (= Studien zum Wandel von Gesellschaft und Bildung im Neunzehnten Jahrhundert, Bd. 10)

- PETRI, Franz (1955), Das Siegerland - geschichtliches Grenzland, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 5-54
- PHILIPPS, Wilhelm (o. J.), Erinnerungen an Stoecker, Berlin [ca. 1930]
- POLLMANN, Klaus Erich (1990), Adolf Stoecker, in: Berlinische Lebensbilder, hg. v. Gerd Heinrich, Bd. 5: Theologen, hg. v. Wolfgang Ribbe, 231-247
- POSTER, Mark (1988), Die Zukunft nach Foucault. Archäologie des Wissens und Geistesgeschichte, in: LA CAPRA, Dominick/KAPLAN, Steven L., Geschichte denken. Neubestimmungen und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte, Frankfurt am Main, 143-159 (am: Modern European Intellectual History, Ithaca and London 1982)
- PUHLE, Hans-Jürgen (1966), Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im Wilhelminischen Reich (1893-1918). Ein Beitrag zur Analyse des Nationalismus in Deutschland am Beispiel des Bundes der Landwirte und der Deutsch-Konservativen Partei, Hannover
- PULZER, Peter G. J. (1966), Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914, Gütersloh, zuerst erschienen als ders., (1964), The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria, New York
- RAEHLMANN, Anton (1931), Die betriebswirtschaftlichen Verhältnisse der Landwirtschaft des Kreises Siegen, Siegen
- RENKER, Gerhard (1980a), Christlich-sozial, deutschnational, faschistisch? Zu Fragen der politischen Kultur des Siegerlandes, in: (DIS)HARMONIEN, XII 1-13
- RENKER, Gerhard (1980b), Die Anfänge der Siegerländer Arbeiterbewegung (1869-1918), in: (DIS)HARMONIEN, III 1-10
- REULECKE, Jürgen (1985), Geschichte der Urbanisierung in Deutschland, Frankfurt am Main

- ROBIN, Régine (1970), *La société française en 1789: Semur-en-Auxoise*, Paris
- ROSENBERG, Hans (1967), *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Berlin (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 24 (Publikationen zur Geschichte der Industrialisierung, Bd. 2))
- RÜRUP, Reinhard/NIPPERDEY, Thomas (1972), Artikel Antisemitismus, in: *GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE*, Bd. 1 A-D, Stuttgart, 129-153
- RÜRUP, Reinhard (1987), *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main. (Zuerst unter dem gleichen Titel erschienen als 'Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft', Bd. 15, Göttingen 1975)
- SCHAWACHT, Jürgen H. (1980), *Einige Bemerkungen zur Bevölkerungsentwicklung des Siegerlandes im 19. und 20. Jahrhundert*, in: (DIS)HARMONIEN, XIII 1-8
- SCHENK (1839), *Statistik des Kreises Siegen*, 2. Aufl., Siegen
- SCHMAHL, Eugen (1933), *Die antisemitische Bauernbewegung in Hessen von der Böckelzeit bis zum Nationalsozialismus*, Gießen
- SCHMIDT, Reinhard (1991), *Aus der Geschichte von Juden und Christen in Laasphe*, Bad Laasphe
- SCHMITT, Jakob (1958), *Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten*, 3., durchgesehene Aufl., Gießen und Basel
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes (1991), *Foucault in Deutschland - Ein Literaturbericht*, in: *ALLGEMEINE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE*, Bd. 16, 71-86

- SCHÖLLER, Peter (1955), Einheit und Raumbeziehungen des Siegerlandes, in: Das Siegerland. Geschichte, Struktur und Funktionen, Münster (= Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für Westfälische Volks- und Landeskunde, Reihe 1: Wirtschafts- und verkehrswissenschaftliche Arbeiten, Heft 4), 75-122
- SCHÖTTLER, Peter (1988), Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse, in: FOHRMANN, Jürgen/MÜLLER, Harro (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt am Main, 159-199
- SCHÖTTLER, Peter (1989), Mentalitäten, Ideologien, Diskurse. Zur sozialgeschichtlichen Thematisierung der «dritten Ebene», in: LÜDTKE, Alf (Hg.), Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt am Main/New York, 85-136
- SCHULZE, Hagen (1985), Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft, in: GWU, Bd. 36, 247-270
- SELLIN, Volker (1985), Mentalität und Mentalitätsgeschichte, in: HZ, Bd. 241, 555-598
- SEVERING, H[einrich] (1881), Die christlichen Versammlungen des Siegerlandes im Lichte der allgemeinen Geschichte des christlichen Lebens nebst Mittheilungen über den Verein für Reisepredigt im Kreise Siegen, Haardt bei Siegen
- STEDMAN JONES, Gareth (1982), Languages of Class. Studies in English Working Class History 1832-1982, Cambridge
- STOECKER, Adolf (1885), Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze, Bielefeld und Leipzig
- STOECKER, Adolf ([1888]), Wach' auf evangelisches Volk! Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik, Berlin o.J.
- STOECKER, Adolf (1913), Reden und Aufsätze. Mit einer biographischen Einleitung hg. v. S. Seeberg, Leipzig

- STRAUSS, Herbert A./KAMPE, Norbert (1985), Einleitung, in: Dies. (Hg.), Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust. Frankfurt am Main/New York 1985, 9-28
- STUPPERICH, Robert (1966), Adolf Stoeckers Anfänge, in: HZ, Bd. 202, 309-332
- THIEMANN, Walter (Hg.) (1968), Von den Juden im Siegerland, Siegen
- TIESMEYER, Ludwig (1904), Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des XIX. Jahrhunderts, 2. Heft: Das Siegerland, das Dillthal und das Homburger Land, Kassel
- TRAEGER, Gertrud (1920), Die sozialpolitischen Anschauungen Adolf Stoeckers, Diss. Bonn [masch.]
- UTSCH, Richard (1913), Die Entwicklung und volkswirtschaftliche Bedeutung des Erzbergbaues und der Eisenindustrie im Siegerland, Görlitz [Nachdruck Kreuztal 1984]
- VEYNE, Paul (1981), Der Eisberg der Geschichte. Foucault revolutioniert die Historie, Berlin (frz.: Foucault révolutionne l'histoire, in: ders., Comment on écrit l'histoire, Paris 1979)
- VOLKOV, Shulamit (1990), Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München
- VOM BRUCH, Rüdiger (Hg.) (1985), Weder Kommunismus noch Kapitalismus. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer, München
- VON DÖRNBERG (1865), Statistische Nachrichten über den Kreis Siegen aus den Jahren 1860-1865, Siegen
- VON GERLACH, Hellmuth (1978), Von Rechts nach Links, Hildesheim [Neudruck der Ausgabe Zürich 1937] (= Exilliteratur, Bd. 4)
- VON OERTZEN, Dietrich (1913), Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte, Berlin (= 4. Aufl. "Volksausgabe" der zweibändigen 1. Aufl., Berlin 1910)
- VON SCHRÖTTER (1875), Statistische Beschreibung des Kreises Wittgenstein, Berleburg

- WALLMANN, Johannes (1990), Der Pietismus, Göttingen (= Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch, Bd. 4, Lieferung O, 1)
- WAWRZINEK, Kurt (1927), Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873-1890), Berlin
- WEBER, Bernd (1977), Sozialräumliche Entwicklung des Siegerlandes seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sozialgeographische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der Veränderungen sozialer Kommunikationsnetze (Heiratsverflechtungen), Diss. Bonn (= Arbeiten zur Rheinischen Landeskunde, Heft 43)
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg (1989), Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte, 10. Aufl., Frankfurt a. M. (zuerst 1974)
- WETZEL, Detlef/DURT, Hartwig (1989), Gewerkschaften und ihre Kämpfe im Siegerland, Siegen
- WHITE, Hayden (1990), Foucaults Diskurs: Historiographie des Antihumanismus, in: Ders., Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung, Frankfurt am Main, 132-174 (am. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore and London 1987)
- WODAK, Ruth (et al.) (1990), "Wir sind alle unschuldige Täter." Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus, Frankfurt am Main
- WÜLFING, Wulf/BRUNS, Karin/PARR, Rolf (1991), Historische Mythologie der Deutschen 1789-1918, München
- ZIMMERMANN, Moshe (1986), Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism, New York/Oxford