Zeitschrift: Baselbieter Heimatblätter

Herausgeber: Gesellschaft für Regionale Kulturgeschichte Baselland

Band: 82 (2017)

Heft: 1

Artikel: Von Armutsdiskursen und individueller Armutsbekämpfung : Armutspolitik im 19. Jahrhundert am Beispiel des Binninger Pfarrers Jonas Breitenstein

Autor: Hänggi, Christoph

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-860286

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Christoph Hänggi

Von Armutsdiskursen und individueller Armutsbekämpfung

Armutspolitik im 19. Jahrhundert am Beispiel des Binninger Pfarrers Jonas Breitenstein

Jonas Breitenstein (1828–1877) war ein Baselbieter Pfarrer, Armenpfleger und Dichter. Im basellandschaftlichen Ziefen als Sohn eines Schulmeisters aufgewachsen, trat Breitenstein 1845 ins Pädagogium, das höhere Gymnasium in Basel, ein. Danach begann er ein Theologiestudium an der Universität Basel und beendete dieses an der Georgia Augusta-Universität in Göttingen. Daneben schloss er eine Lehramtsausbildung ab. [1]

Breitenstein, der von 1852 bis 1870 als Pfarrer von Binningen fungierte, berichtet in seinen Gedichten, Schriften und Erzählungen von den Lebensverhältnissen der armen Bevölkerung im Baselbiet. Neben seiner Schreibtätigkeit engagierte er sich intensiv in der Armutspolitik. So beschreibt Breitenstein in seinem Bericht über Binningen, der Acta Ecclesiae Margarethanae, den Pauperismus als ein Hauptübel innerhalb der Gemeinde.[2] Ab 1870 bis zu seinem Tod 1877 wirkte Breitenstein zudem als Sekretär der neu gegründeten Freiwilligen Armenpflege Basel.[3]

Breitensteins Armutsverständnis ist Teil einer ausgeprägten Diskussion über den mit der Industrialisierung zusammenhängenden Pauperismus. Durch die diskurstheoretische Analyse seiner 1860 veröffentlichten Erzählung «Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi»[4] können Breitensteins Ideen und Vorstellungen in ein überindividuelles Machtnetz von Diskursen eingebettet werden. Die Analyse gliedert Breitensteins Schreibtätigkeit in einen auf Armutsbetroffene abzielenden Diskurs über Arbeit als Beruf und sittlich-religiöse, rationale Lebensführung ein. Damit können Breitensteins Armutsvorstellungen als Teil einer für das 19. Jahrhundert wichtigen, geistigen Idee beschrieben werden: der Idee der Protestantischen Ethik und des Geists des Kapitalismus nach Max Weber.[5]

Die Diskurse, welche Jonas Breitensteins subjektive Wahrnehmung der Armut prägten, äusserten sich auch in seinem Schaffen als Pfarrer und Armenpfleger. In einem zweiten Schritt wird Jonas Breitensteins Armutspolitik deshalb anhand von ausgewählten Beispielen als eine Form individueller Einflussnahme beleuchtet. Breitensteins persönliche Armenhilfe kann dafür mithilfe der Machttheorie Björn Kraus als Versuch instruktiver

---

1 Vgl. Rudolf Suter: Jonas Breitenstein. In: Rudolf Suter/René Teuteberg (Hg.): Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten. Basel 1979, S. 125f.

2 Vgl. Breitenstein, Jonas: Acta Ecclesiae Margarethanae oder Merkwürdige Begebenheiten der Kirchen zu St. Margrethen. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 229.

3 Vgl. Freiwillige Armenpflege Basel (Hg.): Jahresberichte der Freiwilligen Armenpflege Basel. Basel 1870–1877.

4 Vgl. Breitenstein, Jonas: Erzählungen und Bilder aus dem Baselbiet. Basel 1860.

5 Vgl. Max Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. München 2004.

Machtausübung diskutiert werden.[6] Hierbei interessiert auch die Frage nach dem tatsächlichen Machtpotential Breitensteins in seiner Funktion als Pfarrer.
Um diesen Fragen nach Armutsdiskursen und Armutsbekämpfung auf den Grund zu gehen, wird Breitensteins Wirken als Binninger Pfarrer in den Jahren 1852 bis 1870 beleuchtet. Dabei wird im Besonderen auf seine erstmals 1860 veröffentlichte «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» sowie auf sein Selbstzeugnis «Acta Ecclesiae Margarethanae», das über Ereignisse der Jahre 1852 bis 1856 berichtet, Bezug genommen.[7] Die Analyse soll einen Beitrag zum Thema Armut und Armutsdiskurse im 19. Jahrhundert leisten. Es wird erörtert, wie sich überindividuelle Diskurse im konkreten Handeln und Denken eines Individuums widerspiegeln. Hierbei kommen Formen der Macht von Diskursen zum Tragen, die sowohl Breitenstein wie auch die Lebenswelt von Armutsbetroffenen beeinflussten. Die vorliegenden Ausführungen werden von der Idee geleitet, dass Jonas Breitensteins Wirken nur als Teil eines überindividuellen Netzes von Ideen und Vorstellungen über Armut, Armutsbekämpfung und gottgefälliger Lebensführung erklärt werden kann.

Quellenlage und Literatur

Um das Wirken und Denken Jonas Breitensteins zu ergründen, wird auf seinen schriftlichen Nachlass zurückgegriffen. Ein erheblicher Teil dieser Gedichte und Erzählungen liegen in gedruckter Form vor. So veröffentlichte Breitenstein im Jahre 1860 eine Geschichtensammlung mit dem Titel «Erzählungen und Bilder aus dem Baselbiet». Die vorliegende Arbeit greift auf die darin enthaltene «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi»[8] zurück. Weitere Texte, welche lange Zeit nur als handschriftliche Manuskripte vorlagen, wurden kürzlich vom Ortsmuseum Binningen transkribiert und in drei Bänden herausgegeben.[9] Teil dieser Textsammlung ist ein von Breitenstein verfasster Bericht, die sogenannte Acta Ecclesiae Margarethanae.[10] Breitenstein beschreibt darin sein Wirken in Binningen während den Jahren 1852 bis 1856. Dadurch bietet dieses Selbstzeugnis vielfältige Eindrücke in sein Schaffen.
Von seiner Tätigkeit als Sekretär der Freiwilligen Armenpflege Basel zeugen die von ihm verfassten Jahresberichte von 1870 bis 1876. Auch diese Dokumente sind in gedruckter Form einsehbar.[11] Sie geben einen übersichtlichen Einblick in die Tätigkeiten der Armenpflege, wobei Einnahmen und Ausgaben offengelegt sind. Zusammen mit den 1870 verabschiedeten Statuten lassen sich die Grundzüge der Freiwilligen Armenpflege nachzeichnen.
Darüber hinaus existiert ein umfangreicher, nicht transkribierter Nachlass Jonas Breitensteins. Dieser enthält verschiedene Briefe an Freunde und Eltern, Manuskrip-

6 Vgl. Björn Kraus: Erkennen und Entscheiden. Grundlagen und Konsequenzen eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus für die Soziale Arbeit. Weinheim/Basel 2013.

7 Vgl. Jonas Breitenstein: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015.

8 Vgl. Jonas Breitenstein: Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 121–167.

9 Vgl. Jonas Breitenstein: Geschichten und Dichtungen Band 1-3. Binningen 2013–2015.

10 Vgl. Jonas Breitenstein: Acta Ecclesiae Margarethanae oder Merkwürdige Begebenheiten der Kirchen zu St. Margrethen. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 328–344.

11 Vgl. Freiwillige Armenpflege Basel, Jahresberichte.

te von Predigten und Referaten über die Armenpflege, biographische Zeugnisse wie den Taufzettel, den Heimatschein oder Einladungen von Gesellschaften. Daneben sind auch Tabellen mit Einnahmen und Ausgaben von Unterstützungsgeldern einsehbar.[12]

In der Sekundärliteratur wird das Leben von Jonas Breitenstein in der von Gauss herausgegebenen Schrift «Die Kirche zu St. Margarethen. Geschichte der Kirche und der Kirchgemeinde Binningen-Bottmingen» aus dem Jahre 1930 beschrieben. Als Quelle zu Breitensteins Armutsverhältnis diente Gauss die Acta Ecclesiae Margarethanae.[13] Weitere biographische Ausführungen finden sich in Rudolf Suters Buch «Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten» aus dem Jahre 1979. Darüber hinaus enthalten auch die Geschichten- und Gedichtbände des Ortsmuseums Binningen interessante Informationen zu Breitensteins Leben.[14]

Zum Thema Armut im 19. Jahrhundert gibt es eine grosse Palette an Literatur. Über die Armut im Baselland berichtet insbesondere das Buch «Krank, allein, entblösst. ‹Drückendste Armut› und ‹äusserste Not› im Baselbiet des 19. Jahrhunderts» von Christa Gysin-Scholer aus dem Jahre 1997 umfassend. Für eine Übersicht über die Armutspolitik in Baselstadt eignet sich Josef Moosers und Simon Wengers Sammelband «Armut und Fürsorge in Basel. Armutspolitik vom 13. Jahrhundert bis heute» von 2011.

[12] Vgl. Jonas Breitenstein: Gedichte und Handschriften, Jonas-Breitenstein-Nachlass. z. T. in Privatbesitz, z. T. im Dichter- und Stadtmuseum Liestal.

[13] K. Gauss: Die Kirche zu St. Margarethen. Geschichte der Kirche und der Kirchgemeinde Binningen-Bottmingen. Binningen 1930, S. 42f.

[14] Vgl. Breitenstein, Geschichten.

Armut in Binningen und Baselland

Breitensteins Leben wurde von der damals herrschenden Armutsproblematik geprägt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm die sogenannte Massenarmut im sich industrialisierenden Europa durch Veränderungen in der Landwirtschaft und dem Gewerbesektor sowie durch anhaltendes Bevölkerungswachstum stark zu. Dadurch veränderte sich nach Epple und Schär auch die Wahrnehmung der Armut, was sich in Diskussionen um den Begriff Pauperismus ausdrückte.[15] Diese im Zuge der Industrialisierung aufkommenden, neuen Armutsprobleme bestanden nach Gysin-Scholer sowohl in Europa wie auch spezifisch im Baselbiet.[16] Dem Massenelend standen im Baselland verschiedene Armenpflegen gegenüber, denen es jedoch an den nötigen finanziellen Mitteln fehlte, um den vielen Bedürftigen gerecht zu werden.[17]

Im Vergleich zum Baselland war nach Gysin-Scholer die Armut in der Stadt Basel und den angrenzenden Dörfern um einiges höher. Dieser Umstand sei auf die dort lebende Arbeiterschaft zurückzuführen, welche nicht in der Lage war, sich ausreichend selbst zu versorgen, während die Bevölkerung auf dem Land neben der Industrie zusätzlich auf eine «funktionierende Landwirtschaft» zurückgreifen konnte.[18] Der Vorteil eigener Lebensmittelproduktion klingt beispielsweise in Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» an.[19]

[15] Vgl. Ruedi Epple/Eva Schär: Stifter Städte Staaten. Zur Geschichte der Armut, Selbsthilfe und Unterstützung in der Schweiz 1200–1900. Zürich 2010, S. 180f.

[16] Vgl. Christa Gysin-Scholer: Krank, allein, entblösst. »Drückendste Armut« und »äusserste Not« im Baselbiet des 19. Jahrhunderts. Liestal 1997, S. 29.

[17] Vgl. ebd.: S. 31.

[18] Vgl. ebd.: S. 33f.

[19] Vgl. Breitenstein, Erzählungen: S. 42.

Dörfer in Stadtnähe wuchsen nach Gysin-Scholer dank den aufkommenden Industriebetrieben rasant. So siedelten sich in Binningen unzählige Arbeiter an, die tagsüber in den nahegelegenen Fabriken arbeiteten.[20] Als Pfarrer der St. Margarethen Kirche bekam Breitenstein das Elend dieser Arbeiterschaft hautnah mit. So schätzte Breitenstein bei seinem Amtsantritt als Pfarrer 1852, dass sicher die Hälfte der Binninger Bevölkerung einer ortsfremden Unterschicht zuzuordnen sei, die sich nur wegen der Nähe zur Stadt in Binningen angesiedelt hätte.[21] In seinen Worten bedeutete dieser Pauperismus: «Es wird viel verdient und viel verbraucht und in Zeiten der Not haben sie nichts.»[22]

Diskurstheorie

Breitensteins Erzählungen und Gedichte liefern Eindrücke dieses Elends. Besonders deutlich wird dies in seiner 1860 erschienenen, fiktiven Erzählung «Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi», welche vom Schicksal eines in Armut lebenden Ehepaars erzählt. Dabei gibt Breitenstein am Negativbeispiel der beiden Protagonisten Ratschläge, wie ein gottgefälliges, rechtschaffenes Leben trotz Armut geführt werden könne. Als schriftliche Quelle der Armutsvorstellungen eines Baselbieter Pfarrers kann diese Geschichte mithilfe der kritischen Diskurstheorie Siegfried Jägers in überindividuelle Kontexte eingebettet werden.[23]

Nach Jäger, der auf Überlegungen Michel Foucaults und Jürgen Links aufbaut, schaffen Texte Realitäten, indem sie der Wirklichkeit unter Anwendung von Wissen Bedeutung und Sinn zuschreiben.[24] Diese Schaffung von Wirklichkeit sei dabei «immer auch sozial und historisch rückgebunden.» Deshalb «sind oder enthalten [Texte] Fragmente eines (überindividuellen) sozio-historischen Diskurses».[25] Breitensteins Erzählungen sind somit nicht nur als individuelle Schöpfungen zu verstehen. Vielmehr sind sie Teil verschiedener Diskurse seiner Zeit. Alle Erkenntnisse, die Breitenstein in seinen Texten zum Ausdruck bringt, sind ohne die gegebene «gesellschaftliche, kulturelle und historische Situation»[26] nicht erklärbar. Texte sind nach Jäger das Resultat eines arbeitsteiligen, kooperativen Prozesses. Der Verfassers eines Textes bediene sich verschiedener Diskurse, bediene sich also der «ihm mitgeteilte[n] Gedanken anderer Menschen in Gegenwart und Vergangenheit».[27] Der Zweck eines Textes liege hierbei in der Kommunikation und Weitergabe von in einem gesellschaftlichen Diskurs erlernten Wissens.[28]

Die Gesamtheit aller gesellschaftlichen Diskurse lässt sich nach Jäger in *Diskursstränge* aufteilen, die sich aus einer Abfolge von *Diskursfragmenten* «mit gleicher Thematik» zusammensetzen. Die *Diskursfragmente* bewegen sich wiederum auf verschieden *Diskursebenen,* wie der Politik, der Ebene des Alltags oder der Medien. [29] Breitenstein hat im hier vorliegenden Beispiel mithilfe des Buches und in der Funktion des als Pfarrer tätigen Schriftstellers seine diskursiv geprägten Gedanken einer Leserschaft mitgeteilt.

---

20 Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 89.

21 Vgl. Breitenstein, Acta: S. 328.

22 Ebd.: S. 329.

23 Vgl. Siegfried Jäger: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Münster 2004.

24 Vgl. ebd.: S. 116.

25 Vgl. ebd.: S. 117.

26 Jürgen Spitzmüller/Ingo H. Warnke: Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse. Berlin/Boston 2011, S. 67.

27 Jäger, Diskursanalyse: S. 117.

28 Vgl. ebd.: S. 118.

29 Vgl. ebd.: S. 117.

Die «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» ist demzufolge als *Diskursfragment* verschiedener *Diskursstränge* zur Armutsthematik auf der *Diskursebene* des Mediums Buch zu verstehen.
Als Diskursfragment ist Breitensteins Erzählung Teil eines diskursiven Machtgefüges. In den Worten Jürgen Links bedeutet Diskurs als Macht: «institutionalisierte, geregelte Redeweisen, insofern sie an Handlungen gekoppelt sind und also Machtwirkungen ausüben.»[30] Diskursiv mitgeteiltes Wissen habe den Anspruch gültiger Wahrheit. Deshalb sei Wahrheit immer an den historischen Diskurs gebunden. Jeglicher Bruch mit den hegemonialen Diskurssträngen könne zu Sanktionen und Bestrafungen führen.[31] Die Macht des Diskurses bestehe unter anderem darin, dass einem Diskursstrang entgegengesetzte Meinungen, Ideen, Problematiken oder Fragestellungen ausgeschlossen werden.[32] Nach Jäger bewegt sich jeder Diskurs innerhalb eines «Sagbarkeitsfelds», welches «durch direkte Verbote und Einschränkungen, Anspielungen, Implikate, explizite Tabuisierungen aber auch durch Konventionen, Verinnerlichungen, Bewusstseinsregulierungen etc.» beschränkt ist.[33] In diesem «Sagbarkeitsfeld» ist auch Breitensteins Text einzuordnen.
Diskurse verbieten und tabuisieren nicht nur, sondern sie üben ihre Macht zusätzlich durch das Schaffen subjektiver, eigener Wirklichkeiten aus.[34] Diese Wirklichkeiten spielen sich nach Jäger auf der Ebene des Denkens, des «Umgangs mit Wissen» und des Sprechens ab.[35] Die Macht von Diskursen als «Wissen» beschreibt Jäger so:

> *«Diskurse üben als »Träger« von (jeweils gültigem) »Wissen« Macht aus; sie sind selbst ein Machtfaktor, indem sie geeignet sind, Verhalten und (andere) Diskurse zu induzieren. Sie tragen damit zur Strukturierung von Machtverhältnissen in einer Gesellschaft bei.»*[36]

Dieser Theorie folgend wurde Jonas Breitenstein von unterschiedlichsten Diskursen geprägt, welche als gültige Wahrheiten, die subjektive Wirklichkeit Breitensteins und damit seine Vorstellungen über Armut beeinflusst haben. Dadurch kann Breitensteins Erzählung vom Storzefried und vom Häfelibäbi als Diskursfragment verschiedener Diskursstränge analysiert werden.
Um die diskursive Machtstruktur, in welche sich Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» eingliedert, sichtbar zu machen, wird im nächsten Schritt der Inhalt der Erzählung nachgezeichnet und kontextualisiert. In einem zweiten Schritt wird Breitensteins Erzählung in einen Diskurs über Berufsarbeit und sittlich-religiöse, rationale Lebensführung, der sogenannten Protestantischen Ethik nach Max Weber eingeordnet. Den Diskurs der Protestantischen Ethik ergänzend werden Ideen der sogenannten Hygienebewegung sowie die spezifische Armutsvorstellung des «starken Bettlers» diskutiert. Durch dieses Vorgehen kann Breitensteins Erzählung als von verschiedenen Diskurssträngen des 19. Jahrhunderts durchzogene, historische Quelle interpretiert werden.

---

30 Jürgen Link: Kleines Begriffslexikon. In: Jürgen Link/Ulla Link-Heer (Hg.): kultuRRevolution 11. 1986, S. 71.

31 Vgl. Jäger, Diskursanalyse: S. 129.

32 Vgl. ebd.: S. 130.

33 Vgl. ebd.: S. 130.

34 Vgl. ebd.: S. 146.

35 Vgl. ebd.: S. 147f.

36 Ebd.: S. 149.

Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi

«Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» beginnt mit der Beschreibung des Häfelibäbis, wie sie einsam und vom Alter gezeichnet «in einem Hinterstübchen ihres Heimatortes» Seide spinnt.[37] «Das alte Mütterchen» in ihrem «alten abgetragenen Kleid aus besserer Zeit» besitzt neben ihrem Seidenrad lediglich ein «alte[s], tannene[s] Kästlein, eine[n] Stuhl, ein baufällige[s] Bett [sowie] ein Pfännlein in der Küche und ein Kaffeehäfelein im Ofenrohr» (Breitenstein 2015: 122). In Anbetracht dieses offensichtlichen Mangels an materiellen Gütern, der dürftigen Kost aus Brot und Kaffee und der oft bis spät in die Nacht dauernden Arbeit am Seidenrad (vgl. ebd.: 122) bemerkt Breitenstein zum Schicksal der alten Frau:

> *«Das ist jedenfalls gut, wenn man in sorgenvollen Stunden recht daran denkt, wie viel hundert und tausend Unglücklichere es gibt und wenn man anfängt, statt über sein Los zu murren, dem lieben Gott zu danken dafür, dass er es immer noch gnädig gemacht hat»* (ebd.: 124).

Die alte Frau, welche im ersten Kapitel beschrieben wird, hat «Ruhe und Frieden» gefunden (vgl. ebd.: 125). In den folgenden sechs Kapiteln schildert Breitenstein den von Sorgen und Nöten geprägte Werdegang der beiden fiktiven Figuren Storzefried und Häfelibäbi. Denn Storzefried und Häfelibäbi führen ein von Gott abgewandtes Leben in Armut und Elend, bis sie schliesslich den Weg zu demselben doch noch finden. Breitenstein zeigt in dieser Erzählung seine Sicht auf das Leben von armen Leuten. Dabei belehrt er den Leser mit allerlei Ratschlägen, wie ein rechtschaffener, gottesfürchtiger Mensch ein solches Schicksal zu meistern hätte.

Nach einem kurzen Blick in die Zukunft des alt gewordenen Häfelibäbis beginnt die Geschichte mit dem Kennenlernen und Heiraten des Häfelibäbis und des Storzefrieds. Bereits am Anfang dieses zweiten Kapitels schreibt Breitenstein belehrend über die spätere Hochzeit der beiden Protagonisten: «Erst besinn's, dann beginn's; zuerst getan, hernach bedacht, hat manchen in gross Leid gebracht» (ebd.: 126).

Storzefried verdiente sein Geld als Posamenter (vgl. ebd.: 126). Die Posamenterei oder Seidenbandweberei war im 19. Jahrhundert ein weit verbreiteter Erwerbszweig im Raum Basel. Hergestellt wurden die Seidenbänder in der Basellandschaft. Die Heimarbeiter, die nebenher oft noch Landwirtschaft betrieben, lebten meist in ärmlichen Verhältnissen (vgl. ebd.: 349f.), wie es sich auch in der Geschichte des Storzefrieds äussert. Dieser verprasste seinen geringen Lohn im Wirtshaus, was seine Situation zusätzlich verschlechterte (vgl. ebd.: 126). Breitensteins Beschreibung von Storzefrieds Alkoholkonsum kann dabei einer breit geführten Kritik gegen Alkoholmissbrauch zugeschrieben werden. Wie Regula Zürcher aufzeigt, war der sogenannte Elendsalkoholismus im Basel des 19. Jahrhunderts ein allgegenwärtiges Problem. Vorwiegend bei Männern bestand die Gefahr, alkoholabhängig zu werden. Die Betroffenen gaben einen grossen Teil ihres oft spärlichen Einkommens fürs Trinken aus. Darüber hinaus stieg das Risiko,

[37] Vgl. Jonas Breitenstein: Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 122.

wegen des Alkohols die Anstellung zu verlieren.[38]

Neben den Wirtshausbesuchen stellte Storzefried einigen Unfug an und war bekannt für seine Schelmenstreiche, wie beispielsweise den Nachbarn den Braten «wegzustipitzen» (vgl. Breitenstein 2015: 127). Dieses Verhalten machte den Storzefried «stolz und kühn», so dass er sich «für ein paar Fuss grösser [hielt], als er wirklich war» (ebd.: 127). Dieses Fehlverhalten bringt Breitenstein folgendermassen auf den Punkt: «[Storzefried] hielt die Zurückgezogenheit für eine Schande und das Wüsttun für einen grossen Ruhm» (ebd.: 126). «Es sei dem Bürschlein nur zu wohl, er werde es mit aller Gewalt schlimmer haben wollen.» Dies sei bei «vielen Menschen» ein Gesetz. Wenn es ihnen zu gut ginge, würden sie nicht eher ruhen, «bis all ihr schönes Glück ein Ende hat» (ebd.: 128).

Neben den Schelmereien und den Wirtschaftsbesuchen mit seinen Kameraden trieb er auch mit den Mädchen seine Spässe (vgl. ebd.: 128). Da wurde Häfelibäbi, «das gar schlimme Augen im Kopfe hatte und ein Mundstück wie eine Mühle», auf ihn aufmerksam und wollte den Storzefried mit «Weiberlist [fangen]» (vgl. ebd.: 128). Auch hier sieht Breitenstein Anlass zur Besorgnis, würden doch gerade Männer, die so in die Ehe gelangten, «übel ausfallen» (vgl. ebd.: 128). Die überschwängliche Lebenslust des verliebten Bäbis tadelt Breitenstein mit den Worten einer besorgten Nachbarin: «Wenn das Meitli noch einmal so viel weinen muss, als es jetzt lacht und singt, ich weiss nicht, wie es ihm gehen wird!» (Ebd.: 129).

In der Folge gelang es Bäbi, den Fried «süss und lockend» (ebd.: 129) an sich zu binden, nicht zuletzt durch den Verlust ihrer beider Unschuld, da sie meinten, dass dies so Brauch sei (vgl. ebd.: 130). In seinem Liebesrausch ignorierte Storzefried alle mahnenden Worte seines Meisters und Vetters, «ein wackrer Mann» und begann über diesen zu schimpfen (vgl. ebd.: 130) und verwechselte damit in Breitensteins Worten «heiligste[s] Recht [mit] schreiendste[m] Unrecht [...] und [hielt] für sein Unglück, was sein grösstes Glück sein könnte» (ebd.: 131). Nachdem der Meister den ungehorsamen Fried aus dem Dienst entliess, wurde dieser, «der bisher noch nie gewusst [hatte], was es heisst, ernsthaft [zu] sein» (ebd.: 133), vom Bäbi noch vor dem zwanzigsten Lebensjahr (vgl. ebd.: 136) zur Hochzeit gedrängt (vgl. ebd.: 133–135). Das junge Paar trat voller Freude und Hoffnung ins Eheleben ein und baute «tausend Luftschlösser» (vgl. ebd.: 135). Doch schon bald merkten sie, dass das Leben im gemieteten Stüblein teurer war, als gedacht, weil, wie Breitenstein bemerkt,

> *«gerade die kleinen Pöstlein in der Haushaltung, vom hölzernen Kochlöffel in der Küche bis zum Scherlein auf dem Posamentstuhl und zur Bürste im Kasten, am meisten Geld wegfrassen, doppelt und dreimal so viel, als der höchste Anschlag war, den sie gemacht hatten» (ebd.: 137).*

So verschuldete sich das junge Ehepaar bereits früh und mit den ersten Kindern wurde die Lage noch schlimmer (vgl. ebd.: 138–140). Belehrend resümiert Breitenstein am Ende des dritten Kapitels: «So geht es eben, wenn unerfahrene Büblein und Mägdelein zusammenkommen und unbesonnen in den Ehestand rennen [...], um dann ihr Leben lang im Elend zu sitzen» (ebd.: 139).

[38] Vgl. Regula Zürcher: Gegen den »Sumpf des selbstverschuldeten Elends«. Antialkoholbewegung und Armutsbekämpfung im 19. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Basel 2011, S. 126.

Mit der Kritik am frühen Heiraten ohne finanzielle Absicherung bediente sich Breitenstein einer für seine Zeit typischen Vorstellung. Das «frühzeitige und leichtsinnige Heiraten» wurde nach Gysin-Scholer für das ungesunde Bevölkerungswachstum verantwortlich gemacht. Die Heimweberei ermöglichte den armen Leuten, ohne Startkapital eine Familie zu gründen. Solche Familien konnten durch Krankheit oder marktwirtschaftliche Schwierigkeiten leicht in die finanzielle Misere stürzen.[39] Darum gingen viele Posamenter nebenher einer landwirtschaftlichen Tätigkeit nach, damit ein Teil der Lebenskosten durch Selbstversorgung gedeckt werden konnte.[40]

Im vierten Kapitel schildert Breitenstein die missglückte Haushaltung des jungen Ehepaars, welches «vom Sparen arm [wurde]» (Breitenstein 2015: 143). Während Storzefried in der Haushaltung sparte, verprasste er mit den alten Kameraden weiterhin fleissig Geld (vgl. ebd.: 143). Ausserdem hatten sich Häfelibäbi und Storzefried schon von Beginn weg verschuldet. Dies sei eine Bürde, vor welcher «junge Eheleute sich [...] fürchten [sollten] wie vor dem Fegefeuer» (ebd.: 142). Das Unwissen über den richtigen Umgang mit Geld war nach Gysin-Scholer vielen ehemaligen Baselbieter Bauern gemein, was entweder durch unbedachte Kreditaufnahme oder Bürgschaften im Konkurs endete oder das eigentliche Sparen von Grund auf verunmöglichte, wie dies bei Breitenstein geschildert wird.[41]

Diese Problematik illustriert Breitenstein an absonderlichen Sparversuchen. So bezahlte die Familie des Storzefrieds die Rechnungen für die tägliche Nahrung nie unmittelbar, da sie das vorhandene Geld lieber behalten, in ihren Augen also sparen wollten (vgl. Breitenstein 2015: 142). Auch auf dem Markt kauften Storzefried und Häfelibäbi, «was man notwendig haben sollte», statt, wie Breitenstein es für richtig hielt, nur das zu kaufen, «was man durchaus nicht entbehren kann» (ebd.: 142). So sollen arme Leute «wo immer möglich keine neuen Schulden machen, bis die alten bezahlt sind» (ebd.: 142). Gleichzeitig kaufte das junge Paar aus «Knauserigkeit» immer nur alte und billige Kleider und Gebrauchsgegenstände, die schnell wieder ersetzt werden mussten (vgl. ebd.: 142). Auch das Zeitsparen brachte der Familie des Storzefrieds keinen Gewinn. Um möglichst jede Minute fürs Posamenten zu verwenden, vernachlässigte das Ehepaar die Hausarbeit. Geputzt wurde fast nichts, Hosen und Strümpfe nicht ausgebessert und das Geschirr nie gespült, was im Endeffekt mehr Geld kostete, als was die zusätzliche Zeit fürs Posamenten einbrachte (vgl. ebd.: 143). Mit dem Spartipp an die Leser, «in allen Dingen mit Klugheit und Verstand» zu haushalten und die «Ordnung und Reinlichkeit» zu achten (vgl. ebd.: 144), schliesst Breitenstein das vierte Kapitel, das den Titel trägt: «Wie der Storzefried und das Häfelibäbi gehaushaltet haben und warum es mit ihrem Hausen und Sparen nicht gelingen wollte» (ebd.: 140).

Im fünften Kapitel schildert Breitenstein die «Verdriesslichkeiten und Krankheiten», welche mit der Lebensart der Familie des Storzefrieds einhergingen (vgl. ebd.: 144–151). Ständig hätten sich Häfelibäbi und Storzefried mit anderen, bessergestellten Leuten verglichen, um dann über ihr eigenes Schicksal zu hadern. Damit «brachten [sie] sich selber noch um die Freuden, die sie hätten haben können» (ebd.: 145). Wie aus der Acta Ecclesiae Margarethanae hervorgeht, warf Breitenstein den kommunistischen Strömungen

[39] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 37.
[40] Vgl. ebd.: S. 64ff.
[41] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 72.

seiner Zeit eben diesen Neid gegenüber Bessergestellten vor.[42]

Die Familie des Storzefrieds waren «ziemlich hässige Leute», was nach Breitenstein «fast noch mehr [verderbte], als ihr frühes Heiraten und ihr absonderliches Sparen», da dadurch die Arbeit noch viel schwerer würde (vgl. Breitenstein 2015: 145). Doch das nach Breitenstein «grösste Elend und die erste Quelle ihrer Not» war ihr fehlender Glaube, der den Menschen «selbst im Unglück zu trösten und zufrieden zu machen vermag» (ebd.: 146). Das Motiv des Glaubens zieht sich durch die ganze Geschichte. Ein gutes Leben ist nach Breitenstein ein gottgefälliges Leben.

Neben den Verdriesslichkeiten des Neides, der Gehässigkeit und des fehlenden Glaubens waren die Storzefrieds «allesamt nie recht gesund» (ebd.: 147). Für Breitenstein war klar: Schuld an dem ständigen Unwohlsein habe der unglaubliche Gestank, der in der nie gelüfteten und geputzten Stube herrschte (vgl. ebd.: 148). Darüber hinaus trüge die einfache Kost aus Brot und Kaffee zur schlechten Gesundheitslage bei (vgl. ebd.: 150). Besonders der hohe Kaffeekonsum sei höchst schädlich (vgl. ebd.: 150). Wie schon das dritte und vierte Kapitel endet auch das fünfte mit der Aufforderung vom schlechten Beispiel der Familie des Storzefrieds für die eigene Haushaltung zu lernen (vgl. ebd.: 151).

Gesundheitliche Probleme der armen Bevölkerung des 19. Jahrhunderts waren nach Gysin-Scholer Ausdruck schlechter Ernährung, mangelhafter Kleidung, unzureichender Hygiene, prekärer Arbeitsbedingungen und schwieriger Wohnverhältnisse,[43] was sich zu grossen Teilen mit Breitensteins Bild der Storzefrieds deckt. Besonders im Kampf gegen Krankheiten spielte nach Beatrix Mesmer die Idee der Hygiene eine immer wichtigere Rolle.[44] Daneben erkannten bürgerliche Kreise die einseitige Ernährung als Ursache für eine schlechte Gesundheit. Nach Gysin-Scholer waren sich selbst die Armen ihrer schlechten Ernährung bewusst, konnten sich abwechslungsreicheres, teureres Essen jedoch nicht leisten. Deshalb stellten sie lediglich bei Krankheit oder Unfall ihre Essgewohnheiten um, damit sie sich möglichst schnell wieder in den existenzsichernden Arbeitsmarkt integrieren konnten.[45]

Storzefrieds und Häfelibäbis Umgang mit ihren Kindern, denen aus mangelnder Reinlichkeit nie wirklich wohl war und die kaum etwas von Anstand lernten, widmet sich das sechste Kapitel (vgl. Breitenstein 2015: 151–160). Auch hier dient Breitenstein die Familie des Storzefrieds als Beispiel, wie Kinder nicht erzogen werden sollten. Wenn die Kinder weinten oder schrien, reagierten die Eltern höchstens mit einem «Halt d'Gosche, wottsch still si oder i hau di!» (ebd.: 152). Diese «schnauzig wüsten Redensarten» würden die Kinder verderben. Auch konnten die Kinder draussen treiben, was sie wollten. Dieser Fehler führt nach Breitenstein dazu, dass fernab der elterlichen Kontrolle «der Anfang zu den späteren Sünden und Lastern gemacht wird» (ebd.: 152). Als weitere Beispiele der schlechten Kindererziehung nennt Breitenstein unregelmässige Essenszeiten sowie Bestrafung und Lob zur falschen Zeit (vgl. ebd.: 153-154). So wurden die Kinder, wenn «Geld

[42] Vgl. Breitenstein, Acta: S. 329.

[43] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 98f.

[44] Vgl. Beatrix Mesmer: Reinheit und Reinlichkeit. Bemerkungen zur Durchsetzung der häuslichen Hygiene in der Schweiz. In: Nicolais Bernard/ Quirinus Reichen (Hg.): Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Ulrich Im Hof. Bern 1982, S. 470–494.

[45] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 101f.

und Gut» Schaden nahm, ungeachtet ihrer moralischen Schuld ausgeschimpft und verprügelt. Bei Bosheiten, die keinen materiellen Schaden nach sich zogen, blieb die Strafe aus (vgl. ebd.: 154).

Breitensteins Bemerkungen zur Kinderaufzucht sind Teil eines spezifischen Erziehungsdiskurses. Typisch für das Baselland im 19. Jahrhundert war nach Gysin-Scholer ein christliches Familienbild und die Vorstellung, dass Eltern und Kinder rücksichtsvoll und nach sittlich-religiösem Vorbild zusammenleben sollten.[46] Um solchen Vorstellungen gerecht zu werden, wurden vernachlässigte Kinder in Erziehungsanstalten untergebracht. Dort sollten sie zu Ordnung, Gehorsam, der Unterscheidung von Gut und Böse, zur Reinlichkeit, Sparsamkeit und geordneten Essenszeiten erzogen werden,[47] alles Dinge, an denen es der Familie des Storzefrieds mangelte.

Den Hauptfehler in der Kindererziehung findet Breitenstein in der fehlenden elterlichen Liebe (vgl. Breitenstein 2015: 154). Die Kinder seien für Häfelibäbi und Storzefried eine Last statt ein Geschenk (vgl. ebd.: 154). Der Nutzen von Kindern läge für sie darin, dass diese «helfen, schaffen und verdienen [können].» Breitenstein sieht die Eltern hingegen in der Pflicht, ihre Kinder zu «erziehen und heranbilden zu nützlichen, rechtschaffenen Menschen, […] zu Bürgern des Himmelreichs» (ebd.: 155). Da Kinder für Storzefried und Häfelibäbi als Arbeitskräfte verstanden wurden, mussten diese der Schule fernbleiben, sobald sie arbeitsfähig waren (vgl. ebd.: 156). Dieses Unverständnis gegenüber der Schule war nach Gysin-Scholer ein verbreitetes Phänomen der armen Bevölkerung. Auf der anderen Seite herrschte unter gebildeteren Bevölkerungsschichten ein Verständnis für die Notwendigkeit einer flächendeckenden Schulbildung. Dieser Diskurs gründete nach Gysin-Scholer auf der Hoffnung, dass mit der Erziehung und Schulbildung entscheidende Ursachen der Armut beseitigt werden können.[48]

Da die Regierung und der Schulmeister mit dem Fernbleiben der Kinder nicht einverstanden waren, schimpften Storzefried und Häfelibäbi über jene, was eine Respektlosigkeit darstellte, die nach Breitenstein dazu führt, dass die Kinder irgendwann auch ihre eigenen Eltern nicht mehr achten (vgl. Breitenstein 2015: 156). Genau so kam es. Nachdem die Kinder angefangen hatten, selber Geld zu verdienen, kehrten sich die drei Älteren der sechs Kinder eins nach dem anderen vom Elternhaus ab (vgl. ebd.: 157–160).

Im siebten und letzten Kapitel beschreibt Breitenstein schliesslich den finalen Versuch der Storzefrieds ein besseres Auskommen und Leben zu finden. Dafür verliessen sie ihre Heimat und zogen in die Stadt Basel, denn sie hofften, «in der Fabrik ein Heidengeld [zu] verdienen» (ebd.: 160). Auf den darauffolgenden Seiten erklärt Breitenstein, wieso der Wegzug aus der Heimat keine gute Idee war. In der Stadt verdienten sie einerseits besser, andererseits war das Stadtleben teurer. Doch für Breitenstein waren nicht die steigenden Kosten das Hauptproblem, sondern die Tatsache, dass Häfelibäbi und Storzefried in der Stadt fremd waren und «sie ihre guten Leute nicht mehr hatten wie daheim» (ebd.: 164). Denn auf dem Land habe es Leute gegeben, die der Familie des Storzefrieds ohne Entgelt halfen. Als der Storzefried schliesslich für ein paar Wochen krank wurde, verschlechterte sich die Situation der Familie drastisch. Häfelibäbi entschloss sich deshalb, bei den reichen Frauen betteln zu gehen (vgl. ebd.:

[46] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 310.

[47] Vgl. ebd.: S. 310.

[48] Vgl. Gysin-Scholer: S. 301f.

164). Nach einigen erfolgreichen Bettelversuchen wurde Häfelibäbi von einem Landjäger geschnappt und aus der Stadt verbannt (vgl. ebd.: 166).
Daraufhin zog die Familie des Storzefrieds in eine nahe Ortschaft vor der Stadt. Storzefried, durch den nun längeren Arbeitsweg weiter geschwächt, fand sich bald auf dem Sterbebett wieder (vgl. ebd.: 167). Hier, am Ende der Geschichte, fand die Familie endlich auf den rechten Weg und besann sich auf Gott, der Trost, Frieden und Hilfe spende. Dank dieser Wendung gelang es auch dem Häfelibäbi, ihr Schicksal nach dem Tod ihres Gatten leichter zu ertragen (vgl. ebd.: 167).

Diskurs der Protestantischen Ethik

Breitensteins Erzählung vom Storzefried und vom Häfelibäbi ist voll von Ideen über Ordnung und Sittlichkeit. Themen wie der Wert des Arbeitens, die Sünden der Jugend, die richtige Art zu Haushalten, der Umgang mit Krankheiten oder die Kindererziehung werden von Breitenstein diskutiert. Diese Bausteine lassen sich unter einem grösseren, mehrere Bereiche umfassenden Diskurs ordnen. Jonas Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» kann als Diskursfragment der von Max Weber beschriebenen Protestantischen Ethik interpretiert werden. Weber erklärt in seiner Theorie, wie die aus protestantischen Bewegungen hervorgegangen Vorstellungen von sittlicher, rationaler Lebensführung und Berufspflicht Wegbereiter des modernen Betriebskapitalismus waren. In Webers Idee der Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus manifestiert sich die Vorstellung von Arbeit als unbedingte Pflicht. Diese Überhöhung der Arbeit prägte nach Epple und Schär das 19. Jahrhundert entscheidend.[49] Der Argumentation Webers folgend ist die Protestantische Ethik eine für den Kapitalismus des 19. Jahrhunderts entscheidende geistige Idee. Bei Jonas Breitenstein artikuliert sich dieser Diskursstrang im Zusammenspiel mit dem Thema Armut.
Max Weber beschreibt den Kapitalismus als Folge historisch entstandener geistiger Strömungen. Der sogenannte Geist des Kapitalismus als Produkt der Protestantischen Ethik heisst in Max Webers Worten …

> *«der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Geniessens. […] Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen.»*[50]

Diese Berufspflicht ist nach Weber das Resultat einer spezifischen Erziehung, da der «präkapitalistische Durchschnittsmensch»[51] keinen Antrieb besass, mehr zu arbeiten, als er für die Deckung seiner «traditionellen Bedürfnisse» brauchte.[52] Max Weber hat festgestellt, dass «die Chance, den traditionalistischen Schlendrian zu überwinden» mithilfe der religiösen Erziehung am höchsten ist.[53] So sei der kapitalistische Geist und die Idee der Berufspflicht ein Produkt von protestantisch-asketischen Bewegungen wie dem Calvinismus, dem Pietismus, dem Methodismus sowie den «aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten.»[54] Die Reformation habe für «eine im denk-

[49] Vgl. Epple/Schär, Stifter: S. 182.

[50] Weber, Ethik: S. 78.
[51] Ebd.: S. 81.
[52] Vgl. ebd.: S. 83.
[53] Vgl. ebd.: S. 85.
[54] Ebd.: S. 139.

bar weitgehendsten Masse in alle Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens eindringende, unendlich lästige und ernstgemeinte Reglementierung der ganzen Lebensführung» gesorgt.[55]

Diese Reglementierung der Lebensführung sowie die gleichzeitige Überhöhung der Arbeit als Berufspflicht seien dem Kapitalismus vorausgegangen. Die Ursprünge dieses kapitalistischen Geistes führt Weber auf die Berufsauffassung des Reformators Luther sowie auf die Lehre der Gnadenwahl zurück. Nach Luther war der Schlüssel zu einem gottgefälligen Leben «die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten», was sich im Begriff Beruf, also Arbeit als Berufung manifestiert.[56] Luther war nach Weber der Meinung, dass der Beruf etwas ist, «was der Mensch als göttliche Fügung hinzunehmen, worein er sich «zu schicken» hat.» Gleichzeitig verpflichte der «Beruf als göttliche Fügung» zum «Gehorsam gegen die Obrigkeit und der Schickung in die gegebene Lebenslage.» [57]

Zu diesem grundsätzlichen, neuen Berufsverständnis gesellte sich im 17. Jahrhundert die Gnadenlehre, dessen Auswirkungen Weber am Calvinismus exemplarisch aufzeigt. Nach Calvin sei «nur ein kleiner Teil der Menschen zur Seligkeit berufen.» Gleichzeitig habe «menschliches Verdienst oder Verschulden» keinerlei Einfluss auf die eigene Seligkeit oder Verdammnis.[58] Der gläubige Calvinist könne sich aus diesem Grunde nicht wie der mittelalterliche Christ oder Katholik durch gute Werke von seinen Sünden befreien. Trotzdem seien gute Werke auch beim Calvinisten von grosser Bedeutung. Denn sie dienten als «Zeichen der Erwählung».

Diese Vorstellung göttlicher Erwählung mündete nach Weber in einer «systematischen Selbstkontrolle», da jegliche Sünde bedeuten konnte, nicht zu den Auserwählten zu gehören. Wegen der Gewissheit, bei der kleinsten Sünde nicht von Gottes Gnaden zu sein, entwickelte sich nach Weber der unbedingte Wille sich in allen Lebensbereichen möglichst sittlich zu verhalten.[59] Diese Forderung nach ständigem korrektem, sittlichem Verhalten, beschreibt Weber so:

> *«Für [den Calvinisten] gab es jene freundlichen und menschlichen Tröstungen nicht und er konnte auch nicht hoffen, Stunden der Schwäche und des Leichtsinns durch erhöhten guten Willen in andern Stunden wettzumachen, wie der Katholik und auch der Lutheraner. Der Gott des Calvinismus verlangt von den Seinigen nicht einzelne »gute Werke« sondern eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit. [...] Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten Methode der ganzen Lebensführung ausgestaltet.»*[60]

Die Protestantische Ethik wendet sich somit strikt «gegen das unbefangene Geniessen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat.» So lenke «Triebhafte[r] Lebensgenuss wie «Sport oder [der] Tanzboden- und Kneipenbesuch des gemeinen Mannes» von der Frömmigkeit und Berufsarbeit ab.[61] Diese reformierte Frömmigkeit unterscheide sich von der katholischen Askese in ihrer Rationalisierung. Um sich seiner eigenen Seligkeit sicher zu sein, reflektiere der

[55] Vgl. ebd.: S. 66.
[56] Vgl. ebd.: S. 97.
[57] Ebd.: S. 101.
[58] Vgl. ebd.: S. 144f.
[59] Vgl. ebd.: S. 153f.
[60] Ebd.: S. 155.
[61] Vgl. ebd.: S. 190f.

gläubige Protestant sein Leben konstant und rationalisiere seine Lebensführung, um in jeder Stunde «Gottes Ruhm auf Erden zu mehren.»[62]

Die protestantische Überhöhung der Arbeit kombiniert mit einer rationalen Lebensführung in Form von sittlicher Askese und Frömmigkeit mündete nach Weber im «modernen kapitalistischen Geist».[63] Neben einer sparsamen Besitzklasse, welche ohne schlechtes Gewissen der Anhäufung von Geld nachgehen könne, «[stelle] die Macht der religiösen Askese [...] überdies nüchterne, gewissenhafte, ungemein arbeitsfähige und an der Arbeit als gottgewolltem Lebenszweck klebende Arbeiter zur Verfügung.»[64] Aus ehemals streng an die religiöse Askese gebundenem Verhalten entwickelte sich demzufolge ein moderner kapitalistischer Geist, der auf einer «rationale[n] Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee» beruhe.[65]

Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» lässt sich als Diskursfragment dieses im Zuge christlicher Reformbewegungen durch Luther und später durch den asketischen Protestantismus entstandenen Diskurses der Berufsarbeit und der rationalen Lebensführung interpretieren. Breitenstein wendet Ideen der Protestantischen Ethik auf das fiktive Ehepaar Storzefried an. Dieses kann sich in der kapitalistischen Welt des 19. Jahrhunderts nur zurechtfinden, wenn es sich an Breitensteins Lebensweisheiten orientiert. Breitenstein entwirft eine Anleitung, wie sich ein basellandschaftliches Ehepaar trotz widriger Verhältnisse im Kampf gegen Armut und Elend behaupten kann. Als Diskursfragment der Protestantischen Ethik und damit «Träger von (jeweils gültigem) Wissen»[66] ist Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» Ausdruck der subjektiven Wirklichkeit Breitensteins und seiner Zeitgenossen.

Wie Hartmut Lehmann bemerkt, müssen Max Webers Ausführungen über den Protestantismus, das Luthertum und den Calvinismus als Idealtypen verstanden werden.[67] Idealtypische Konstrukte wie die Protestantische Ethik ermöglichen es nach Weber, historische Erscheinungen einzuordnen, wobei der Idealtyp von der komplizierteren Wirklichkeit abweicht.[68] Diese ideengeschichtliche Vereinfachung ermöglicht es, Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» in grössere Zusammenhänge einzugliedern.

Nach Weber wurde das 19. Jahrhundert infolge protestantischer Reformbewegungen durch einen Diskurs der Arbeit als Beruf geprägt. Die positive Wertung der Berufsarbeit zeigt sich bei Breitenstein in seiner Kritik am bettelnden Häfelibäbi. Nachdem sich diese einen Tag im Betteln versucht hatte, wurde sie von einem Landjäger aufgegriffen und der Stadt verwiesen, wodurch sich die finanzielle und auch gesundheitliche Situation der Familie weiter verschlimmerte.[69] Mit Blick auf die Theorie Max Webers macht die Kritik am Betteln durchaus Sinn, da beim Betteln wie auch bei unsteter Arbeit allgemein der für die Protestantische Berufsethik typische «systematisch-methodische Charakter» fehle.[70]

---

62 Vgl. ebd.: S. 155.

63 Ebd.: S. 200.

64 Ebd.: S. 197f.

65 Vgl. ebd.: S. 200.

66 Jäger, Diskursanalyse: S. 149.

67 Vgl. Hartmut Lehmann: Max Webers «Protestantische Ethik». Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen 1996, S. 16.

68 Vgl. Max Weber: Soziologische Grundbegriffe. In: Johannes Winckelmann (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988, S. 560.

69 Vgl. Breitenstein, Storzefried: S. 166.

70 Vgl. Weber, Ethik: S. 186.

Die Verurteilung des Bettelns kann zudem als Fortsetzung einer seit dem Mittelalter fortwährenden Stigmatisierung beschrieben werden. Im Hochmittelalter wurde das Betteln nach Epple und Schär vielfach positiv wahrgenommen. Wer wie Christus in Armut lebe, führe ein «demütiges und gottgefälliges Leben.»[71] Darüber hinaus hatte der arme Bettler im Mittelalter eine wichtige soziale Aufgabe. Wer Almosen spende, so die damalige Vorstellung, sorge für sein Seelenheil, da Gott die vollbrachten guten Werke zu würdigen wisse.[72] Die Bettler fungierten somit als Vermittler zwischen Gott und den Almosenspendern.

Im Spätmittelalter sei die Arbeit als eine zentrale Tugend immer wichtiger geworden. Dadurch sank die Akzeptanz des erwerbslosen Lebens in Armut. Durch diesen Sinneswandel, der sich nach Epple und Schär vorwiegend in den Städten vollzog, verloren die Bettler und Bettlerinnen an gesellschaftlichem Ansehen. Im 15. Jahrhundert wurde in Bezug auf die Unterstützung von Armutsbetroffenen erstmals zwischen Unterstützungswürdigen und Unterstützungsunwürdigen unterschieden. In der Folge bevorzugten die Stiftungen «Hausarme», einheimische Städter, die «unverschuldet» in Armut geraten waren.[73] Wer sich den Almosen nicht würdig erwies, wurde von den Unterstützungsleistungen ausgeschlossen. Diese neue Vorstellung von Armut ersetzte die mittelalterliche Unterstützungspraxis zur Rettung des eigenen Seelenheils.[74] Als Gegenstück zum unterstützungswürdigen Hausarmen galt der Stereotyp des faulen, umherziehenden «starken Bettlers».[75]

Die Unterscheidung zwischen Sesshaftigkeit und Vagantentum sowie zwischen Arbeit und Müssiggang prägten die Armutspolitik.[76] In Basel äusserte sich diese Stereotypisierung in Sebastian Brandts «Narrenschiff». Dieses Ende des 15. Jahrhunderts entstandene Werk erzählt vom faulen, arbeitsscheuen Bettler, der den rechtschaffenen Bürger durch allerlei Tricks zu täuschen versucht.[77] Die Idee des «starken Bettlers» hielt sich nach Epple und Schär auch in den Diskursen des 19. Jahrhunderts hartnäckig[78] und kann zusammen mit der von Weber beschriebenen protestantischen Überhöhung der Berufsarbeit als Erklärung für das negative Bild des Bettlers herangezogen werden. Bei Breitenstein findet sich insbesondere das für den «starken Bettler» typische Element des betrügerischen Lebens auf Kosten Anderer wieder. Denn als Vorbild nahm sich Häfelibäbi einen Mann, der dank dem Betteln «alle Sommer drei Wochen ins Bad gehen [könne].»[79] Dieser angebliche Luxus widerspricht dabei der Bettelpraxis des Häfelibäbis, welche nur Erfolg habe, wenn sie sich möglichst bedürftig gibt. Die Kritik am Betteln wird in der Geschichte dadurch unterstrichen, dass Häfelibäbi schon nach kurzer Zeit geschnappt und der Stadt verwiesen wird, was die Situation der Familie zusätzlich verschlechterte.[80]

Auch in seiner Funktion als Pfarrer war Breitenstein dem Betteln abgeneigt. Wie aus dem Bericht über Binningen hervorgeht, hat Breitenstein als eine der ersten

71 Epple/Schär, Stifter: S. 29.
72 Vgl. ebd.: S. 34.
73 Vgl. ebd.: S. 65.
74 Vgl. ebd.: S. 66.
75 Vgl. ebd.: S. 67.
76 Vgl. ebd.: S. 114.
77 Vgl. Wolfgang Hartung: Gesellschaftliche Randgruppen im Spätmittelalter. Phänomen und Begriff. In: Bernhard Kirchgässner/Fritz Reuter (Hg.): Städtische Randgruppen und Minderheiten. Sigmaringen 1986, S. 97.
78 Vgl. Epple/Schär, Stifter: S. 181.
79 Breitenstein, Storzefried: S. 164.
80 Vgl. ebd.: S. 165f.

Handlungen als Pfarrer den Bettelbrief abgeschafft, da sich damit gutes Geld verdienen liesse. Breitenstein unterband die Praxis des Bettelns, obschon er die meisten dieser Bettelnden tatsächlich «von augenblicklicher Not gedrungen» sah.[81]
Während Breitenstein das Betteln in seiner Erzählung verurteilt, gesteht er der Berufsarbeit eine zentrale, positiv besetzte Rolle zu. Exemplarisch zeigt sich dies an der Beschreibung des alt gewordenen Häfelibäbis im ersten Kapitel. Das Seidenrad, an welchem Häfelibäbi «vom frühen Morgen bis zum späten Abend und oft bis in die Nacht hinein [sitzt], sei «ihr Tröster geworden» und Zentrum ihres Lebens. «Wie die Laune des Seidenrädchens wechselt», schreibt Breitenstein, «also wechselt darum auch die Stimmung ihres Gemütes.»[82] In Breitensteins Erzählung findet das Häfelibäbi ihren Frieden in der mit «unsäglicher Geduld» ausgeführten Arbeit am Seidenrad. Mit dieser Arbeit, welche sie sowohl im Winter wie auch im Sommer, am Morgen wie am Abend ausführt,[83] findet sie, müde nach «mancher Irrfahrt des Lebens», «Ruhe und Frieden [...], so gut man nämlich auf dieser Welt Ruhe und Frieden haben kann.»[84]
Neben der Überhöhung der Arbeit ist nach Max Weber auch die Idee der rationalen, sittlich-religiösen Lebensführung ein Produkt der Protestantischen Ethik. Breitenstein argumentiert in seiner Erzählung mit Ideen der Berufspflicht und Sittlichkeit, wie sie bereits von Luther vertreten wurden. Bei Luther, so schreibt Weber, war «die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten [...] der einzige Weg, Gott wohlzugefallen.»[85] Für den gläubigen Lutheraner hiess dies, sich mit der «gegebenen Lebenslage» zu arrangieren, wodurch gleichzeitig Gehorsam gegenüber der Obrigkeit gepredigt wurde.[86]
Diese Punkte spricht Breitenstein in der «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» immer wieder an. Dies zeigt sich beispielsweise an folgendem Gedicht, welches Breitenstein in seinen Text miteinfliessen liess:

«Geniesse, was dir Gott beschieden,
Entbehre gern, was du nicht hast;
Ein jeder Stand hat seinen Frieden,
Ein jeder Stand auch seine Last!»[87]

Nach Breitenstein habe der Mensch sein Los zu akzeptieren, statt sich zu beschweren, dass der «liebe Gott [...] alles so ungleich verteilt [habe].»[88] Storzefried und Häfelibäbi müssten ihre Kinder zudem lehren, «Lehrer, [...] Pfarrer und Obrigkeit» zu achten, da diese sonst früher oder später ihre eigenen Eltern nicht mehr respektieren würden.[89]
Die nach Weber für den Kapitalismus so wichtige Protestantische Ethik charakterisiere sich darüber hinaus in einer Frömmigkeit, die dem «triebhaften Lebensgenuss» wie «Sport, [...] Tanzboden- und Kneipenbesuch» als unnötige Ablenkung abgeneigt ist.[90] Im Zusammenhang mit dem sonderbaren Sparen der Familie des Storzefrieds bemerkt Breitenstein, «dass man an seinen Vergnügen und Lustbarkeit [sparen müsse]», da ansonsten jegliches weitere Sparen sinnlos erscheine.[91]
Neben dieser Aufforderung zur Entsagung des verschwenderischen Genusses

81 Vgl. Breitenstein, Acta: S. 329.
82 Breitenstein, Storzefried: S. 122.
83 Vgl. ebd.: S. 124.
84 Ebd.: S. 125.
85 Weber, Ethik: S. 98.
86 Vgl. ebd.: S. 101.
87 Breitenstein, Storzefried: S. 145.
88 Ebd.: S. 145.
89 Vgl. ebd.: S. 156.
90 Vgl. Weber, Ethik: S. 191.
91 Vgl. Breitenstein, Storzefried: S. 141.

ist die Erzählung Breitensteins voll von religiös-sittlichen Reglementierungen, die nach Weber «in allen Sphären des häuslichen und öffentlichen Lebens» eingedrungen seien.[92] So klärt Breitenstein den Leser über die richtige Art des Heiratens am Negativbeispiel des zu früh und ohne soziale Absicherung heiratenden Storzefrieds und Häfelibäbis auf. Diese hätten zu ihrem Unglück auf die «Stimme der Leidenschaft» gehört[93] und «mit Fleischeslust und Leichtsinn einen so heiligen Stand [angefangen].»[94] Daneben erläutert Breitenstein, wie ein Haushalt zu führen ist, damit das Geld reicht, wie Krankheiten vorzubeugen ist und wie die eigenen Kinder zu erziehen seien. Auch die Verdriesslichkeiten, welche ein Wegzug aus der Heimat haben kann, macht Breitenstein zum Thema.[95]

Im Unterschied zu den Calvinisten behauptet Breitenstein nicht, dass die Überhöhung der Berufsarbeit und die Reglementierung der ganzen Lebensführung, wie Weber schreibt, «gottgewollte[r] Lebenszweck»[96] ist, um sich seiner Seligkeit sicher sein zu können. Gleichwohl helfe ein solches Verhalten, Gott zu gefallen.

Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» leitet arme Leute zu einem rationalen, sittlich-religiösen Leben an. Der damit einhergehende «kapitalistische Geschäftssinn»[97] verdeutlicht sich in Breitensteins langen Ausführungen zur rechten Haushaltung und zum Sparen.[98] Breitenstein fordert in seiner Erzählung Eltern auf, ihre Kinder «zu Fleiss und zu ehrlicher Arbeit [anzuhalten]»[99] und mahnt vor Schulden als «schwere Bürde».[100] Diese Forderungen decken sich mit Benjamin Franklins Ausführungen, die Max Weber als Beispiel des kapitalistischen Geistes dienten. Franklin forderte zu Fleiss, Mässigkeit, richtigem Sparen und dem unbedingten Vermeiden von Schulden auf.[101]

Der in Breitensteins Erzählung anklingende «ökonomische Rationalismus»[102] in Form einer sittlichen Lebensführung und kapitalistischer Berufsarbeit existierte nach Weber im 19. Jahrhundert auch unabhängig von seinen protestantisch-religiösen Wurzeln. So schreibt Weber: «Der Puritaner, [ein Mitglied einer spezifischen asketisch-protestantischen Bewegung], wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein.»[103] Selbst wenn Breitenstein die religiösen Motive der Puritaner oder Calvinisten nicht gänzlich teilte, förderten Breitensteins Ideale die Wirtschaftlichkeit der fiktiven Familie des Storzefrieds und trugen den von Max Weber beschriebenen kapitalistischen Geist mit. Dadurch kann Breitensteins Text als Teil eines christlich geprägten Diskurses verstanden werden, der sich von Luther über asketische Protestanten des 17. Jahrhundert bis in den modernen Kapitalismus zieht. Breitensteins Erzählung ist dabei Träger der Idee einer sittlich-religiös geprägten, rationalen Lebensführung, die der Berufsarbeit eine zentrale, positiv besetzte Rolle eingesteht.

Hygienediskurs

Webers Theorie der Protestantischen Ethik ergänzend, finden sich in Breitensteins Er-

92 Vgl. Weber, Ethik: S. 66.
93 Vgl. Breitenstein, Storzefried: S. 131.
94 Ebd.: S. 140.
95 Vgl. ebd.: S. 140–167.
96 Weber, Ethik: S. 198.
97 Ebd.: S: 71.
98 Vgl. Breitenstein, Storzefried: S. 140–144.
99 Ebd.: S: 155.
100 Ebd.: S. 141.
101 Vgl. Weber, Ethik: S. 75f.
102 Ebd.: S. 69.
103 Ebd.: S. 200.

zählung zudem Ansätze eines neuen Hygieneverständnisses. Beatrix Mesmer führt diese in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufkommende Reinlichkeitsbewegung auf die sinkende Lebensqualität der Menschen in ihren engen, dreckigen Siedlungen zurück.[104] Dieses Problem existierte auch in Basel, wo nach Luca Trevisan die feuchten und schlecht geheizten Arbeiterwohnungen Hauptursache für Krankheit, Arbeitsunfähigkeit und Tod gewesen seien.[105] Auch die auftretenden Choleraepidemien führten dazu, dass sich bei Teilen der Bevölkerung die Meinung durchsetzte, dass Krankheiten bekämpft werden können und müssen.[106] Träger dieses neuen Reinlichkeitsdiskurses seien zu Beginn vorwiegend Mediziner und Naturwissenschaftler gewesen. Jedoch sieht Mesmer in der Vielzahl von «praktischen Sozialreformern und Armenpflegern» die eigentlichen Förderer dieser neuen Idee.[107] Breitenstein beteiligte sich beispielsweise aktiv an der Bekämpfung der 1855 wütenden Choleraepidemie. Wie er in der Acta Ecclesiae Margarethanae festhielt, half er dabei mit, ein provisorisches Spital sowie ein Totenhäuschen zu errichteten, welches mit Chlorkalk desinfiziert wurde.[108]

Während Krankheiten nach Mesmer bis ins 19. Jahrhundert meist als «Etappen eines individuellen oder kollektiven Heilsplanes verstanden [wurden]», glaubten die Anhänger der Hygienebewegung, dass Krankheiten verhindert und bekämpft werden können.[109] In seiner Erzählung vom Storzefried und vom Häfelibäbi widmet Breitenstein dem Thema Krankheit und Reinlichkeit und den damit einhergehenden Verdriesslichkeiten ein ganzes Kapitel. Die Storzefrieds, so schreibt Breitenstein, waren «allesamt nie recht gesund.»[110] Breitenstein bezeichnet dabei Gesundheit zwar als eine Gottesgabe, bemerkt aber gleichzeitig, dass der Mensch durch den «Umstand der Unreinlichkeit» fähig ist, sich dieses «köstliche Gut» zu nehmen.[111] Deshalb rät Breitenstein, das Haus zu lüften, da der «böse Wind gewiss viel am beständigen Unwohlsein der Leute Schuld [sei].»[112] Um den «bösen, giftigen Wind» zu verhindern, fordert Breitenstein seine Leser zu grösster Reinlichkeit auf.[113] Darüber hinaus macht er die einfache Kost aus Brot und Kaffee für die Krankheiten und das Unwohlsein der Storzefrieds verantwortlich.[114] Sowohl das regelmässige Lüften gegen Krankheiten wie auch das Prinzip der gesunden Ernährung werden im Meyer Konversations-Lexikon von 1895 unter dem Begriff Gesundheitspflege (Hygiene) aufgeführt.[115]

Der Hygienediskurs ergänzt die Beobachtungen Max Webers zum kapitalistischen Geist des 19. Jahrhunderts. Nach Mesmer ermöglichte die Hygienebewegung, Bürger zu überwachen, zu disziplinieren und an deren bürgerliche Pflichten zu binden.[116] Wie der durch die Protestantische Ethik entstandene Drang zu einer sittlich-religiösen Lebensführung und Berufsarbeit steigerte auch die Hygienebewegung die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit. In Meyers Konversations-Lexikon von 1895 steht dazu: «Auf der Gesundheit

[104] Vgl. Mesmer, Reinheit: S. 470.

[105] Vgl. Luca Trevisan: Das Wohnungselend der Basler Arbeiterbevölkerung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Basel 1989, S. 65.

[106] Vgl. Mesmer, Reinheit: S. 471.

[107] Vgl. ebd.: S. 471.

[108] Vgl. Breitenstein, Acta: S. 341.

[109] Vgl. Mesmer, Reinheit: S. 470f.

[110] Breitenstein, Storzefried: S. 147.

[111] Vgl. ebd.: S. 148.

[112] Ebd.: S. 148.

[113] Vgl. ebd.: S. 149.

[114] Vgl. ebd.: S. 150.

[115] Vgl. Gesundheitspflege (Hygiene). In: Meyers Konversations-Lexikon Band 7. Leipzig/Wien 1895, S. 485.

[116] Vgl. Mesmer, Reinheit: S. 475.

beruht die geistige und wirtschaftliche Produktionskraft des Einzelnen wie des ganzen Volkes. Mit der Kraft und Gesundheit steigt und sinkt die Erwerbsfähigkeit des Individuums.»[117] Die Verknüpfung von Hygiene und gesteigerter Arbeitsfähigkeit zeigt sich bei Breitenstein auf zwei Weisen. Erstens fordert Breitenstein mehr Reinlichkeit, um der Gesundheit willen. Zweitens sieht Breitenstein in der Reinlichkeit eine Möglichkeit, unmittelbar Zeit und Geld zu sparen. Weil Storzefried und Häfelibäbi nie putzten, schreibt Breitenstein, «verloren sie viel Zeit, und ihre Sachen, in die der Schmutz und Rost und die Schaben und Löcher sich hineinfressen konnten.»[118]

In Rückbesinnung an die Diskurstheorie nach Jäger bewegt sich Breitenstein mit seiner «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» innerhalb eines «Sagbarkeitsfelds».[119] In der hier vorgenommenen Analyse umfasst dieses durch verschiedene Verbote und Konventionen beschränkte Feld Diskurse über Berufsarbeit, Sittlichkeit und Rationalität. Weitere Diskurse bewegen sich um Vorstellungen der Hygiene, der Schulpflicht, der Idee des «starken Bettlers» oder dem frühzeitigen Heiraten als Grund für Armut. All diese Diskurse übten ihre Macht auf das Individuum Breitenstein aus, indem sie dessen Vorstellungen über Armut und richtige Lebensführung prägten. Darüber hinaus strukturierte Breitensteins Erzählung als «Träger von (jeweils gültigem) Wissen» Machtverhältnisse mit, indem das mit dem Text transportierte «Wissen» das Verhalten weiterer Individuen zu orientieren und weitere Diskurse zu bewirken vermochte.[120]

Breitenstein reproduzierte diese Diskurse nicht nur in seinen Erzählungen und Gedichten, sondern orientierte auch sein Handeln als Pfarrer an diesen Werten und Ideen. Damit verschiebt sich die Frage nach Macht von überindividuellen, diskursiv getragenen Gedanken und Ideen zur persönlichen Einflussnahme Breitensteins.

Von Diskursen zur individuellen Einflussnahme

«Macht bedeutet [nach Max Weber] jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht.»[121] Anhand dieser Definition unterscheidet Björn Kraus zwischen instruktiver und destruktiver Macht. Instruktive Macht bezeichnet nach Kraus die Chance, einen Menschen zu steuern, also «das Verhalten oder Denken eines Menschen» zu bestimmen. Destruktive Macht hingegen definiere die «Chance, die Möglichkeiten eines Menschen zu reduzieren.»[122] Während sich der Ohnmächtige der destruktiven Macht nicht entziehen könne, bestehe bei der instruktiven Macht immer die Möglichkeit, sich dem Einfluss zu verweigern.[123] Gleichwohl wirke auch die instruktive Macht als «soziales Konstrukt in sozialen Beziehungen.»[124] Während sich die destruktive Macht in einem Vorenthalten von Gütern und Informationen äussere, entfalte die instruktive Macht ihre Wirkung durch die «Ankündigung von Belohnung und Bestrafung» sowie mithilfe

[117] Meyers Konversations-Lexikon, Gesundheitspflege: S. 485.

[118] Breitenstein, Storzefried: S. 144.

[119] Jäger, Diskursanalyse: S. 130.

[120] Vgl. ebd.: S. 149.

[121] Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe. Tübingen 1972, S. 28.

[122] Vgl. Björn Kraus: Erkennen und Entscheiden. Grundlagen und Konsequenzen eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus für die Soziale Arbeit. Weinheim/Basel 2013, S. 126.

[123] Vgl. ebd.: S. 126.

[124] Ebd.: S. 128.

von «Forderungen, Normen, Vorbildern und Ritualen».[125] Demzufolge ist Breitensteins «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» ein Versuch instruktiver Machtausübung, da dem Leser bestimmte Werte vermittelt werden sollen. Den Wahrheitsanspruch seiner Aussagen unterstreicht Breitenstein durch Gott als strafende oder belohnende Autorität. Die hinter seinen Aussagen stehenden Diskurse stiften seinen Worten zusätzliches Gewicht.

Breitensteins Handlungsspielraum innerhalb der Armutspolitik war eng an seine Funktion als Pfarrer gebunden. Nach Sara Janner hatte zu Breitensteins Zeiten in Basel das Stadtbürgertum die Kontrolle über die kommunale und private Armenpflege.[126] So entschied dieses bis 1874 über die Besetzung der Pfarrstellen und überwachte deren «geistliche und fürsorgerische Tätigkeit» mithilfe des sogenannten Banns, einer kommunalen Behörde.[127] In Baselland konnten die einzelnen Pfarrer über das Ausmass und die Form der Armenfürsorge selbst entscheiden. Jedoch waren die Möglichkeiten der Pfarrer nach Gysin-Scholer aufgrund der materiellen Armut äusserst gering.[128] Nach Urs Hoffmann ermöglichte das Amt des Pfarrers in Basel «enge Kontakte zur Bevölkerung und durch ihre seelsorgerische Tätigkeit tiefe Einblicke in persönliche Lebensumstände.»[129] Zusätzlich besetzten die Pfarrer oftmals hohe Ämter innerhalb der Bezirkspflegen, der Allgemeinen Armenanstalt oder in verschiedenen wohltätigen Organisationen. Dadurch konnten die Pfarrer über die Verwendung der kirchlichen Gelder für Unterstützungsleistungen entscheiden.[130] Die Möglichkeit, Armutsbetroffene von Unterstützungsleistungen auszuschliessen, scheint hierbei das grösste destruktive Machtpotential der Pfarrer gewesen zu sein.

Von 1852 bis 1870 fungierte Breitenstein als Pfarrer in Binningen.[131] Wie aus der Acta Ecclesiae Margarethanae hervorgeht, beschäftigte sich Breitenstein intensiv mit der Betreuung von Armen.[132] Sein Engagement war Teil einer differenzierten Armutspolitik, welche nicht nur materielle Hilfe leisten wollte, sondern immer auch auf die Erziehung der armen Leute zielte. Breitensteins Armutspolitik äusserte sich deshalb vorwiegend als instruktive Machtausübung. Die dabei propagierten Ideale decken sich mit den Werten und Vorstellungen, die in der «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» stark gemacht werden. Trotz der geringen finanziellen Mittel hat Breitenstein an verschiedenen Projekten mitgewirkt. Wie Breitenstein in der Acta Ecclesiae Margarethanae festhielt, half er im Jahre 1853 einen Binninger Frauenverein zu gründen.

> *«Der Zweck [des Vereins] war zunächst der», so schreibt Breitenstein, «dass man armen Kindern (Mädchen) in der Arbeitsschule Stoff (Tuch und Baumwolle) verabreichte, den sie ver-*

---

125 Ebd.: S. 129.

126 Vgl. Sara Janner: Korporative und private Wohltätigkeit. »Stadtgemeinde« und Stadtbürgertum als Träger der Armenpflege im 19. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Armutspolitik vom 13. Jahrhundert bis heute. Basel 2011, S. 102.

127 Vgl. ebd.: S. 104f.

128 Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 256.

129 Urs Hoffmann: »Nur das Evangelium vermag die soziale Frage zu lösen«. Die reformierte Kirche und die Armenpolitik im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Armutspolitik vom 13. Jahrhundert bis heute. Basel 2011, S. 140.

130 Vgl. ebd.: S. 140.

131 Vgl. Suter, Breitenstein: S. 127.

132 Vgl. Breitenstein, Acta: S. 328–344.

arbeiten sollten und für jede gemachte Arbeit einen entsprechenden Lohn erhielten. So hoffte man, sie nicht nur zur Schule anzuhalten, sondern auch die Liebe zur Arbeitsamkeit in ihnen zu pflanzen. [...] Auch hatte man den Zweck, arme Kinder, die aus Kleidermangel nicht die Kirche und die Schule besuchen können, zu kleiden.»[133]

Statt die Bedürftigen bloss materiell zu unterstützen, versuchte der Frauenverein gleichzeitig zu erziehen und instruierend einzuwirken. Als Anreiz, die Schule zu besuchen, wurden die Mädchen für ihre Handarbeit entlohnt. Diese Kombination von Schule und Handarbeit war nach Philipp Gonon eine verbreitete Praxis bei der Erziehung von Armen- und Waisenkindern. Ziel war es, den Kindern eine für das Leben sinnvolle Tätigkeit beizubringen, um sie dadurch vor Müssiggang zu bewahren.[134] Im Kanton Baselland war deshalb der Handarbeitsunterricht, gefördert durch Bildungsmethoden von Johann Heinrich Pestalozzi, seit 1840 für alle Mädchen obligatorisch.[135]

Wie in Binningen setzte auch der Frauenverein in Liestal auf die Erziehung der Armutsbetroffenen. Nach Petra Hieber konzentrierte sich der 1843 gegründete Liestaler Frauenverein auf die Werte «Arbeitsamkeit, Ordnung und Sparsamkeit».[136] Nach dem gleichen Prinzip wie in Binningen konnten die armen Mädchen gegen Bezahlung Kleidungsstücke herstellen.[137] Da insbesondere die Mütter und Hausfrauen für die «Verwahrlosung der Unterschichten» verantwortlich gemacht wurden,[138] sollte der Armut durch eine gezielte Kontrolle der alltäglichen Lebensführung sowie durch die Erziehung zur Arbeitsamkeit entgegengewirkt werden, wie dies auch in Breitensteins Erzählung vom Storzefried und vom Häfelibäbi angedeutet wird. Auch in Liestal war der Pfarrer als Präsident in die Organisation des Frauenvereins miteinbezogen.[139]

Nach Petra Hieber bestand die Bedeutung der Frauenvereine im 19. Jahrhundert «vorwiegend in der Verbreitung und Durchsetzung bürgerlicher Normen und Werte in den Unterschichten.»[140] Der Binninger Frauenverein als Versuch, arme Mädchen zu Arbeitsamkeit und Schulbesuch anzuhalten, bestätigt dieses Bild.

Jonas Breitenstein sprach sich auch unabhängig vom Frauenverein für die Notwendigkeit der schulischen Bildung aus. Im Kanton Baselland herrschte seit 1826 Schulpflicht.[141] Deshalb ermahnten oder büssten die Behörden von Binningen Eltern, deren Kinder die Schule versäumten, regelmässig.[142] Nach von Scarpatetti waren die anfallenden Bussen jedoch geringer als die zusätzlichen Einnahmen, welche die von der Schule abwesenden Kinder zu verdienen vermochten.[143] Die auffällig hohe Schulabsenz vermerkte

133 Ebd.: S. 331.

134 Vgl. Philipp Gonon: Schule im Spannungsfeld zwischen Arbeit, elementarer Bildung und Beruf. In: Hans Badertscher/Hans-Ulrich Grunder (Hg.): Geschichte der Erziehung und Schule in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert. Bern/ Stuttgart/ Wien 1997, S. 72.

135 Vgl. Petra Hieber: «Arbeitsamkeit, Ordnung und Sparsamkeit». Bekämpfung der Armut durch Erziehung: der Frauenverein Liestal im 19. Jahrhundert. In: Verein Frauenstadtrundgang Basel (Hg.): Baselbieterinnen auf dem Weg. Basel 1994, S. 12.

136 Vgl. ebd.: S. 11.

137 Vgl. ebd.: S. 14.

138 Vgl. ebd.: S. 11.

139 Vgl. ebd.: S. 13.

140 Ebd.: S. 15.

141 Vgl. von Scarpatetti, Beat et. al.: Binningen – die Geschichte. Binningen 2004, S. 330.

142 Vgl. Breitenstein, Acta: S. 333f.

143 Vgl. von Scarpatetti, Binningen: S. 330.

Breitenstein in seiner Chronik. So wollten Eltern ihre Kinder schon vor ihrem zwölften Lebensjahr in die Fabrik schicken, wo sie nach Breitenstein «nicht nur die Gesundheit des Leibes einbüssen, sondern auch bei mechanischer, geisttötender Arbeit, bei lockerem Umgang, verführerischen Reden, ohne Aufsicht, Schaden nehmen an ihrer Seele.»[144]

Dieses Beispiel zeigt die Grenzen von Breitensteins Einfluss, denn es gelang ihm trotz behördlicher Unterstützung nicht, alle Kinder zur Schule anzuhalten. Viele Eltern widersetzten sich dem obligatorischen Schulbesuch, wie Breitenstein anmerkt, «nicht so recht aus Not als vielmehr aus Trotz ihre Kinder nicht zur Schule schicken zu wollen.»[145] Das instruktive Machtpotential Breitensteins reichte nicht aus, die Eltern von der Notwendigkeit des Schulbesuchs zu überzeugen. Im Angesicht der finanziellen und wirtschaftlichen Not sowie des fehlenden Willens der Eltern verloren Breitensteins Worte an Wirkung. Nach Breitenstein habe in armen Bevölkerungsschichten die Ansicht geherrscht, dass es wichtiger sei, dass die Kinder zum Einkommen der Familie beitrügen. So zähle alleine, dass etwas Essbares auf dem Tisch sei; und, so argumentierten diese Leute gegen Breitenstein, «man habe es vor Zeiten auch ohne Schule gemacht.»[146]

Neben seinem Engagement für den Frauenverein und die Schule beschreibt Breitenstein in der Acta Ecclesiae Margarethanae, wie er 1853, in Anbetracht der von einer Missernte verursachten Not, «den Gemeinderat zur Gründung einer Suppenanstalt [ermunterte].»[147] Das Austeilen von Suppe war gemäss von Scarpatetti ein bewährtes Mittel zur Bewältigung von Hungersnöten. Die Regierungen konnten die Lebensmittel in grossen Mengen einkaufen, was billiger kam, als Geldbeträge zu verteilen und sicherten durch diese sogenannten Sparsuppen die Arbeitsfähigkeit der hungernden Bevölkerung.[148]

Symbolisch wurden für die «täglich an 100 und mehr Portionen» Suppe ein nach Breitenstein die Selbstkosten nicht deckender Betrag von fünf Rappen verlangt. Breitenstein machte dabei von seinem destruktiven Machtpotential Gebrauch, indem er die «Undankbaren», welche «wegen des Zahlens räsonniert[en] und schimpfte[n] im Dorfe» von der Suppenabgabe ausschloss.[149] Dabei appellierte er an die Dankbarkeit und Sittlichkeit der Notleidenden. Dieser Erziehungsversuch scheiterte. Denn jene Hälfte, die wegen den fünf Rappen schimpfte, wagte es nicht, ihm dies direkt mitzuteilen, wodurch der Ausschluss aus der Suppenanstalt ausblieb.[150]

Eine weitere Möglichkeit der instruktiven Einflussnahme bot die sonntägliche Predigt. Gysin-Scholer hat aufgezeigt, dass es für die basellandschaftlichen Pfarrer aufgrund der fehlenden finanziellen Mittel eine grosse Herausforderung war, Armenfürsorge zu leisten. Deshalb versuchten sie die Bevölkerung während der Predigt zu christlicher Nächstenliebe und Wohltätigkeit aufzufordern. Die Pfarrer sammelten beispielsweise Liebessteuern und Spenden für den Armenerziehungsverein.[151] Die Armenunterstützung begründete sich nach Epple und Schär durch ihre bis ins Mittelalter zurückzuverfolgende Tradition.[152] Neben dem Sammeln

[144] Breitenstein, Acta: S. 334.
[145] Ebd.: S. 333f.
[146] Ebd.: S. 334.
[147] Ebd.: S. 331.
[148] Vgl. von Scarpatetti, Binningen: S. 211.
[149] Vgl. Breitenstein, Acta: S. 332.
[150] Vgl. ebd.: S. 332.
[151] Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 254.
[152] Vgl. Epple/Schär, Stifter.

von Geldern zuhanden der Armen bot die Predigt zudem eine weitere Möglichkeit, die Bevölkerung zu einer sittlichen Lebensführung anzuhalten. Jedoch habe die Baselbieter Bevölkerung nach Gysin-Scholer immer seltener am Gottesdienst teilgenommen, «bedingt durch den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel.»[153] Diese vorwiegend bei der Arbeiterschaft zu beobachtende Abwesenheit habe an der gestiegenen Mobilität der Menschen gelegen. Während vor der Industrialisierung im Dorf oftmals eine Art «Gottesdienstzwang» bestand, löste sich die Bevölkerung zunehmend von diesen, wie Gysin-Scholer schreibt, «straffen moralischen und sozialen Fesseln».[154] Darüber hinaus schwand mit dem aufkommenden wissenschaftlichen und rationalen Denken die Glaubwürdigkeit der Kirche.[155] Breitenstein erwähnt in der Acta Ecclesiae Margarethanae, dass besonders in den «niedersten Schichten [...] Zustände des Unglaubens, der Verstocktheit und Gleichgültigkeit» herrschten.[156] Im Besonderen beklagt er dabei die fehlende Möglichkeit der sittlichen Überwachung dieser Ortsfremden «Fabrikarbeiter, Taglöhner, Kaufhäusler und Handwerker».[157] Im Gegenzug erfreute sich Breitenstein bei seinem Amtsantritt 1852 der einheimischen Bevölkerung, welche durchaus christlich leben würde.[158]

Statt die Kirche zu besuchen, hätten viele Arbeiter den Sonntag für anfallende häusliche Arbeiten genutzt oder sie erholten sich von der strengen Arbeitswoche.[159] In der Acta Ecclesiae Margarethanae äussert sich Breitenstein betrübt, «dass besonders die jüngeren Männer unkirchlich werden und den Tag des Herrn entheiligen.»[160]

> *«Da steht man spät auf, glunkt in den schmutzigen Werkstagskleidern herum, plaudert unnützes Zeug in der Barbierstube, trinkt gar auf dem Heimweg noch einen Schoppen oder schwatzt, wenn da und dort zum Fenster hinaus ein guter Freund winkt. Und ist man angezogen, so ist das Essen bereit, und nachher geht's an die Gemeinde, übers Feld oder am Abend ins Wirtshaus.»*[161]

Viele bleiben der Kirche, so berichtet Breitenstein, bei schlechtem Wetter zudem aus «Bequemlichkeit oder Leichtsinn» fern. Und jenen, die kommen, fehle es am anständigen Verhalten innerhalb des Kirchgebäudes.[162] Diese, vorwiegend bei der Arbeiterschaft zu beobachtende Abkehr von der Kirche, schwächte die Position von Jonas Breitenstein als Vermittler von Sitten und Werten. Die Intensität, mit welcher er den Schwund seiner instruktiven Einflussnahme bedauerte, macht deutlich, wie wichtig Breitenstein die sittlich-religiöse Erziehung der Bevölkerung in seiner Kirchgemeinde war.

Fazit

Der Pfarrer, Armenpfleger und Dichter Jonas Breitenstein wurde mithilfe der kritischen Diskurstheorie anhand der «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» in ein diskursives Machtnetz von Armuts- und Wertvorstellungen eingebettet. Breitensteins Erzählung konnte hierbei als Diskursfragment der Protestantischen Ethik interpretiert werden. Dieser Diskurs äusserte sich erstens in der starken Beto-

153 Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 254f.
154 Ebd.: S. 255.
155 Vgl. ebd.: S. 255.
156 Vgl. Breitenstein, Acta: S. 328.
157 Ebd.: S. 329.
158 Vgl. ebd.: S. 328.
159 Vgl. Gysin-Scholer, Armut: S. 255.
160 Breitenstein, Acta: S. 334.
161 Ebd.: S. 334.
162 Vgl. ebd.: 334f.

nung der Arbeit als zentraler Lebensinhalt und zweitens im Versuch der Reglementierung und Rationalisierung des Alltags von Armutsbetroffenen nach religiös-sittlichen Grundsätzen. In der «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» zeigt sich der Wert der Arbeit in der ablehnenden Haltung gegenüber dem Betteln und in der Positionierung der Arbeit als Zentrum des Lebens, wie es sich beim alt gewordenen Häfelibäbi äusserte. Auch der von Breitenstein mitgegründete Binninger Frauenverein versuchte die armen Mädchen zu Arbeitsamkeit zu erziehen. Die Reglementierung der Lebensführung unter rationalen, sittlich-religiösen Gesichtspunkten konnte anhand von Breitensteins Ideen über das richtige Verhalten in der Jugend, über die Art des effizienten Haushaltens und Sparens und über den Hygienediskurs verdeutlicht werden.

Die in der «Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi» behandelten Themen spiegelten sich in Breitensteins Armutspolitik wider. Mithilfe der Machttheorie Björn Kraus konnten Breitensteins Versuche der Armenerziehung als instruktive Machtausübung beschrieben werden. Neben materieller Unterstützung zielte Breitensteins Armutspolitik auf Ideale der Arbeitsamkeit, der Bildung und der Sittlichkeit. Deutlich wurden dabei die Schwierigkeiten, solche Werte an arme Bevölkerungsschichten zu vermitteln, wobei Breitenstein in seiner Acta Ecclesiae Margarethanae seinen schwindenden Einfluss als Pfarrer thematisierte.

Armutspolitik als Versuch, diskursiv getragene Vorstellungen des rechten Lebens, der Sittlichkeit und der Arbeit zu vermitteln, lässt sich abschliessend durch folgendes Zitat Jonas Breitensteins vergegenwärtigen: «Jegliche auch materielle allgemeine Hülfe an Armen ist nur dann heilsam, wenn sie an die Sittlichkeit, an die möglichst treue Selbsthülfe und Arbeit der Armen gebunden ist.»[163]

[163] Breitenstein, Acta: S. 339.

Quellen

– Jonas Breitenstein: Erzählungen und Bilder aus dem Baselbiet. Basel 1860.
– Jonas Breitenstein: Die Geschichte vom Storzefried und vom Häfelibäbi. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 121–167.
– Jonas Breitenstein: Acta Ecclesiae Margarethanae oder Merkwürdige Begebenheiten der Kirchen zu St. Margrethen. In: Ders.: Geschichten und Dichtungen Band 3. Binningen 2015, S. 328–344.
– Jonas Breitenstein: Gedichte und Handschriften, Jonas-Breitenstein-Nachlass. z. T. in Privatbesitz, z. T. im Dichter- und Stadtmuseum Liestal.
– Freiwillige Armenpflege Basel (Hg.): Jahresberichte der Freiwilligen Armenpflege Basel. Basel 1870–1877.
– Gesundheitspflege (Hygiene). In: Meyers Konversations-Lexikon Band 7. Leipzig/Wien 1895, S. 485.

Literatur

– Jonas Breitenstein: Geschichten und Dichtungen Band 1–3. Binningen 2013–2015.
– Ruedi Epple/Eva Schär: Stifter Städte Staaten. Zur Geschichte der Armut, Selbsthilfe und Unterstützung in der Schweiz 1200–1900. Zürich 2010.
– Karl Gauss: Die Kirche zu St. Margarethen. Geschichte der Kirche und der Kirchgemeinde Binningen-Bottmingen. Binningen 1930.

– Philipp Gonon: Schule im Spannungsfeld zwischen Arbeit, elementarer Bildung und Beruf. In: Hans Badertscher/Hans-Ulrich Grunder (Hg.): Geschichte der Erziehung und Schule in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert. Bern/Stuttgart/Wien 1997, S. 57–88.
– Christa Gysin-Scholer: Krank, allein, entblösst. «Drückendste Armut» und «äusserste Not» im Baselbiet des 19. Jahrhunderts. Liestal 1997.
– Wolfgang Hartung: Gesellschaftliche Randgruppen im Spätmittelalter. Phänomen und Begriff. In: Bernhard Kirchgässner/Fritz Reuter (Hg.): Städtische Randgruppen und Minderheiten. Sigmaringen 1986, S. 49–114.
– Petra Hieber: «Arbeitsamkeit, Ordnung und Sparsamkeit». Bekämpfung der Armut durch Erziehung: der Frauenverein Liestal im 19. Jahrhundert. In: Verein Frauenstadtrundgang Basel (Hg.): Baselbieterinnen auf dem Weg. Basel 1994, S. 11–15.
– Urs Hoffmann: «Nur das Evangelium vermag die soziale Frage zu lösen». Die reformierte Kirche und die Armenpolitik im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Armutspolitik vom 13. Jahrhundert bis heute. Basel 2011, S. 133–142.
– Siegfried Jäger: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Münster 2004.
– Sara Janner: Korporative und private Wohltätigkeit. «Stadtgemeinde» und Stadtbürgertum als Träger der Armenpflege im 19. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Armutspolitik vom 13. Jahrhundert bis heute. Basel 2011, S. 101–109.
– Björn Kraus: Erkennen und Entscheiden. Grundlagen und Konsequenzen eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus für die Soziale Arbeit. Weinheim/Basel 2013.
– Hartmut Lehmann: Max Webers «Protestantische Ethik». Beiträge aus der Sicht eines Historikers. Göttingen 1996.
– Jürgen Link: Kleines Begriffslexikon. In: Jürgen Link/Ulla Link-Heer (Hg.): kultuR-Revolution 11. 1986, S. 71.
– Beatrix Mesmer: Reinheit und Reinlichkeit. Bemerkungen zur Durchsetzung der häuslichen Hygiene in der Schweiz. In: Nicolai Bernard/Quirinus Reichen (Hg.): Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Ulrich Im Hof. Bern 1982, S. 470–494.
– Jürgen Spitzmüller/Ingo H. Warnke: Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse. Berlin/Boston 2011.
– Rudolf Suter: Jonas Breitenstein. In: Rudolf Suter/René Teuteberg (Hg.): Der Reformation verpflichtet. Gestalten und Gestalter in Stadt und Landschaft Basel aus fünf Jahrhunderten. Basel 1979, S. 125–130.
– Luca Trevisan: Das Wohnungselend der Basler Arbeiterbevölkerung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Basel 1989.
– Beat von Scarpatetti et. al.: Binningen – die Geschichte. Binningen 2004.
– Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe. Tübingen 1972.
– Max Weber: Soziologische Grundbegriffe. In: Johannes Winckelmann (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988, S. 541–581.
– Max Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. München 2004.
– Regula Zürcher: Gegen den «Sumpf des selbstverschuldeten Elends». Antialkoholbewegung und Armutsbekämpfung im 19. Jahrhundert. In: Josef Mooser/Simon Wenger (Hg.): Armut und Fürsorge in Basel. Basel 2011, S. 123–132.