

Antisemitismus in Basel : die Rezeption von Adolf Stroecker und seinen Ideen in der protestantischen Presse der 1880er Jahre

Autor(en): **Hofmann, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde**

Band (Jahr): **104 (2004)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-118479>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Antisemitismus in Basel

Die Rezeption von Adolf Stoecker und seinen Ideen in der protestantischen Presse der 1880er Jahre*

von

Urs Hofmann

1. Einleitung

Adolf Stoecker (1835–1909), Prediger und Politiker, war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einer der bekanntesten und umstrittensten Persönlichkeiten im Deutschen Reich. Er erkannte die tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen als Folge der Industrialisierung und des Bevölkerungswachstums in ihrer ganzen Tragweite.¹ In einer Zeit des Umbruchs beabsichtigte er mit seinem Konzept der Rechristianisierung breiter Volksschichten der Suche vieler Menschen nach mehr geistiger Verbindlichkeit Rechnung zu tragen. Indem er sich als Pfarrer aktiv an der Politik beteiligte, übte er auf die Kirche einen modernisierenden Einfluss aus. Stoecker versuchte, durch die Mobilisierung von Massen parteipolitischen Einfluss gewinnen, um mit seiner protestantisch inspirierten Sozialreform die Gesellschaft zu verändern. In der wirtschaftlichen und sozialen Not kam er den Sehnsüchten nach einfachen Erklärungs-

* Der vorliegende Aufsatz behandelt einen Teilaspekt der Lizentiatsarbeit «Adolf Stoecker in Basel. Antisemitismus und soziale Frage in der protestantischen Presse der 1880er Jahre», eingereicht im November 2003 bei Prof. Dr. Josef Mooser am Historisches Seminar der Universität Basel.

¹ Zu Adolf Stoecker v. a. die folgenden: Dietrich von Oertzen, Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte, 2 Bde., Berlin 1910; Walter Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung, 2. Aufl., Hamburg 1935; Grit Koch, Adolf Stoecker, 1835–1909. Ein Leben zwischen Politik und Kirche, Erlangen 1993; Günter Brakelmann/Martin Greschat/Werner Jochmann, Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg 1982; Martin Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: ders. und Martin Rosowski (Hgg.), Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie, Göttingen 1989, S. 27–51.

modellen auf fatale Weise entgegen. Seine antisemitische Demagogie blieb nicht ohne Wirkung in einer Zeit, in der das Judentum zunehmend eine Folie für negative Projektionen darstellte. Die Wirkung von Adolf Stoecker blieb in der Folge nicht nur auf das Deutsche Reich beschränkt. Er besuchte die Stadt Basel bei verschiedenen Gelegenheiten. Einem mehrtägigen Besuch anfangs April 1881 folgte zehn Jahre später ein zweiter, kürzerer Aufenthalt. Anhand einer Auswahl verschiedener protestantischer Zeitschriften soll im Folgenden dargestellt werden, wie das Judenbild von Adolf Stoecker in Basel rezipiert wurde.

2. *Adolf Stoecker*

In den zwei Jahrzehnten nach 1870 waren in Deutschland drei Ereignisse prägend: die politische Einigung des Reichs, der Kulturkampf und die Wirtschaftskrise nach 1873. Die ökonomische Krise des Kaiserreichs, die sich in einem anhaltenden Deflationstrend und in wirtschaftlichen Konjunkturerinbrüchen äusserte, hatte Auswirkungen auf die Struktur des wirtschaftlichen Systems und auf die Lage der Arbeiterschaft.² Gemeinsam bewirkten die genannten Faktoren ein Krisenbewusstsein, nicht nur in den betroffenen Bevölkerungsschichten, sondern weit darüber hinaus. Zudem zeitigte diese «Grosse Deflation» über die ökonomische Dimension hinaus auch in kultureller, sozialer und politischer Hinsicht Wirkung. Die mit dem Modernisierungsprozess verbundenen Erschütterungen schwächten das Vertrauen in die liberale Wirtschaftsordnung nachhaltig und lösten ein Gefühl der Unsicherheit und Hilflosigkeit gegenüber den modernen Marktmechanismen aus.³ In dieser Zeit der Unsicherheit begann einerseits die Suche nach «Schuldigen», andererseits diejenige nach Persönlichkeiten, welche einen vermeintlichen Weg aus der Krise aufzeigen sollten. Ein Teil derer, die sich durch die Krise existenziell gefährdet und moralisch erschüttert fühlten, suchte Rückhalt in der Religion.⁴ Adolf Stoecker gelang es, dieses «Vakuum» zu füllen. Er entwarf ein relativ geschlossenes Konzept

² Zur gesellschaftlichen und politischen Krise im Kaiserreich zuletzt v. a. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914, München 1995.

³ Zur Krise des Liberalismus u. a. Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 124ff.

⁴ Ebd., S. 128.

von den Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft und von den wechselseitigen Beziehungen zwischen den kirchlichen und politischen Institutionen.⁵

Adolf Stoecker war ein sozialer Aufsteiger, der es aus einfachen ländlichen Verhältnissen über eine Stelle als Hauslehrer bis zum Prediger am kaiserlichen Hof in Berlin und bürgerlichen Sozialpolitiker brachte. Als geistlicher Politiker mit populistischen Fähigkeiten war er ein widerspruchsvoller Akteur im Establishment des Deutschen Reiches. Die Resonanz auf sein Wirken – die Gründung der konservativen christlich-sozialen Partei in Berlin und vor allem seine demagogischen Umtriebe als Pfarrer – erreichte in den 1880er Jahren eine sensationelle Breite. Hinter Stoeckers politischen Aktivitäten stand von Anfang an die klare Vorstellung einer «Volkskirche», die das Leben der Menschen bis weit in den Alltag hinein bestimmt und leitet.⁶ Sein Ziel war eine «umfassende religiöse und sittliche Durchdringung des deutschen Volkes mit dem Geist des evangelischen Christentums». Er traute dieser Kirche zu, dass sie Antworten auf die brennenden Fragen der Gegenwart bereithalten konnte. Dank seiner blendenden rhetorischen Fähigkeiten und seinem Hang zur Demagogie gelang es Stoecker eindrucklich, Volksschichten zu politisieren, die bislang kaum am öffentlichen Leben teilgenommen hatten. Seine direkte, emotionale Sprache bescherte ihm aber auch eine Anhängerschaft, die allein aus Furcht vor der Sozialdemokratie nach den Kirchen rief, ohne indes selbst von der Wahrheit des Christentums überzeugt zu sein.⁷

2.1. *Stoeckers Antisemitismus*

Die enttäuschenden Wahlergebnisse für Adolf Stoecker und seine christlich-soziale Partei bei den Reichstagswahlen 1879 machten eine Neuausrichtung des Parteiprogramms nötig. Nicht die Arbeiter waren nunmehr das Hauptziel von Stoeckers Agitation, sondern die «kleinen Leute» des Bürgertums, die Bauern, Handwerker und Kaufleute. So wurde die Politik für den Mittelstand ein neuer Aspekt in Stoeckers Arbeit.⁸ Die Zielrichtung der Stoeckerschen Polemiken

⁵ Ebd., S. 123.

⁶ Hans Engelmann, *Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung*, Berlin 1984, S. 33.

⁷ Vgl. Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 136.

⁸ Traugott Jähnichen und Norbert Friedrich, *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus*, in: Helga Grebing (Hrsg.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Ein Handbuch*, Essen 2000, S. 939f.

änderte sich. Die Sozialdemokratie, bis anhin der Hauptgegner, wurde in der Folge der Attentatsversuche auf den Deutschen Kaiser durch das Sozialistengesetz 1878 von der Oberfläche des politischen Lebens verbannt, so dass sie der christlich-sozialen Partei keine Angriffsfläche mehr bot. Stoecker aber konnte seine potentiellen Anhänger nur mit einem «emotionalen Schlachtruf» mobilisieren, der mehr bot, als die ablehnende Haltung gegenüber dem Liberalismus und den Sozialdemokraten und der Verkündung des Evangeliums. Stoecker wählte die naheliegende Option des Antisemitismus und machte den Kampf gegen das Judentum nun zum Zentrum seiner Parteiarbeit.⁹

Stoeckers Umschwenken auf den Antisemitismus entsprang sicherlich nicht nur politischem Kalkül.¹⁰ Die Wirkung von Adolf Stoeckers Angebot konnte nur vor dem Hintergrund einer zwiespältigen Haltung des Bürgertums zur Moderne seine ganze Wirkung entfalten.¹¹ Auf der einen Seite wird die Moderne geradezu als protestantisches Prinzip gedeutet (Georg W. F. Hegel, Max Weber, Ernst Troeltsch), andererseits erscheint sie aus der Sicht des konservativen Protestantismus als kirchenfeindliche, zerstörerische Macht. Diese ambivalente Auseinandersetzung mit der Moderne war Ausdruck des allgemeinen Krisenbewusstseins. So lässt sich der Antisemitismus als ein Krisenphänomen deuten, das sich zwar gegen die Moderne richtet, aber gleichzeitig deren Produkt ist.¹² Insofern hat Stoecker 1879 genau zum richtigen Zeitpunkt etwas aufgegriffen, das bereits in der Luft lag: Die christlichen Kirchen profitierten vom allgemeinen Vertrauensverlust in den Liberalismus, und angesichts der Alltagsnöte waren sie eine Institution, die den Menschen Halt und Orientierung versprach. Es wuchs das Selbstvertrauen der Christen und damit der klare Wille zur Abgrenzung gegen religiöse

⁹ Frank (wie Anm. 1), S. 72; Jähnichen/Friedrich (wie Anm. 8), S. 939f.; Engemann (wie Anm. 6), S. 61, Anm. 37.

¹⁰ Zur Entstehung des Begriffs Antisemitismus vgl. v. a. Reinhard Rürup, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur «Judenfrage» der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975, S. 120–144, und Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays, München 1990, S. 13–36, hier S. 26ff.

¹¹ Wolfgang E. Heinrichs, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, Köln 2000, S. 11.

¹² Vgl. u. a. Rürup (wie Anm. 10), S. 93–119; Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918, Bd. 1, München 1990, S. 396–413.

Minderheiten, allen voran gegen die Juden.¹³ Vor dem Hintergrund der 1873 beginnenden sogenannten «Gründerkrise» entwickelte sich eine breite, sich zunehmend verschärfende Welle des Antisemitismus. «Der Jude» als Sündenbock war für sämtliche schmerzhaften Belastungen verantwortlich, die mit dem sozialökonomischen und kulturellen Modernisierungsprozess verbunden waren.¹⁴ Dazu gehörten, eingeleitet durch die «Gartenlaube», eine weltweit führende Familienzeitschrift, eine anschwellende Literatur der antijüdischen Gesellschafts- und Kulturkritik und die dauerhafte politische Organisation von Antisemiten in Verbänden und Parteien.

Stoecker hatte sich nie vom Antisemitismus distanziert. Seine antijüdischen Stellungnahmen waren vom Handeln als christlich-konservativer Politiker geprägt und müssen daher im Kontext seines national orientierten Protestantismus betrachtet werden. Der Antisemitismus von Adolf Stoecker kann als Katalysator betrachtet werden, der die Popularisierung konservativer Gedanken in Schwung brachte. Während über die Einschätzung von Stoeckers Antisemitismus bis heute verschiedene Meinungen vertreten werden, ist sich die Forschung darüber einig, dass Stoeckers Antisemitismus nicht nur einen Aspekt unter vielen seiner politischen Arbeit darstellte, sondern ein integraler Bestandteil seines ganzen Denkens und Handelns war.¹⁵ Allerdings kann bei Stoeckers Antisemitismus nicht von einem theoretischen Konzept gesprochen werden. Vielmehr hat er dessen Eigenart in Zeitschriftenartikeln, Vorträgen und Reden entwickelt, in denen er zu jeweils aktuellen Fragen zum Zeitgeschehen Stellung nahm. Zudem wird in der Antisemitismusforschung darauf hingewiesen, dass die beiden «Judentumreden»¹⁶ von 1879, mit welchen Stoecker seinen Ruf als Antisemit begründete, hauptsächlich aus Zitaten von anderen antisemitischen Vordenkern wie Carl Wilmanns, Otto Glagau, Wilhelm Marr und des Judenmissionars Johannes de le Roi zusammengesetzt waren, sich also nur bedingt

¹³ Brakelmann/Greschat/Jochmann, Protestantismus und Politik (wie Anm. 1), S. 149.

¹⁴ Wehler (wie Anm. 2), S. 925.

¹⁵ So Brakelmann/Greschat/Jochmann, Protestantismus und Politik (wie Anm. 1), S. 106 und 148; Engelmann (wie Anm. 6), S. 166ff.; Engelmann, S. 9, bezeichnet Stoecker als den «ersten erfolgreichen antisemitischen Politiker».

¹⁶ «Unsre Forderungen an das moderne Judentum», vom 19.9.1879, und «Notwehr gegen das moderne Judentum», vom 26.9.1879, beide gehalten vor der christlich-sozialen Arbeiterpartei in Berlin; abgedruckt in: Adolf Stoecker, Christlich-sozial. Reden und Aufsätze, Bielefeld 1885, S. 143–166.

durch Originalität auszeichneten.¹⁷ Gerade darin wird aber auch die gewaltige Resonanz auf seine Reden vermutet: «Jeder, der etwas gegen die [Juden] hatte, konnte sich mit ihnen [den Reden Stoeckers] identifizieren. Stoecker wird sozusagen zum Generalnenner des sich bildenden Antisemitismus.»¹⁸ Wenn es galt, Forderungen oder Grundsätze zu formulieren, äusserte sich Stoecker so unpräzise, dass sich sowohl Teile der Judenmission als auch die Rasseantisemiten auf ihn berufen konnten. Bald fand er sich an der Spitze einer sich allmählich formenden, als Sammelbecken funktionierenden antijüdischen Bewegung. Tatsächlich war Stoeckers «antijüdische Bewegung» auch gegenüber dem Rasseantisemitismus offen:¹⁹ So behauptete er, die Juden führten unter den christlichen Völkern nur eine «parasitische Existenz», und das Judentum sei und bleibe «ein fremder Tropfen in unserem Blute».²⁰ Damit verliess er eindeutig seine theologische Position und machte Zugeständnisse an pseudonaturwissenschaftliche und rassistische Strömungen.

Die Stellen, in denen Stoecker in seinen Predigten auf die Juden eingeht, können in der Regel ohne Probleme den alten Stereotypen des christlichen Antijudaismus zugerechnet werden.²¹ Biblische Texte, die eine antijüdische Interpretation nahe legen, etwa das Johannes-evangelium, werden von Stoecker nicht in diesem Sinne genutzt.²² Eher beiläufig gibt Stoecker den Juden die Schuld an der Kreuzigung Christi. Er rückt die Juden in die Nähe der Heiden, indem er ihnen eine angeblich wenig moralische Einstellung zur Ehe und Unfähigkeit zur Nächstenliebe unterstellt. Insgesamt erklärt Stoecker, dass die Juden zu einem Werkzeug des Welt- und Geldverkehrs wurden, weil sie nicht glaubten.²³ Er liefert so zugleich eine Warnung an die Christen: Gott straft diejenigen, die nicht gehorchen wollen. Die Existenz der Juden veranschaulicht auf diese Weise in den Augen Stoeckers die verheerenden Folgen des Unglaubens.

¹⁷ Vgl. Engelmann (wie Anm. 6), S. 89; Heinrichs (wie Anm. 11), S. 197. Über die verschiedenen Einflüsse in Stoeckers Programm Heinrichs, S. 190ff.

¹⁸ Engelmann (wie Anm. 6), S. 89.

¹⁹ So Engelmann (wie Anm. 6), S. 120f.; Martin Greschat, *Protestantischer Antisemitismus* (wie Anm. 1), S. 27–51, hier S. 32f.; Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 155f.

²⁰ Stoecker, *Das unzweifelhaft Berechtigte, Edle und Notwendige der gegenwärtigen antijüdischen Bewegung*, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 186.

²¹ Greschat, *Protestantischer Antisemitismus* (wie Anm. 1), S. 30.

²² Ebd., S. 29.

²³ Ebd.

Erheblich anders präsentiert sich das Bild, wenn man sich dem Volkstribun Stoecker zuwendet. Als er seine erste Rede gegen die Juden richtete, erklärte er, sich mit ihnen «in voller christlicher Liebe, aber auch in voller sozialer Wahrheit» auseinandersetzen zu wollen.²⁴ Scheinbar konzilient fragte er: «Was soll geschehen? Wir meinen, Juden und Christen müssen daran arbeiten, dass sie in das rechte Verhältnis zu einander kommen. Einen anderen Weg gibt es nicht. Schon beginnt hier und da ein Hass gegen die Juden aufzulodern, der dem Evangelium widerstrebt.»²⁵ In der Folge verlor er diesen Vorsatz allerdings schnell aus den Augen. Bald stand hinter allen Zersetzungstendenzen das Judentum, das Stoecker zufolge bei diesen Prozessen die Fäden in der Hand hielt. «Der Fortschritt hat sich mit dem Judentum auf Leben und Tod verschworen»,²⁶ konstatierte er. Er sah das Judentum überall am Werke, wo es gegen christliche Weltanschauung und christliche Ordnungsprinzipien ging.²⁷ Dieses Judentum behinderte nicht nur, sondern bekämpfte aktiv die Grundlagen und Werte, auf denen das Kaiserreich basierte: die innere Einheit der deutschen Nation, seine christlich-protestantische Prägung und die konservative Gesellschaftsordnung.²⁸ Immer wieder beschwört Stoecker die «christliche Staatsidee», die Symbiose zwischen nationaler und christlicher Kultur in Deutschland.²⁹ Eben diese Errungenschaft bringen die Juden nach Ansicht Stoeckers ins Wanken.

²⁴ Stoecker, *Unsre Forderungen an das moderne Judentum*, Rede vom 19.9.1879, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 144. Engelmann (wie Anm. 6), S. 37, weist darauf hin, dass sich Stoecker bis 1876, also bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr, praktisch nicht mit dem Judentum beschäftigt hat. Gleichzeitig bietet Engelmann eine ausgezeichnete Analyse von Stoeckers erster «Judentumrede», S. 82ff.

²⁵ Stoecker, *Unsre Forderungen an das moderne Judentum*, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 153.

²⁶ Stoecker, *Das unzweifelhaft Berechtigte, Edle und Notwendige der gegenwärtigen antijüdischen Bewegung*, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 178.

²⁷ Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 104. In diesem Sinne Stoecker, *Das unzweifelhaft Berechtigte, Edle und Notwendige der gegenwärtigen antijüdischen Bewegung*, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 214: «Das Judentum im ganzen kann nicht staats- und ordnungserhaltend sein. Von einer Sozialreform in christlichem Geiste will es nichts wissen. Es kann mit seinen Mitteln nicht reformieren, sondern nur deformieren, Deutschland nicht neu gestalten, sondern nur verunstalten.»

²⁸ Greschat, *Protestantischer Antisemitismus* (wie Anm. 1), S. 30.

²⁹ So u. a. bei Stoecker, *Das unzweifelhaft Berechtigte, Edle und Notwendige der gegenwärtigen antijüdischen Bewegung*, in: *Christlich-sozial* (wie Anm. 16), S. 182.

Die Juden werden von Stoecker als ein Volk dargestellt, das «buchstäblich als einzigen Gott den Mammon hat»³⁰ und so massgeblich zur Entstehung und Verschärfung der sozialen Frage beiträgt. Ob Liberalismus, Sozialdemokratie, Kapitalismus oder «Börsentum» – Stoecker sah alles vom Judentum getragen. Sein Antisemitismus bekämpfte in diesem Sinne jegliche Art von Veränderung, die seinem Bild eines christlich-national geprägten Volkes entgegenstand.³¹ Stoecker war überzeugt davon, dass die «Judenfrage ein neues Ferment in der Bewegung» sei.³² Er wollte das deutsche Volk empfänglich machen für den Geist des Christentums. Er wusste, dass ihm dies mit christlichen Botschaften und biblischen Sprüchen allein nicht gelingen würde. Sein Ziel erreichte er eher, wenn er zusätzlich die Gegner des Christentums, das Fremde und Andersdenkende angriff und diffamierte. Er versprach sich hier von der agitatorischen Ausnutzung und politischen Akzentuierung der «Judenfrage» eine positive Wirkung.³³ Die Menschen suchen – damals wie heute – in Zeiten der sozialen Verunsicherung nach Führerpersönlichkeiten, die ihnen vermeintliche Lösungen anbieten. Stoecker versuchte diese Tatsache in seinem Sinne auszunutzen. Er konnte vielen Leuten begreifbar machen, wo die Ursache aller Probleme lag und wer dafür verantwortlich zu machen war. Das Judentum diente als Folie für sämtliche negativen Projektionen, und der Antisemitismus «gewann so in diesen Bevölkerungskreisen den Rang einer Gesellschaftstheorie, anhand derer man sich schlicht orientieren konnte über das, was gut und was böse war.»³⁴ Stoecker war neben dem Berliner Geschichtspräsidenten Heinrich von Treitschke ein führender Exponent der «Berliner Bewegung», einer aufsehenerregenden, die bürgerliche Öffentlichkeit polarisierenden antisemitischen Bewegung. Treitschke war mit der Veröffentlichung seines Aufsatzes «Unsere Aussichten»³⁵ der Auslöser des sogenannten «Berliner Anti-

³⁰ Stoecker, Unsere Forderungen an das moderne Judentum, in: Christlich-sozial (wie Anm. 16), S. 149.

³¹ Brakelmann/Greschat/Jochmann, Protestantismus und Politik (wie Anm. 1), S. 161.

³² Der Staats-Socialist, 4. Jg., 9.5.1881, S. 148, abgedruckt bei Brakelmann/Greschat/Jochmann, Protestantismus und Politik (wie Anm. 1), S. 159.

³³ Ebd.

³⁴ Greschat, Protestantischer Antisemitismus (wie Anm. 1), S. 35.

³⁵ Heinrich von Treitschke, «Unsere Aussichten», abgedruckt in: Karsten Krieger, Der «Berliner Antisemitismustreit» 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition, München 2003, Bd. 1, S. 6–16.

semitismusstreits» 1879–1881.³⁶ Er forderte unter anderem die Aufgabe der kulturellen Identität der Juden und postulierte: «Die Juden sind unser Unglück!»³⁷ Die in Umlauf gesetzte «Antisemitenpetition», eine reichsweite Unterschriftensammlung, welche die faktische Aufhebung der Judenemanzipation zum Inhalt hatte, sowie die Reaktionen darauf markierten gegen Ende des Jahres 1880 den Höhepunkt des «Berliner Antisemitismusstreits».³⁸ Widerstand erwuchs der «Berliner Bewegung» vor allem in der Person des Althistorikers Theodor Mommsen, der den Antisemitismus seines Kollegen eindeutig verurteilte.³⁹ Es handelte sich bei dieser Kontroverse nicht primär um einen Gelehrtenkonflikt; der Streit erfasste nahezu alle gesellschaftlichen Milieus in Deutschland und polarisierte die politische Öffentlichkeit in hohem Masse.⁴⁰

2.2. Kirchliche Unterstützung und Gegenstimmen

Von kirchlicher Seite erfuhr Stoecker sowohl Unterstützung als auch Kritik. Das eigene kirchliche Lager, politisch konservativ eingestellt, stand ihm naturgemäss wohlwollend gegenüber. Dabei handelte es sich vor allem um Anhänger der «Positiven Union», einer Kirchenunion, welche die Abwehr des Liberalismus und eine Stärkung des Protestantismus im Deutschen Reich zum Ziel hatte.⁴¹ Zu den Befürwortern Stoeckers gehörte auch der Basler Pfarrer und spätere Philosophieprofessor Carl Friedrich Heman.⁴² Solange die Kirche noch zu schwach sei, so Heman, müsse der Nationalstaat als Bollwerk gegen die «zersetzenden Kräfte» fungieren und habe deshalb kraft seiner Aufgabe das Recht, sämtliche Regeln aufzuheben, welche die Gemeinschaft zwischen Christen und Juden verhindern. Dabei dachte Heman an die Beschneidung oder an Speisevorschriften, deren Verbot zu einer konsequenten Religionsverfolgung geführt hätten.⁴³

³⁶ Krieger (wie Anm. 35), S. X–XXXI.

³⁷ Treitschke (wie Anm. 35), S. 14.

³⁸ Krieger (wie Anm. 35), S. XXIII; ebd. die erste Fassung der «Antisemitenpetition», S. 533–538.

³⁹ Theodor Mommsen, Auch ein Wort über unser Judenthum, Berlin 1880, abgedruckt in Krieger (wie Anm. 35), S. 695–709.

⁴⁰ Krieger (wie Anm. 35), S. VII.

⁴¹ Vgl. dazu Heinrichs (wie Anm. 11), S. 155ff.

⁴² Carl Friedrich Heman, Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Leipzig 1881.

⁴³ Engelmann (wie Anm. 6), S. 106f.

Gegenstimmen erreichten Stoecker aus dem Lager der kirchlich und politisch liberalen Seite. Besonders kritisiert wurde Stoecker von den Pfarrern B. Gruber und M. Schwalb, beide Vertreter des liberalen Protestantismus und beide jüdischer Herkunft.⁴⁴ Auch ein kirchenpolitischer Vorstoss wurde gegen Stoecker unternommen: In der Kreissynode Berlin-Cölln wurde der Antrag gestellt, Stoecker wegen seiner agitatorischen Tätigkeit in der «Judenfrage» zu ermahnen. Der Antrag wurde aber knapp abgelehnt. Die Kritiker Stoeckers warnten vor der Gefahr, die evangelische Kirche in den Dienst einer politischen Bewegung zu stellen. Sie wiesen darauf hin, dass sich Stoecker an der Judenverfolgung mitschuldig mache, auch wegen seiner Bindung zu offensichtlich christentumsfeindlichen Antisemiten.⁴⁵

Widersprüchlichkeit prägt die Bewertung von Stoeckers Leistungen als Kirchenmann und Politiker bis in die heutige Zeit. Stoecker wollte den Protestantismus zur «beherrschenden Macht im Leben des Volkes» machen, um damit die sozialen Gegensätze zu überbrücken und die bestehende gesellschaftliche und politische Ordnung zu stabilisieren.⁴⁶ Mit der Wahl seiner Mittel – seinem Gang in die Politik und seiner Agitation – erreichte Stoecker das Gegenteil: Viele Anhänger Stoeckers wurden durch seine radikale Zeitkritik aufgeschreckt und zielten auf einen Umbau der bestehenden Ordnung ab, stellten den Machtanspruch der Oberschicht in Frage oder wandten sich seiner antisemitischen, letztlich auch antichristlichen Position zu. Indem Stoecker den Antisemitismus in den Dienst seiner Politik stellte, hinterliess er ein schweres Erbe, das bis ins nationalsozialistische Deutschland nachwirkte.⁴⁷ Eine ungebrochen wohlwollende Beurteilung von Stoeckers Wirken wird einem vollends verunmöglicht, wenn man Stoecker selbst Revue passieren lässt: «Ich bin auf nichts in meinem Leben stolz. Aber wenn ich versucht wäre, auf etwas stolz zu sein, so ist es dies, dass ich in der Judenfrage zuerst der Katze die Schelle umgehängt habe»,⁴⁸ erklärte er einmal. Mit dem Mittel der Agitation, in das sich bald auch der Antisemitismus

⁴⁴ Vgl. Heinrichs (wie Anm. 11), S. 208; Engelmann (wie Anm. 6), S. 111f.

⁴⁵ Vgl. Engelmann (wie Anm. 6), S. 112.

⁴⁶ Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 13.

⁴⁷ So u. a. Frank (wie Anm. 1), S. 10f.; Brakelmann/Greschat/Jochmann, *Protestantismus und Politik* (wie Anm. 1), S. 15; Greschat, *Protestantischer Antisemitismus* (wie Anm. 1), S. 36.

⁴⁸ Zit. nach Oertzen (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 8; ähnlich Oertzens eigene Beurteilung Stoeckers, ebd., S. 85f.

als prägendes Element mischte, konnte Stoecker lange Zeit darüber hinweg täuschen, dass auch seine Rezepte keine wirkliche Verbesserung der sozialen Lage der unteren Schichten bedeuteten.

3. Basel in den 1880er Jahren

Den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit Adolf Stoecker bildet sein dreitägiger Besuch, welchen er anfangs April 1881 der Stadt Basel abgestattet hat. Dass mit ihm einer der führenden Exponenten der «Berliner Bewegung» auf dem Höhepunkt des «Berliner Antisemitismusstreits» nach Basel eingeladen wurde, war ein demonstrativer politischer Akt, auch wenn Stoecker bei dieser Gelegenheit nicht politisierte. Die Tatsache, dass der Hofprediger aus Berlin sich für einige Tage in der Stadt aufhielt und bei dieser Gelegenheit zweimal als Redner auftrat, evoziert die Hypothese, dass in bestimmten protestantischen Kreisen in Basel eine Affinität zu dessen Ideen bestand. Allein, mit welchen Positionen genau sympathisiert wurde, wie man darüber berichtete und welche Reaktionen diese Berichte auslösten, darüber soll das Folgende Aufschluss geben.

Mit seinem ersten Vortrag, «Licht und Schatten aus der evangelischen Kirche der Gegenwart», gehalten am 3. April 1881 im Vereinshaus, sprach Stoecker ein theologisch vorgebildetes Publikum an. Mit dem zweiten, «Die persönliche Verantwortung der Besitzenden und Nichtbesitzenden in der sozialen Bewegung der Gegenwart», am Tag darauf in der Martinskirche gehalten, appellierte er an die soziale Verantwortung der besitzenden Klasse.⁴⁹ Das Vereinshaus, der Ort, an dem Stoecker seinen Vortrag über den Zustand der evangelischen Kirche hielt, war ein wichtiges Bindeglied zwischen der konservativ-protestantischen Kirche und dem konservativen Bürgertum der Stadt Basel. Das Gebäude war auf Initiative von religiösen Kreisen Mitte der sechziger Jahre am Nadelberg erstellt worden.

⁴⁹ Adolf Stoecker, «Die persönliche Verantwortung der Besitzenden und Nichtbesitzenden in der sozialen Bewegung der Gegenwart», abgedruckt in: *Basler Nachrichten*, Nr. 81, 6.4.1881, und als Separatdruck, Basel 1881. Auch in der Tagespresse fand der Besuch von Stoecker seinen Niederschlag. So im *Schweiz. Volksfreund*, Nr. 78 (Ankündigung des Besuchs), vom 2.4.1881; Nr. 80, vom 5.4.1881 (Hinweis auf Stoeckers Vereinshaus-Vortrag); Nr. 81, vom 6.4.1881 (Rekapitulation des Vortrags in der Martinskirche); Nr. 83, vom 8.4.1881 (Rekapitulation des im Vereinshaus Gesagten); in der *Schweizer Grenzpost*, Nr. 81, vom 6.4.1881, erschien unter der Rubrik «Lokales» ein kurzer Hinweis auf die Vorträge von Stoecker.

Es verfügte über einen grossen Saal mit über 1700 Sitzplätzen. Sonntags wurden Gottesdienste abgehalten, unter der Woche und auch am Wochenende nutzten es rund 28 verschiedene religiöse Vereine für Vorträge, Zusammenkünfte und Gebetsstunden.⁵⁰ Die Politiker und Wirtschaftsführer, welche im Vereinshaus verkehrten, wurden der orthodoxen Richtung des Protestantismus zugerechnet; man sprach von ihnen als Mitglieder der «konservativen Vereinshauspartei», obwohl es eine solche offiziell nicht gab.⁵¹ Diesem kleinen Personenkreis zuzurechnen sind unter anderen der Ratsherr Adolf Christ, eine «zentrale Figur des Frommen Basel»,⁵² lange Zeit Präsident des Kirchenkollegiums und des Kirchenrates und seit 1854 Vorsteher der Basler Mission, oder der Unternehmer und Ratsherr Karl Sarasin.⁵³ Das Vereinshaus leistete mit seinen Aktivitäten in christlichen Liebeswerken einen wichtigen Beitrag zur Erhaltung des orthodoxen Protestantismus in der Stadt.⁵⁴ Der Auftritt Stoeckers an diesem Ort lässt auf Einverständnis schliessen, welches führende konservative Protestanten seinem Gedankengut entgegenbrachten.

Es kann im Untersuchungszeitraum von 1878 bis 1890 in verschiedener Hinsicht von einer Krisenzeit für Basel und insbesondere auch für das städtische Grossbürgertum gesprochen werden: Der «depressive Charakter» dieses Zeitalters, ausgelöst durch weltweite Überproduktion, Überspekulation und Bankenkrise, erfasste neben der Landwirtschaft⁵⁵ auch die exportabhängigen Wirtschaftszweige

⁵⁰ Christlicher Volksbote, 23.12.1885: «Zwei Tage im christlichen Vereinshaus in Basel».

⁵¹ Vgl. Dorothea Roth, Die Politik der Liberal-Konservativen in Basel 1875–1914, Basel 1988, S. 88f.

⁵² Markus Mattmüller, Das Evangelium in einer Industriestadt. Die Gründung der Basler Stadtmission, in: Alfred Schindler [et al.] (Hgg.), Hoffnung der Kirche und Erneuerung der Welt. Beiträge zu den ökumenischen, sozialen und politischen Wirkungen des Pietismus, Göttingen 1985, S. 164. Zu Adolf Christ vgl. auch Michael Raith, Adolf Christ 1807–1877, in: Der Reformation verpflichtet, Basel 1979, S. 97–104.

⁵³ Der *Christliche Volksbote* vom 27.1.1886, S. 27, hob in seinem Nachruf auf Karl Sarasin den Einsatz des «christlichen Fabrikbesitzers» für die Stadtmission hervor: «Sobald er deren Leitung in die Hand nahm, bekam sie einen neuen Aufschwung, ähnlich wie es im Grossen in Berlin ging, seit Hofprediger Stoecker sie in die Hand nahm.» Zu Karl Sarasin vgl. Josef Mooser, Der «christliche» Unternehmer Karl Sarasin. Sozialer Protestantismus in der Schweiz und in Deutschland, 1860–1880, in: Thomas K. Kuhn, Martin Sallmann (Hgg.), Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002, S. 73–92.

⁵⁴ Vgl. Roth (wie Anm. 51), S. 88.

⁵⁵ Allgemein dazu Max Lemmermeier, Luzerns Landwirtschaft im Umbruch. Wirtschaftlicher, sozialer und politischer Wandel in der Agrargesellschaft des 19. Jahrhunderts, Luzern 1983, S. 297ff.

in der Schweiz, insbesondere in Basel, äusserte sich aber nicht nur im Wirtschaftsklima. Die wirtschaftliche Unsicherheit fiel zeitlich mit dem politischen Paradigmenwechsel vom Ratsherrenregiment zu einer repräsentativen Demokratie zusammen.⁵⁶ Diese demokratische Erweiterung der Verfassung ermöglichte gleichzeitig einen Trendwechsel in der politischen Parteienlandschaft: Die erste Wahl nach der Verfassungsrevision ergab 1875 erstmals eine freisinnige Mehrheit im Grossen Rat, nachdem die konservative «Berufs-Aristokratie» bis vor kurzem uneingeschränkt hatte regieren können. Die Konservativen konnten zwar 1878 wieder das Übergewicht gewinnen, mussten aber bereits drei Jahre später ihre Macht endgültig an eine freisinnige Mehrheit abgeben.⁵⁷ Zu der mit dem politischen Wechsel verbundenen Unsicherheit über Macht- und Statusverlust der konservativen Familien aus der alten städtischen Führungsschicht gesellte sich also auch die Angst vor wirtschaftlichen Einbussen und die Ungewissheit über die weitere konjunkturelle Entwicklung. Schliesslich befand sich die Stadt auch in kirchlicher Hinsicht in einer Umbruchszeit: Die Anhänger des orthodoxen Protestantismus konnten vorerst ihr Übergewicht in den Kirchgemeinden und der Synode behaupten, die liberalen Protestanten machten allerdings zunehmend ihren Einfluss geltend und trugen so zur zusätzlichen Verunsicherung der alteingesessenen, konservativ-protestantischen Basler bei. Unsicherheit, Pessimismus und eine allgemeine Unzufriedenheit begannen die öffentliche Meinung zu beherrschen.⁵⁸

Eine Eigenart der reformierten Basler Kirche war die Stärke, mit der sich die unterschiedlichen kirchlichen Richtungen bemerkbar machten, so dass faktisch zwei Kirchgemeinden nebeneinander bestanden. Auf der einen Seite die liberale Richtung des kirchlichen

⁵⁶ Vgl. zur politischen Entwicklung Martin Schaffner, Geschichte des politischen Systems von 1833 bis 1905, in: Lukas Burckhardt [et al.] (Hgg.), Das politische System Basel-Stadt. Geschichte, Strukturen, Institutionen, Politikbereiche, Basel; Frankfurt a. M. 1984, S. 37–53; Walter Lüthi, Die Struktur des Basler Grossen Rates von 1875–1914 nach politischer Parteizugehörigkeit und sozialer Schichtung, Teile 1 und 2, in: BZGA 62 (1962), S. 125–164, und 63 (1963), S. 125–177. Zu Wirtschaft und Gesellschaft: Philipp Sarasin, Stadt der Bürger. Bürgerliche Macht und städtische Gesellschaft: Basel 1846–1914, 2. überarb. und erw. Aufl., Göttingen 1997.

⁵⁷ Lüthi (wie Anm. 56), S. 24f.

⁵⁸ Vgl. für Deutschland Heinrichs (wie Anm. 11), S. 19f.

Freisinns, der eine Kirche befürwortete, welche neben Vernunft und Wissenschaft bestehen konnte und sich für eine Freigabe des apostolischen Glaubensbekenntnisses einsetzte.⁵⁹ Das andere Lager – sie nannten sich auch die «Positiven» – bestand aus Konservativen, den Anhängern des orthodoxen Protestantismus, welcher seit Mitte des 18. Jahrhunderts mit dem kirchlichen Pietismus zusammengewachsen war.⁶⁰ Der Gegensatz zwischen der liberalen und der orthodoxen Glaubensrichtung drückte sich unter anderem darin aus, dass in Basel erst 1874, viel später als an anderen Orten in der Schweiz, ein erster Vertreter des kirchlichen Freisinns als Pfarrer gewählt wurde, nachdem sich der liberale Geist lange nur auf das akademische Umfeld beschränkt hatte.⁶¹ Die protestantischen Pfarrer waren schliesslich ein wichtiger Teil des städtischen Bürgertums. Als Autoren der im Folgenden untersuchten Artikel waren sie in ihrem Denken und Handeln ganz den bürgerlichen Wertvorstellungen verpflichtet und in einem erheblichen Masse «in die Ideale und Strukturprinzipien der städtischen Oberschicht verstrickt».⁶² Sie orientierten sich an vergleichbaren akademischen Berufen und deren sozialem Standard und grenzten sich «nach unten» scharf ab.⁶³ Sie stellen deshalb ein wichtiges Bindeglied dar zwischen dem geistlichen Basel, der Kirche, und dem weltlichen, der bürgerlichen Elite der Stadt.

⁵⁹ Zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus Paul Schweizer, *Freisinnig-positiv-religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus*, Zürich 1972.

⁶⁰ Vgl. Roth (wie Anm. 51), S. 90; Paul Burckhardt, *Geschichte der Stadt Basel*, Basel 1942, S. 288–299; Anna Carolina Hirzel-Strasky, «Menschliche Werkzeuge göttlicher Erziehung». Die Evangelische Predigerschule in Basel (1876–1915) und ihre Schüler, Zürich 2000. Dem 1882 entstandenen «Münstergemeinde-Verein der Positiven» gehörten einflussreiche Persönlichkeiten der Stadt an; den Aufruf des Vereins zu den Synodalwahlen von 1883 unterzeichneten u. a. Adolf Burckhardt, Gründer der Basler Handelsbank, Eduard Thurneysen, Strafgerichtspräsident und Grossrat, Eduard Bernoulli-Riggenbach, Bankier und Grossrat, Karl Sarasin, Fabrikant und Regierungsrat, sowie die beiden Pfarrer Samuel Preiswerk (Kirchgemeinde St. Alban) und Wilhelm Arnold, siehe Roth (wie Anm. 51), S. 91.

⁶¹ Vgl. *Handbuch der reformierten Schweiz*, hrsg. vom Schweizerischen Protestantischen Volksbund, Zürich 1962, S. 29.

⁶² Vgl. Frank-Michael Kuhlemann, *Bürgertum und Religion*, in: Peter Lundgreen (Hrsg.), *Bürgertum. Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997)*, Göttingen 2000, S. 293–318, hier S. 304.

⁶³ Ebd., S. 304.

4. Adolf Stoecker in der protestantischen Presse

In Basel versuchten im Laufe des 19. Jahrhunderts rund 30 verschiedene «fromme Zeitschriften» den aufkommenden Informations- und Aufklärungsbedarf zu decken, der durch die Entstehung verschiedener pietistischer Werke und der Basler Mission entstanden war.⁶⁴ Anhand einer Auswahl von vier protestantischen Zeitschriften wird im Folgenden untersucht, wie das Judenbild von Adolf Stoecker in Basel rezipiert wurde.⁶⁵ Diese Zeitschriften wandten sich neben den Pfarrern vor allem an ein frommes, hauptsächlich der freisinnigen oder der konservativen protestantischen Mittel- und Oberschicht angehörendes Publikum. Entsprechend fühlten sich die Zeitschriften vom Inhalt her nicht einem rein theologischen Diskurs verpflichtet, sondern verstanden sich als offenes Forum für ein an der evangelischen Kirche orientiertes Alltagsleben, beziehungsweise als schlichtes Informationsblatt ihrer Kirchgemeinde. So befassten sich viele Artikel mit dem «sittlichen Leben», analysierten biblische Gleichnisse oder berichteten über die Kirchen in anderen Ländern. Auch regionale, nationale und sogar internationale Politik fand ihren Platz. Die Auflagenzahlen haben einige hundert Exemplare nicht überstiegen: So hatte das *Evangelische Missionsmagazin* zu Beginn eine Auflage von ungefähr 2000 Exemplaren, gehörte damit aber sicher zu den am weitesten verbreiteten Publikationen.⁶⁶ Die Zeitschriften waren jeweils im Abonnement erhältlich oder konnten direkt bei der Druckerei bezogen werden. Beinahe sämtliche Autoren dieser Zeitschriften waren Pfarrer oder Theologieprofessoren. Einen besonderen Reiz weist die Auswertung protestantischer Presseorgane deshalb auf, weil der Protestantismus zur modernen Presse eine ambivalente Beziehung hatte. Die Presse als Ausdruck einer pluralistischen Gesellschaft war zumindest dem konservativen Protestantismus suspekt.⁶⁷

Analysiert werden im Folgenden die Artikel in den Zeitschriften «*Christlicher Volksbote aus Basel*», «*Der Kirchenfreund*», «*Basler Protes-*

⁶⁴ Vgl. Paul Stalder, Fromme Zeitschriften in Basel im 19. Jahrhundert, in: Kuhn/Sallmann, Das «Fromme Basel» (wie Anm. 53), S. 199.

⁶⁵ Massgebend für die Auswahl dieser Zeitschriften war ihre enge Bindung an Basel und eine regelmässige, sich über den ganzen Untersuchungsraum erstreckende Erscheinungsweise sowie Umfang und Inhalt, welche über eine blossе Traktatsammlung hinausgingen.

⁶⁶ Vgl. Stalder (wie Anm. 64), S. 200.

⁶⁷ Heinrichs (wie Anm. 11), S. 26.

tantenblatt» und «*Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz*» (später «*Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*»). Der *Kirchenfreund* und das *Volksblatt* lassen sich dem gemässigten konservativen Lager des Basler Protestantismus zuschlagen; sie waren hin und wieder durchaus bereit, liberale Forderungen anzuerkennen. Im Gegensatz dazu bildete der *Christliche Volksbote* den stramm konservativen Flügel. Er war das Organ der frommen Basler Kirche und prägte zumindest zeitweise die religiöse Meinung der Stadt.⁶⁸ Der *Christliche Volksbote* vollzog in publizistischer Hinsicht die für Basels Frömmigkeit charakteristische Synthese von pietistisch-karitativer Religiosität und dem Basler Konservatismus.⁶⁹ Die Zeitschrift bildete zudem ein wichtiges Bindeglied zwischen den verschiedenen Vereinen des «Frommen Basel».⁷⁰ Auf der anderen, der liberalen Seite des protestantischen Spektrums stand schliesslich das *Protestantenblatt*. Den Kopf des Blattes zierte ein Zitat des Reformators Oekolampad, und in einem programmatischen Artikel nennen die Herausgeber ihre Zeitschrift «das einzige Organ der kirchlich freisinnigen Richtung».⁷¹

Die beiden Vorträge, die Adolf Stoecker anlässlich seines Besuchs in Basel hielt, waren allen vier Zeitschriften eine oder mehrere Erwähnungen wert. Mehr noch hinterliess aber die Strahlkraft der Person Stoeckers einen bleibenden Eindruck. Verhältnismässig knapp äussert sich der *Kirchenfreund* unter der Rubrik «Kirchliche Nachrichten».⁷² Der Inhalt von Stoeckers Reden wird in zwei Sätzen zusammengefasst. Mehr Eindruck hinterliess bei dem Schreibenden Stoeckers «überzeugende Beredsamkeit, wie sie nicht Vielen zu Gebote steht, mit einer Wärme und einem Eifer, welche nicht überraschen bei einem Manne, der seine ganze Person für die Sache, welche er vertritt, einzusetzen gewohnt ist.»⁷³ Im selben Artikel fühlt sich der *Kirchenbote* offensichtlich durch entsprechende Fragen von

⁶⁸ Vgl. Thomas K. Kuhn, *Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819–1844*, Tübingen 1997, S. 62.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. Brigitte Gysin, *Sicht der Stadt und Selbstbild der christlichen Vereine im «frommen Basel», anhand der Jahresberichte*, unveröffentl. Lizentiatsarbeit Univ. Basel 1999, S. 123.

⁷¹ *Protestantenblatt*, 6.1.1883, S. 2.

⁷² *Kirchenfreund*, 29.4.1881, S. 141–143. Sofern die Autoren der Zeitschriftenartikel bekannt sind, werden sie im Folgenden genannt. Für die Mehrzahl der anonymen Texte kann davon ausgegangen werden, dass die Herausgeber gleichzeitig die Verfasser waren.

⁷³ *Kirchenfreund*, 29.4.1881, S. 141f.

reformerischer Seite zu einer Rechtfertigung für die Einladung Stoeckers gedrängt. Diese aber sei, so meint der unbekannte Schreibende ausweichend, durch den Erfolg der von Stoecker gehaltenen Rede bereits gegeben.

Die Berichterstattung des *Christlichen Volksboten* über den Besuch von Stoecker ist überschrieben mit «Licht und Schatten aus der evangelischen Kirche der Gegenwart».⁷⁴ Charakteristisch für den *Christlichen Volksboten* ist die – verglichen mit dem *Kirchenfreund* – um einiges pathetischere Sprache, mit der Stoecker «als ein heldenmütiger Vorkämpfer für Licht und Wahrheit» begrüsst wird.⁷⁵ Der *Christliche Volksbote* zeigte sich erleichtert darüber, dass Stoecker, entgegen der «Heiden- und Judenpresse», als ein überzeugungstreuer Christ auftrat, «der seines Volkes Bestes sucht.»⁷⁶ Nach dieser Einführung folgt die «ungefähre Niederschrift» des Referats, welches Stoecker im Vereinshaussaal gehalten hatte. In derselben Ausgabe, an anderer Stelle, wird die stenografische Wiedergabe des zweiten, in der Martinskirche gehaltenen Referats von Stoecker als Extrabeilage der folgenden Ausgabe des *Christlichen Volksboten* angekündigt.⁷⁷

Offensichtlich war der Besuch von Stoecker in den protestantischen Basler Kreisen und insbesondere von den Lesern des *Christlichen Volksboten* mit viel Wohlwollen aufgenommen worden, denn eine Woche später wurde neben der angekündigten Extrabeilage auch ein ausführlicher Text über den Werdegang von Adolf Stoecker publiziert. Der Hofprediger erschien den Zuhörern wohl primär als ein Mann der Kirche, als Pfarrer und gläubiger Protestant; die agitatorische Seite des Politikers Stoecker blieb in Basel eher im Hintergrund.

Der Autor des Artikels im *Schweizerischen Protestantentblatt*, der freisinnige Pfarrer Altherr, der von sich sagt, «schon lange ein warmes Interesse für den Mann [Stoecker]» zu haben, kommt nach dem Hören von Stoeckers beiden Referaten zu einem differenzierten Urteil: «Stoecker, den Theologen, lassen wir von Herzen gern dem alten deutschen Kaiser; aber Stoecker, den Mann, den Bürger, den Christ, möchten wir zum Bruder haben.»⁷⁸ Altherr fand seine Erwartungen bestätigt, sowohl im Positiven, wie auch im Negativen. Er war fasziniert vom Menschen Stoecker, der «statt auf dem Faulbett

⁷⁴ Christlicher Volksbote, 6.4.1881, S. 106–108.

⁷⁵ Ebd., S. 106.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., S. 111.

⁷⁸ Protestantentblatt, 9.4.1881, S. 120.

der Vererbung, durch eigene Kraft etwas geworden [ist]», wies ihm aber gleichzeitig die Hauptschuld an der «Berliner Judenhetze» zu. Schliesslich durchschaute er auch die Polemik in Stoeckers Rede: Altherr nannte sie «eine Theologie der Schlagworte, welche bei uns jeder bessere Konfirmand leicht widerlegen würde.»⁷⁹

Unter der Rubrik «Nachrichten und Korrespondenzen» erscheint im *Volksblatt* der Bericht über Adolf Stoeckers Besuch. Der für die Region Basel verantwortliche Redaktor stützt sich auf die Berichterstattungen im *Schweizerischen Volksfreund*⁸⁰ und in der *Schweizer Grenzpost*.⁸¹ Zitiert wird dabei eine Feststellung, die sich wieder auf den Menschen, den Pfarrer Stoecker bezieht: «Soviel ist klar, dass Stoecker ein Mann des Volkes ist, der es zu führen versteht, da er sich Mühe gibt, es kennen zu lernen und sich nicht scheut, mit demselben zu verkehren. Solche Männer sind selten geworden in unserer Zeit.»⁸² Diese Beurteilung ist gleichzeitig eine nur schlecht versteckte Kritik an den kirchlichen und wohl vor allem an den politischen Eliten in Basel, die den Kontakt zu den unteren Bevölkerungsschichten verloren haben sollen, weil sie sich nur ungenügend für deren Belange interessieren und es nicht verstehen, auf die Menschen zuzugehen. Das *Volksblatt* begrüsst die auffallende Zurückhaltung Stoeckers, weil «Herr Stoecker [...] als preussischer Abgeordneter gar wohl bestimmte praktische Vorschläge zur gesetzlichen Besserung einzelner sozialer Missstände mache – aber um dasselbe hier zu tun, dafür mangelte ihm ja alle genaue Kenntnis unserer Verhältnisse.»⁸³ Man lässt sich also gerne einzelne Hinweise geben, besteht aber darauf, dass in der Schweiz andere Verhältnisse herrschen als in Deutschland – «andere Verhältnisse» meint hier wohl auch weniger schlimme Verhältnisse.⁸⁴

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Schweizerischer Volksfreund, 5.4.1881, S. 1f.

⁸¹ Schweizer Grenzpost, 6.4.1881, S. 2.

⁸² Volksblatt, 16.4.1881, S. 63, zit. nach Schweizer Grenzpost, 6.4.1881, S. 2.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Der zweite Kurzbesuch Stoeckers von Ende März 1891 fand in der protestantischen Basler Presse verhältnismässig wenig Resonanz. Der *Kirchenfreund* (3.4.1891, S. 110) erwähnte unter der Rubrik «Kirchliche Nachrichten» den «lange erwarteten Besuch» Stoeckers und einige seiner Bemerkungen, welche er am Nachmittag «im engeren Kreise» machte. Auch dem *Christlichen Volksboten* (25.3.1891, S. 94f.) ist der eintägige Besuch Stoeckers nur eine kurze Nachricht wert. Er soll am Nachmittag «in einem Privathause» über «die Aufgaben der Christen gegenüber der sozialen Frage» gesprochen haben, abends habe Stoecker im Münster geredet.

4.1. *Stoeckers Antisemitismus im Spiegel der protestantischen Presse*

Die Judenemanzipation, welche in der Schweiz mit der in der revidierten Bundesverfassung von 1874 anerkannten jüdischen Kultusfreiheit formell zum Abschluss kam, verlief in einem Prozess, der sich, weitgehend parallel zur Entwicklung im Deutschen Reich, über rund achtzig Jahre erstreckte.⁸⁵ Das Zeitalter der Judenemanzipation war nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Schweiz, das Zeitalter des Aufstiegs des politischen Freisinns, der Durchsetzung der kapitalistisch-industriellen Produktionsweise, der Entstehung eines Nationalbewusstseins und des Nationalstaates. Der Verlauf der Judenemanzipation wurde nicht nur durch die Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinde durch Argumente der Emanzipationsbefürworter oder deren Gegner beeinflusst, sondern auch durch die Erfolge und Niederlagen der bürgerlichen Emanzipationsbewegung.⁸⁶ Die Übergangszeit von der ständisch verfassten Gesellschaft und deren statischer Wirtschaft zu einer demokratischen Ordnung mit zunehmend industrieller Orientierung und kapitalistischer Konkurrenz war mit vielfältigen strukturellen Problemen behaftet und stellte für grosse Bevölkerungsteile eine gesellschaftliche und vor allem auch eine ökonomische Belastung dar. Angesichts der Tatsache, dass es während vielen Jahren eine «Judenfrage» gab, nicht nur in den Vorstellungen der Judenfeinde, sondern als reales Problem in Form der Integration der jüdischen Bevölkerung, brauchte es nicht viel, damit sie unter den veränderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen wieder neu aufgeworfen werden konnte. So erschien vielen Benachteiligten «der Jude» als Verkörperung der neuen kapitalistischen Ordnung. Die allgemeine Unzufriedenheit mit der wirtschaftlichen Lage und das steigende Bewusstsein über die sozialen Kosten des Industrialisierungsprozesses verlagerten sich zunehmend auf die angeblichen «jüdischen Profiteure» dieses Strukturwandels. Bei der Ende der siebziger Jahre in Deutschland aufkeimenden «Judenfrage» handelte es sich deshalb nicht einfach um eine kontinuierliche Wiederaufnahme der älteren, mit der Emanzipation verbundenen «Judenfrage»; dieser moderne Antisemitismus war «nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich ein postemanzipatorisches Phänomen.»⁸⁷

⁸⁵ Vgl. Aram Mattioli, *Antisemitismus in der Schweiz, 1848–1960*, Zürich 1998, S. 10.

⁸⁶ Rürup (wie Anm. 10), S. 102.

⁸⁷ Ebd., S. 114.

Den ersten innerhalb des Untersuchungszeitraums erschienenen Artikel über antisemitische Tendenzen von Christen in der Schweiz und in Deutschland veröffentlichte das *Schweizerische Protestantensblatt*.⁸⁸ Dessen Inhalt – dies sei vorweggenommen – war für die Grundhaltung des *Protestantenblattes* gegenüber der «Judenfrage» in den folgenden Jahren programmatisch. Anlass zu dieser bemerkenswert frühen liberalen Reaktion bildete für den Autor, Pfarrer Alfred Altherr, die «christliche Presse» in Deutschland, welche mit ihren Umtrieben an «die alte Judenverfolgung» erinnere: «Zu den bedenklichen Erscheinungen unserer Tage gehört die Neigung vieler Leute, alle Schuld an den Übeln der Gegenwart auf die Juden zu schieben.»⁸⁹ Er stellte fest, dass man in «Tagesblättern, Wochenschriften und Broschüren» vermehrt nach Sündenböcken für das eigene Laster suche. Die Juden seien es, welche «dem Handel und der Industrie die Wurzel abgraben», die Juden hätten das «öffentliche Gewissen ertötet», die Juden seien das «personifizierte Wuchertum».⁹⁰ Altherr spricht hier die damals weit verbreitete «Sündenbock-Funktion» der Juden an, für welche das politische und soziale Umfeld in den Krisenjahren geradezu ideale Voraussetzungen bot.⁹¹ Die Juden galten für ihre Kritiker als typische Vertreter des liberal-kapitalistischen Wirtschaftssystems und somit als diejenigen, welche schuld waren am wirtschaftlichen Niedergang und den zunehmenden sozialen Problemen vor allem der Unterschicht. Die Suche nach einem «Sündenbock» verlief so schnell erfolgreich, umso mehr, als es sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland nicht gelungen war, den Integrationsprozess der jüdischen Bevölkerung über den formalen Abschluss hinaus vollständig zu verwirklichen und die Juden deshalb immer noch als «Fremdkörper» in der bürgerlichen Gesellschaft wahrgenommen wurden.⁹²

Altherr wehrte sich in seinem Artikel weiter vehement gegen die Verallgemeinerung von Urteilen gegenüber Juden; es sei ein sündhaft-unlogischer Trugschluss, wenn man von einem auf alle Juden schliesse. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Bibel, die man nicht vergessen dürfe, und erinnert an das Johannesevangelium, Kap. 22, wo es heisst: «Das Heil kommt von den Juden».⁹³

⁸⁸ «Die Judenfrage», *Protestantenblatt*, 30.8.1879, S. 285–290.

⁸⁹ Ebd., S. 285.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Rürup (wie Anm. 10), S. 112.

⁹² Ebd., S. 113.

⁹³ *Protestantenblatt*, 30.8.1879, S. 286.

Denselben Bibelspruch zitierte auch der *Christliche Volksbote* in seinem vierteiligen Artikel «Zeitfragen in Briefform. Über die Judenfrage»,⁹⁴ um seiner antijüdischen Polemik die Spitze zu nehmen.⁹⁵ Inzwischen allerdings hatte Adolf Stoecker seine beiden provokanten und polemischen «Judentumreden» gehalten und damit enormes Aufsehen erregt. Stoeckers Haltung in der «Judenfrage» war expliziter Auslöser für den *Christlichen Volksboten*, das Thema aufzugreifen; er tat dies aber anonymisiert, in dem er einen «getreuen Freund» aus Berlin brieflich berichten liess. Im ersten Teil versuchte der Korrespondent, die Gründe des zwischen «dem mannhaften Hofprediger Stoecker und den Berliner Juden entbrannten Streites» aus seiner Sicht darzulegen.⁹⁶ Für den *Christlichen Volksboten* nicht überraschend kommt, dass «im Kampfe wider das Evangelium Jesu Christi, in der Zerstörung der staatlichen, gesellschaftlichen und bürgerlichen Ordnungen der christlichen Völker die Juden, namentlich die Reformjuden ins Vordertreffen stellen werden.»⁹⁷ Zur Begründung stellt der Autor eine Suggestivfrage, welche die ganze Unsicherheit über den gesellschaftlichen Wandel auf den Punkt bringt: «Während über eine zunehmende Verarmung der christlichen abendländischen Völker geklagt wird, die Verdienstlosigkeit und Stockung der Gewerbe unter uns fast zur chronischen Krankheit wird, nimmt da nicht das Vermögen der jüdischen Händler, Kaufleute und Bankiers in unnatürlichem Verhältnisse zu?»⁹⁸

Bereits in den ersten Zeilen dieses «Freundes aus Berlin» scheinen zwei Charakteristika auf, die für die antisemitische Argumentationsweise typisch sind und im Verlaufe der nächsten Jahre immer wieder angetroffen werden können: Einerseits erfolgen die Anschuldigungen häufig in Form von Unterstellungen, Vorwürfen, Pauschalurteilen und Suggestionen. Dieselbe Form hat andererseits auch die Rechtfertigung für die Angriffe gegen «das Judentum»: Es wird der jüdischen Bevölkerung unterstellt, aktiv die Konfrontation mit der christlichen Gesellschaft zu suchen. Antijüdische Reaktionen erklären sich solcher Argumentation zufolge aus einer Notwehrsituation heraus.⁹⁹

⁹⁴ Christlicher Volksbote, 29.10.1879, S. 346–348; 5.11.1879, S. 356–358; 12.11.1879, S. 364–366; 19.11.1879, S. 370–372.

⁹⁵ «... die Juden gedeihen in Wahrheit doch nicht, sie sind eben nicht, wozu sie Gott bestimmt und auserwählt hatte, sie sind entartet, degenerirt», Christlicher Volksbote, 29.10.1879, S. 347.

⁹⁶ Christlicher Volksbote, 29.10.1879, S. 346.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Vgl. dazu den Titel der zweiten «Judentumrede» von Stoecker.

Der Briefschreiber, welcher versucht, die Stimmung in Deutschland zu schildern, bleibt nicht lange in Berlin, sondern schwenkt schnell auf die Schweizer Verhältnisse um, wo er dieselben Symptome zu erkennen glaubt: «Wird nicht nachgerade ihr Parvenügebaren auch in unsern schweizerischen Bädern unerträglich? Und das Schlimmste vom Schlimmen: Verarmen nicht unter ihren Wucherhänden unsere Bauern, Kleinbürger und Handwerker?»¹⁰⁰ Auch hier ist das Leitmotiv seiner Argumentation wirtschaftlicher Natur. «Die Juden» würden mit ihrer angeblich hemmungslosen Umarmung des Kapitalismus den Niedergang des «ehrlichen Gewerbes», des Handwerks, der Landwirtschaft verschulden – mit andern Worten die Lebensgrundlage derjenigen zerstören, die überhaupt noch «ehrliche» physische Arbeiten verrichten und stattdessen nicht ihr Geld «arbeiten lassen». Während Stoecker die Kapitalismus-Klage an die Juden sofort mit der sozialen Frage in Zusammenhang brachte, schien diese Verbindung für den *Christlichen Volksboten* nicht im Vordergrund zu stehen; sie wurde zumindest nie explizit vollzogen. Unvermittelt jedoch, ohne eine noch so dünne Herleitung und von Stoeckers Reden unabhängig, bringt der Korrespondent zusätzlich die rassistische Komponente des Antisemitismus zur Diskussion: «Die Juden gedeihen in Wahrheit doch nicht, sie sind eben nicht, wozu sie Gott bestimmt und auserwählt hatte, sie sind entartet, degeneriert.»¹⁰¹ Die Hoffnung, dass es nicht zu Judenverfolgungen komme, liegt für den *Christlichen Volksboten* in der Judenmission. Er wünscht sich, dass «die lebendigen Christen, die [...] zunächst auf die Heidenmission angewiesen sind, sich auch Israels erinnerten.»¹⁰² Im zweiten und dritten Teil seines Berichts lässt der *Christliche Volksbote* Stoecker zu Wort kommen, um am Schluss das Fazit zu ziehen, dass sich dieser nur auf die Verteidigung gegen die «schrackenlosen Angriffe» konzentriert habe. Stoecker werde nun aber als «Scheiterhaufen-anzünder» gebrandmarkt, nur weil er das evangelische Volk warne.¹⁰³ Ein «abschliessendes» Wort möchte der Korrespondent nicht wagen, weil die «Sache» noch im Fluss sei, er hofft allerdings, dass die Juden «ihre nationale und soziale Sonderstellung» aufgeben werden.¹⁰⁴ Den Versuch, zwischen «Reformjuden» einerseits, den laut Stoecker eigentlichen Verfechtern des «Mammonismus» und

¹⁰⁰ Christlicher Volksbote, 29.10.1879, S. 346.

¹⁰¹ Ebd., S. 347.

¹⁰² Ebd., S. 348.

¹⁰³ Ebd., 12.11.1879, S. 366.

¹⁰⁴ Ebd., 19.11.1879, S. 370.

Trägern der «aggressiven jüdischen» Presse, und den «Altjuden» andererseits zu unterscheiden, kann der *Christliche Volksbote* nicht richtig nachvollziehen. Für ihn sind «diese feindlichen Brüder, so verschieden sie in religiöser Beziehung denken, [...] den Christen gegenüber in allem eins», sowohl in ihrem angeblichen Hass gegen das Christentum, als auch in ihrem «Hang zur Ausbeutung». Zu Hilfe komme den Angriffen der Juden gegen die gesellschaftliche und bürgerliche Ordnung der «Materialismus der Zeit». Um diesen zu beschränken, wird vorgeschlagen, das gewerbliche Leben in «genossenschaftliche Bahnen zu lenken».¹⁰⁵ Dies scheint in diesem Zusammenhang vorerst der einzige Verweis auf das Programm der christlich-sozialen Partei von Stoecker zu sein. Ganz zum Schluss fordert der *Christliche Volksbote*: «Zur Quelle zurück! Das Evangelium Jesu Christi, – lebendiger Glaube an Christum, Gottesfurcht, Gebet, Arbeitsamkeit – das sind die rechten Heilmittel, das ist die rechte Wehr und Waffe.»¹⁰⁶ Mit seiner demagogischen Anklage förderte der *Christliche Volksbote* genau das, was er nach eigener Beteuerung – allerdings nur in einem Nebensatz – zu verhindern suchte: dass es nicht zu «Judenverfolgungen» komme.

Das *Volksblatt für die reformierte Schweiz* berichtete ebenfalls über die Reden von Adolf Stoecker.¹⁰⁷ Es bleibt aber bei den Verhältnissen in Berlin und stellt vorerst keinen Bezug zur Schweiz her. Nach einer kurzen Rekapitulation von Stoeckers Gesagtem drückt das *Volksblatt* sein Verständnis dafür aus, dass Stoeckers Auftreten einen grossen Teil der Öffentlichkeit in Aufruhr versetzt hat, fragt aber gleichzeitig: «... was hat er denn Anderes gesagt, als was Tausende schon längst gedacht haben?»¹⁰⁸ Das «Volksblatt» versteht deshalb auch nicht, dass man dabei von «Judenhetze» spricht, könne doch Stoecker die Wahrheit auf seiner Seite wissen. Stoecker sei halt ein Orthodoxer, aber: «Man muss auch dem Teufel recht geben, wenn er die Wahrheit sagt.»¹⁰⁹ In einem späteren Artikel unternimmt die Zeitschrift einen Versuch, den Antisemitismus historisch zu begründen.¹¹⁰ Zuerst aber verbindet sie die «Judenfrage» mit der sozialen Frage: «Aus Rumänien ist die Judenfrage nach Deutschland gekommen und mit Vehemenz aufgetreten. Es ist hier wie dort nicht eine reli-

¹⁰⁵ Ebd., S. 372.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ *Volksblatt*, 1.11.1879, S. 176.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ «Eine bedeutsame soziale Frage. Jüdisches», *Volksblatt*, 22.11.1879, S. 191.

giöse, sondern eine soziale Frage. Von religiösem Hass weiss der überaus tolerante Rumäne nichts; religiöser Hass ist auch bei ihm nicht im Spiel, wie die Judenpresse behauptet, sondern Angst um sein Eigentum.»¹¹¹ Alles Geld der Welt zu gewinnen und damit die Welt zu regieren, das sei die Messias Hoffnung des jetzigen Israel, und dies sei schon zur Römerzeit wie auch im Mittelalter so gewesen, meint das *Volksblatt*. Schon damals sei die soziale Frage immer wieder aufgekommen – es habe geheissen: «Wisst ihr, weshalb das Geld so knapp ist? Weil die Juden, des Kaisers Kammerknechte, es haben.»¹¹² Die Zeitschrift vollzieht in ihrer Argumentation eine doppelte Vereinfachung, die charakteristisch war für die damalige Rhetorik der Schlagworte: Die soziale Frage wird alleine auf ihren wirtschaftlichen Aspekt reduziert, gleichzeitig wird sie mit der «Judenfrage» gleichgesetzt. Otto Glagau, der Publizist und Vordenker der antisemitischen Öffentlichkeit im Deutschen Reich, vollzog diese Reduktion als erster.¹¹³ «Die soziale Frage ist die Judenfrage» verkündete Glagau in einer 1879 erschienenen Streitschrift.¹¹⁴ Dieses Schlagwort wurde zwar von Stoecker nicht aufgegriffen, es bot aber auch seinen Zuhörern den einfachen Kontext, in den man die eigene soziale Not einordnen konnte.

Der «idealisierte Jude», so wie ihn Lessing 100 Jahre zuvor beschrieben habe, bemerkte das *Volksblatt* im Weiteren, solle wohl als Beispiel dienen für Toleranz und Humanität, allein, die Spinozas und Moses Mendelsohns seien «eine seltene Erscheinung».¹¹⁵ Auch das *Volksblatt* wusste: «Das Heil kommt von den Juden», aber gerade deshalb müsse man feststellen, «schwer machen es einem die Juden, sie zu lieben, und wir begreifen es gar wohl, dass die, welche Jesum nicht lieb haben, die Juden hassen.»¹¹⁶ Für das *Volksblatt* sind die antisemitischen Reden von Adolf Stoecker insofern durchaus gerechtfertigt. Zum einen, weil er ausspricht, was alle anderen schon lange denken, zum andern, weil der Blick zurück in die Geschichte zeigt, dass die Juden immer schon ein geld- und machtgeriges Volk gewesen seien und Stoeckers Reden deshalb nur einen berechtigten Akt der «Ab- und Notwehr» darstellten. Neu an der Argumentation des *Volksblattes* ist, dass das Christentum nicht die Rolle des Opfers,

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Volkov (wie Anm. 10), S. 28f.

¹¹⁴ Otto Glagau, *Deutsches Handwerk und historisches Bürgertum*, Osnabrück 1879, zit. nach Volkov (wie Anm. 10), S. 29.

¹¹⁵ *Volksblatt*, 22.11.1879, S. 191.

¹¹⁶ Ebd.

des Angegriffenen übernimmt. Es sei im Gegenteil jene Institution, welche als einzige verhindern könne, dass «am Ende des 19. Jahrhunderts leicht sehr inhumane Szenen des Mittelalters sich wiederholen.»¹¹⁷ Indem hier die grausamen Judenverfolgungen im Mittelalter angesprochen werden, spricht man indirekt eine Warnung an die Juden aus, hört man Stoecker sagen: «ein klein wenig bescheidener!»¹¹⁸

Der *Kirchenfreund* greift die Diskussion um die «Judenfrage» im März 1880 zum ersten Mal auf. Er zitiert nicht aus Reden von Stoecker, sondern rezensiert unter dem Titel «Literatur für und wider Israel» fünf verschiedene Publikationen zum Thema, unter anderem auch die Schrift von Treitschke, welche den «Berliner Antisemitismusstreit» eskalieren liess.¹¹⁹ Die Zeitschrift bemüht sich sichtlich um eine ausgewogene Darstellung und versucht jegliche Polemik zu umgehen. Das Buch von de la Roi, «vor dem jetzigen Judenstrass geschrieben», behandle das Leben des Judenmissionars Stephan Schultz (1714–1776) und versuche, im Gegensatz zu den Broschüren von Stoecker und Treitschke, welche sich an die Symptome der «jetzigen Krisis» halten, mehr den Ursachen derselben nachzugehen. Das Fazit, welches de la Roi «meisterhaft» entwickle, wird vom «Kirchenfreund» wiedergegeben: Er weise nach, «wie das einst berechnete Bewusstsein[,] vor allen Völkern bevorzugt zu sein, sich bei Israel um so krankhafter steigerte, je untreuer es seinem Gott wurde.»¹²⁰ Stoecker und Treitschke erheben dem «Kirchenfreund» zufolge drei Anklagen gegen die Juden: «Masslose Selbstüberhebung des Stammes; Intoleranz gegen das Christentum; rücksichtslose Ausbeutung des Landes.»¹²¹ Der *Kirchenfreund* meint, es liessen sich «unzählige solcher Beispiele» in der Geschichte finden, «wie ja überhaupt die Juden für alle Völker, bei denen sie in ihrer Verbannung

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ So Stoecker in «Unsre Forderungen an das moderne Judentum», Christlich-sozial (wie Anm. 16), S. 146.

¹¹⁹ Folgende Schriften werden im *Kirchenfreund* vom 19.3.1880, S. 91–95, besprochen: J. de la Roi, Stephan Schulz. Ein Beitrag zum Verständnis der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker, Gotha 1878; A. Stoecker, Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin, Berlin 1880; H. v. Treitschke, Ein Wort über unser Judentum, Berlin 1880; P. Cassel, Wider Heinr. v. Treitschke. Für die Juden, Berlin 1880; B. Gruber, Christ und Israelit, Reichenbach 1880.

¹²⁰ Kirchenfreund, 19.3.1880, S. 92.

¹²¹ Ebd.

zu Gaste wohnten, bald zur Verlegenheit, oft zur Kalamität geworden sind.»¹²² Sie bieten für die Zeitschrift aber auch Gelegenheit, die «Schwäche des Christentums» zu beklagen. Insbesondere fragt man sich, «warum die christliche Kirche nicht mehr Liebe für Israel, nicht mehr Eifer [hat], dem Volk das Heil anzubieten, von welchem sie es empfangen hat?»¹²³ Die Judenmission wird als eine Pflicht dargestellt, welche die Christen gegenüber den «Israeliten» wahrzunehmen hätten, eine Schuld, welche abgetragen werden müsse. Eine Verbesserung der Situation führe nicht «die von Marr angefachte antijüdische Bewegung» herbei, welche nichts Gutes schaffen werde, sondern die erste Bedingung sei das Wiedererlangen des christlichen Glaubens im «Haus- und Gemeindewesen». Auffallend ist schliesslich, dass der *Kirchenfreund* wenn immer möglich nicht von «den Juden» spricht, sondern den Begriff «Israeliten» verwendet. Diese Änderung im Sprachgebrauch entsprach einer Tendenz, das Judentum zu definieren. Für die «blosse» Religionszugehörigkeit setzte sich das offizielle «Israelit» durch; wollte man mehr ausdrücken, verwendete man den weiterhin gebräuchlichen Terminus «Jude».¹²⁴ Die Verwendung des Wortes «Israelit» anstelle von «Jude» sollte, so darf darüber hinaus vermutet werden, auch ein Zeichen von Ausgewogenheit und Besonnenheit darstellen sowie Wissenschaftlichkeit suggerieren.

Bis ins Jahr 1882 bleibt die «Judenfrage» ein wichtiges Thema in den protestantischen Medien in Basel. Regelmässig berichtet man aus Deutschland oder versucht, die »Judenfrage« von anderen Gesichtspunkten her zu beleuchten. Ein Beispiel dafür sind die Artikel über die Judenmission und den auf diesem Gebiet tätigen Basler Adolf Heman, welche im *Christlichen Volksboten* und im *Kirchenfreund* erscheinen. Der *Christliche Volksbote* berichtet in diesem Zusammenhang über die Jahresfeier des Vereins der Freunde Israels.¹²⁵ Der Verein bezweckte, «denjenigen Israeliten, welche der christlichen Lehre nachfragen, in Liebe entgegenzukommen.» Die Eröffnungsrede hielt Carl Friedrich Heman, der Sekretär des Vereins und Leiter des «Proselytenhauses» in Basel, eines Wohn- und Lehrhauses für Juden, welche in die reformierte Kirche übertreten wollten.¹²⁶ Heman galt als hervorragender Kenner des Judentums, sein

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd., S. 94.

¹²⁴ Rürup (wie Anm. 10), S. 124f.

¹²⁵ *Christlicher Volksbote*, 14.7.1880, S. 219–221.

¹²⁶ Zu Heman vgl. Sara Janner, Friedrich Heman und die Anfänge des Zionismus in Basel, in: *Judaica* 53 (1997), S. 84–121.

Vater war ein zum Christentum «konvertierter» Jude. Mit seiner stark politisch gefärbten Auffassung des Evangeliums stand Heman Stoecker nahe und setzte sich für dessen Bewegung ein.¹²⁷ Dem christlichen Staat musste nach Auffassung von Heman eine lebendige Volkskirche zur Seite stehen. Bis es soweit war, stellte für ihn der Nationalstaat das «letzte Bollwerk» gegen die «zersetzenden Kräfte» dar. Seine Haltung gegenüber dem Judentum war von einer grundsätzlichen Ablehnung der rechtlichen und politischen Integration der jüdischen Minderheit geprägt.¹²⁸ Heman, der sich selbst der «positiven» Richtung zurechnete, hatte als Lehrer an der Basler Predigerschule und am Missionsseminar der Pilgermission gute Kontakte zum protestantischen Grossbürgertum in Basel.¹²⁹ Einerseits wurden die beiden Schulen von privaten Vereinen mit klar «positiver» Ausrichtung unterhalten, andererseits bewegte er sich später als Privatdozent an der Theologischen Fakultät im Umkreis des städtischen Bürgertums. So stand er zum Beispiel mit dem Industriellen Karl Sarasin gleich aus mehreren Gründen in Kontakt:¹³⁰ zum einen durch seine Stellung an der Universität, zum andern durch sein Engagement in der Inneren Mission, dem auch Sarasin grossen Wert beimass. Die «Judenfrage» in Deutschland interpretierte Heman als eine vierfache: «die religiöse, die politisch-nationale, die national-ökonomische und die soziale».¹³¹ Vor allem Hofprediger Stoecker habe sich «im Kampfe gegen das Judentum hervorgetan». Dessen Vorgehen gegen die Juden in Deutschland sah Heman durchaus als gerechtfertigt an, ganz in Abwandlung des biblischen Worts, wer wie die jüdischen Nihilisten und Sozialisten Wind säe, werde den heraufbeschworenen Sturm gegen sich selbst gerichtet sehen.¹³² Seine zum Teil klar antisemitischen Positionen gingen also über den rein religiösen Antijudaismus hinaus.

Die Schriften, welche Heman zur «Judenfrage» verfasst hatte, wurden im *Kirchenfreund* besprochen.¹³³ Dieses Blatt, das sich bis

¹²⁷ Engelmann (wie Anm. 6), S. 106f.

¹²⁸ Janner (wie Anm. 126), S. 86.

¹²⁹ Beide Einrichtungen können dem «positiven» Lager zugerechnet werden, vgl. Hirzel-Strasky (wie Anm. 60), S. 47.

¹³⁰ Staatsarchiv Basel (PA Sarasin 212 D7): Traugott Geering, Leben von Carl Sarasin, Mskr., 4 Bde., Basel 1923, S. 1490.

¹³¹ Christlicher Volksbote, 14.7.1880, S. 220.

¹³² Ebd.

¹³³ Kirchenfreund, 25.11.1881, S. 378–381: C. F. Heman, Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Leipzig 1881; Kirchenfreund, 22.9.1882, S. 309–312: C. F. Heman, Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes, Leipzig 1882.

Mitte 1885 nur mit einschlägigen Buchbesprechungen zur «Judenfrage» äusserte, stand Heman und dessen Publikationen sehr wohlwollend gegenüber. So verurteilte die Zeitschrift den Berliner Judenmissionar Paulus Cassel als «kurzsichtigen Freund Israels, der versuche, die Juden auf alle Weise weiss zu waschen».¹³⁴ Cassel war just einer der wenigen, der sich von kirchlicher Seite gegen die Agitation von Stoecker zur Wehr gesetzt hatte. «Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage», Hemans Publikation zum Thema, betonte die Wichtigkeit einer starken, einigen evangelischen Kirche. Er sah es als notwendige Aufgabe der Kirche an, den Juden wirksamen Widerstand in religiöser Hinsicht entgegenzusetzen. Der *Kirchenfreund* unterstrich Hemans Überzeugung, dass die Juden dem Christentum nur dort rechten Schaden zufügen könnten, wo vorher die Christen selbst, durch Abwendung vom Glauben, das Christentum geschädigt hätten.¹³⁵ Der *Kirchenfreund* siedelte den Schauplatz der «Judenfrage» zwar explizit im Deutschen Reich an, aber auch von der Kirche in der Schweiz forderte er mit Heman dieselbe innere Einigkeit und religiöse Stärkung wie für diejenige in Deutschland.

Schliesslich wagte es der *Kirchenfreund*, massvoll Kritik an Stoeckers demagogischer Haltung in der «Judenfrage» zu üben, ohne allerdings in der Sache schwerwiegende Eingeständnisse zu machen: Dem *Kirchenfreund* sei bewusst, dass Stoecker «seinen Weltruf» nicht zuletzt der Behandlung der «Judenfrage» zuzuschreiben habe, meint die Zeitschrift vorsichtig, deshalb könne man in diesem Punkt etwas von ihm abweichen. Man habe den Eindruck erhalten, dass Stoecker, als er einmal «die Zugkraft» der «Judenfrage» erkannt habe, mehr als nötig auf dieselbe eingetreten sei, aber: «was er gegen die Juden in der Reichshauptstadt sagt, sei gewiss ganz wahr».¹³⁶ Stoecker steht mit seiner Haltung in der «Judenfrage» ganz im Zentrum des Artikels; der *Kirchenfreund* gibt ihm zwar nicht in allen Punkten, aber «im Ganzen... jedenfalls recht».¹³⁷ Nicht einverstanden mit Stoecker ist der *Kirchenfreund* nur dort, wo dieser den «Israeliten» das Ergreifen «höherer wirtschaftlicher Berufsarten» zum Vorwurf macht, da sie doch darin unstrittig über ein Talent verfügen würden. Sofort schwächt man allerdings im selben Satz diese Kritik mit der gesperrt gedruckten Feststellung wieder ab, dass Stoecker kein Antisemit «im

¹³⁴ *Kirchenfreund*, 25.11.1881, S. 378f.

¹³⁵ Ebd., S. 381.

¹³⁶ Ebd., 21.8.1885, S. 257.

¹³⁷ Ebd., S. 260.

rohen Sinn des Wortes» sei. Die sanfte Kritik an Stoecker vermittelt den Eindruck, sie sei einzig dazu geschrieben worden, das völlige Einverständnis mit dessen antisemitischer Haltung in etwas glaubwürdigerem Licht erscheinen zu lassen. Sie soll den Eindruck einer vertieften Auseinandersetzung mit Stoeckers Thesen vermitteln, um nicht in den Dunstkreis der «Judenhetzer» zu gelangen.

Während der *Kirchenfreund* mit seinen Rezensionen versuchte, der Diskussion um die «Judenfrage» einen Anschein von Sachlichkeit zu verleihen, versuchte dies das *Volksblatt* mit einem zweiteiligen Artikel «Über die Juden in naturhistorischer Betrachtung».¹³⁸ Damit entfernte sich das *Volksblatt* von der christlichen Kritik am Judentum und bewegte sich hin zum Rassenantisemitismus. Es stützte sich dabei auf eine Artikelserie, welche ein Jahr zuvor in der Zeitschrift *Ausland* erschienen war, und zitierte freimütig daraus. So werden nicht nur die Begriffe «Volksstamm» und «Judenstamm» in die Diskussion eingeführt, es wird auch der weitgehende Versuch unternommen, die Juden in ihrer Allgemeinheit nach physiognomischen Merkmalen zu charakterisieren.¹³⁹ Von diesen Typisierungen werden dann angebliche Züge im Verhalten abgeleitet, die das bereits vorhandene Bild «des Juden» zementieren sollen: «Sie sind die Kritiker in den einzelnen Wissenschaften und überragen dadurch im Allgemeinen ihre christlichen Mitarbeiter. Das kritische Talent hat aber keine konstruierende, aufbauende und erhaltende Tendenz, sondern eine destruierende, auflösende, zersetzende.»¹⁴⁰ «Egoismus und Hochmut im geistigen Leben» würden «Habsucht und Rücksichtslosigkeit beim Schacherjuden» veranlassen.¹⁴¹ Am meisten stört die Verfasser, dass das jüdische Volk seit je in einer Abgeschlossenheit und Isoliertheit lebe. Hier wird nun schliesslich die Verbindung geschlagen zum religiösen Antisemitismus, denn diese «nationale Absonderung Israels» sei von Anfang an nur durch die religiöse «Absonderung» möglich gewesen, hier gelte es deshalb, den Hebel anzusetzen.¹⁴² Nur die «christliche Liebe», also die Judenmission, könne die «Eisrinde Israels» schmelzen.

4.2. Kritik an der «Judenhetze»

Das einzige Publikationsorgan, welches der auch in der Presse wachsenden antisemitischen Stimmung entgegenzuwirken ver-

¹³⁸ *Volksblatt*, 26.3.1881, S. 50f., und 2.4.1881, S. 55f.

¹³⁹ Ebd., S. 50f.

¹⁴⁰ Ebd., 2.4.1881, S. 55.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd., S. 56.

suchte, war das liberale *Protestantenblatt*. Es veröffentlichte Ende 1880 unter dem Titel «Gegen die Judenhetze» eine von verschiedenen deutschen Kaufleuten und Gelehrten verfasste Erklärung, welche als «Manifest der Berliner Notabeln gegen den Antisemitismus» Stellung gegen die «Judenhetze» von Treitschke bezog.¹⁴³ Die Verfasser aus dem linksliberalen Honoratioren-Bürgertum Berlins, unter ihnen viele Professoren, wandten sich an die Bevölkerung, den «Rassenkampf und Fanatismus des Mittelalters», der sich gegen die jüdischen Mitbürger richte, nicht wieder aufflammen zu lassen. Sie appellierten an das Ehr- und Rechtsempfinden der Bürger, indem sie daran erinnerten, dass alle Deutschen in Rechten und Pflichten gleich sind. Weiter klagten sie diejenigen an, die am «Vermächtnis Lessings rütteln», statt von der Kanzel und dem Katheder herunter zu verkünden, dass «unsere Kultur die Isolierung desjenigen Stammes überwunden hat, welcher einst der Welt die Verehrung des einigen Gottes gab.»¹⁴⁴ Dies war ein eindeutiger, sogleich bemerkter Protest gegen die antisemitischen Wortführer Stoecker und Treitschke.

Auch ein Jahr später haben sich die Verantwortlichen des *Protestantenblatts* noch nicht von der verstärkt um sich greifenden jüdenfeindlichen Stimmung anstecken lassen. Sie zeigen, wie man andernorts mit der «Judenfrage» umgeht, und geben dazu ein Schreiben wieder, welches die französische evangelische Allianz an die israelitische Allianz gerichtet hatte.¹⁴⁵ Darin drückt deren Präsident seine Entrüstung aus über «einen Geist der Gereiztheit und Gewalttätigkeit», welcher sich in Russland und Deutschland gegen die jüdische Bevölkerung richtet, und meint, dass es auch Sache der Christen sei, gegen solche «unwürdigen Tendenzen» zu protestieren. Das *Protestantenblatt* bemerkt dazu, dass es lehrreich sei, dieses Schreiben «mit der durchaus stoecker-freundlichen Haltung der meisten christlich-konservativen Blätter» der schweizerischen evangelischen Allianz zu vergleichen.

Im September 1882 veröffentlicht das *Protestantenblatt* die Predigt eines pfälzischen Geistlichen, der sich kritisch mit den Vorwürfen gegen die Juden auseinandersetzt.¹⁴⁶ In Form von Rede und Gegenrede versucht der Pfarrer, die gängigen Vorurteile, welche die Christen gegenüber den Juden hegen, zu entkräften. Der weit verbreite-

¹⁴³ *Protestantenblatt*, 27.11.1880, S. 382f. Das Manifest der Berliner Notabeln ist abgedruckt bei Krieger (wie Anm. 35), S. 551–553, die Verfasser sind dort im Anhang genannt.

¹⁴⁴ *Protestantenblatt*, 27.11.1880, S. 383.

¹⁴⁵ Ebd., 8.4.1882, S. 115.

¹⁴⁶ «Ein billiges Urteil über die Juden», ebd., 9.9.1882, S. 287–290.

ten Meinung, die Juden würden sich gegenüber den Christen seit Jahrhunderten absondern und isolieren, begegnet er, ebenfalls auf der historischen Ebene argumentierend, indem er daran erinnert, dass es damals nicht die Juden gewesen seien, die sich von den Deutschen abgesondert hätten, sondern «die Deutschen von den Juden».¹⁴⁷

Das Beispiel des *Protestantenblatts* zeigt, dass es neben dem verbreiteten antisemitischen Kanon auch Publikationen gab, die sich nicht der Mehrheitsmeinung beugten und aus politischem Opportunismus gegen die Juden anschrieben. Das *Protestantenblatt* setzte in der öffentlichen Debatte einen Kontrapunkt, indem es unreflektierte antisemitische Vorwürfe mit sachlichen Argumenten zu entlarven versuchte. Dabei stand die Kritik an der öffentlichen Meinung immer vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens. Das *Protestantenblatt* wandte sich an den christlichen Antisemiten, genauso wie umgekehrt für die Adressaten seiner Kritik immer die Verteidigung der christlich-nationalen Gesellschaft vor den Angriffen der «Israeliten» im Vordergrund stand. Das *Protestantenblatt* ist in dieser Hinsicht auch ein Beleg dafür, dass der Arm des christlich-sozialen Antisemitismus Stoeckerscher Prägung zwar bis nach Basel reichte, seine Kraft aber nicht mehr uneingeschränkt entfalten konnte. Dies umso mehr, als das *Protestantenblatt* sich nicht darauf beschränkte, allein über die Geschehnisse in Berlin zu berichten und so verklausuliert auf indirektem Weg die Zustände in Basel zu kritisieren. Vielmehr wandte sich die Zeitschrift gegen die «stoecker-freundliche» Haltung der Basler Exponenten des Protestantismus und somit teilweise auch gegen die anderen hier untersuchten Blätter.

5. Fazit

Hinsichtlich der Wirkung von Adolf Stoeckers Ideen zeichnen die protestantischen Zeitschriften ein zwiespältiges Bild. Die quantitativ beachtliche Berichterstattung über Adolf Stoecker darf nicht darüber hinweg täuschen, dass die Auseinandersetzung mit der «Judenfrage», wie sie der Berliner Hofprediger vertrat, gemessen am

¹⁴⁷ Ebd., S. 289. Auch 1890 noch schreibt das *Protestantenblatt* gegen die «Judenhetze» an. So leitet es seinen Artikel vom 25.10.1890 mit folgenden Worten ein: «Wir haben nie ein Hehl daraus gemacht, dass uns das Treibjagen des Hofpredigers Stoecker auf die Juden in der Seele zuwider ist, weil er mit bedenklichen Waffen kämpft.»

Gesamtumfang der Zeitschriften nur einen Nebenschauplatz der kirchlichen Öffentlichkeit darstellte. Weil dieser eine erstaunliche zeitliche Kontinuität aufweist, lassen sich darauf die Konfliktlinien in der Auseinandersetzung um die Ausrichtung der protestantischen Basler Kirche und ihre darin eingeübten Haltungen zur «Judenfrage» sehr gut verfolgen.

Im Deutschen Kaiserreich erwies sich Stoeckers Hoffnung auf soziale Stabilität durch Rechristianisierung bald als Trugschluss. Am meisten Erfolg erzielte Stoecker in denjenigen Gesellschaftsschichten, die den christlichen Werthaltungen und Traditionen ihre persönlichen Interessen voranstellten. Infolgedessen wurde nicht das Volk rechristianisiert, sondern die evangelische Kirche in den Sog politischer und gesellschaftlicher Interessen gezogen.¹⁴⁸ In Basel hingegen erzielte Stoecker bei den Anhängern des konservativen Protestantismus am meisten Erfolg. In diesem frommen Stadtbürgertum traf Stoecker auf diejenige Gesellschaftsschicht, welche nicht zuerst von seinen Ideen überzeugt werden musste. Die Rechristianisierung der Bevölkerung war den Konservativen ein ureigenes Anliegen. Indem Stoecker aber sämtliche, im Zuge der Industrialisierung sich anbahnenden Veränderungen als Zerfallerscheinungen der modernen Gesellschaft beurteilte, erreichte er genau das Gegenteil von dem, was er beabsichtigte: Er evozierte einen «Geist der Auflehnung», der auf eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft abzielte, statt dass die Religion auf die religiösen und sozialen Gegensätze stabilisierend einwirkte.¹⁴⁹ Diesen Widerspruch erkannten sowohl die liberalen wie die konservativen Vertreter rechtzeitig, war doch gerade das konservative Parteienspektrum durch eine Reihe führender städtischer Unternehmer vertreten, welche persönlich den wirtschaftlichen Umbruch repräsentierten.

Der erwähnte «Geist der Auflehnung» äusserte sich unter anderem in der Suche nach einem Sündenbock für den gesellschaftlichen Niedergang – Stoecker selbst hielt hier in Form der «Judenfrage» die Antwort bereit. Die protestantischen Zeitschriften in Basel griffen diese in unterschiedlicher Weise auf. Das liberale *Protestantenblatt* und der konservative *Christliche Volksbote* vertraten in der «Judenfrage» die beiden entgegengesetzten Meinungen. Während das *Protestantenblatt* im ganzen Untersuchungszeitraum stets dezidiert gegen antisemitische Parolen Stellung bezog, stand für den *Christlichen Volksboten*

¹⁴⁸ Brakelmann/Greschat/Jochmann, Protestantismus und Politik (wie Anm. 1), S. 13.

¹⁴⁹ Ebd.

bereits 1879 fest, dass die Juden an der Zerstörung der staatlichen, gesellschaftlichen und bürgerlichen Ordnung der christlichen Gesellschaft mitwirkten.¹⁵⁰ Was das Judenbild des konservativen Protestantismus betrifft, wurden in Basel allerdings nicht sämtliche Ideen Stoeckers widerspruchlos übernommen. Zwar symbolisierten die Juden in den Augen vieler orthodoxer Protestanten ebenfalls den Wertewandel hin zum «Mammonismus»; die in den Juden vollzogene Personifizierung der als fremd und feindlich empfundenen Moderne, welche für die konservative Weltanschauung im Deutschen Reich charakteristisch war, konnte sich hingegen nicht durchsetzen. Ebenso wenig erfolgte die Gleichsetzung der «jüdischen» mit der «liberalen» Gesinnung, welche als Konkurrenz zur eigenen, protestantisch-konservativen Ausrichtung betrachtet worden wäre. Angesichts der politischen Herausforderung durch die Freisinnigen wäre ein solcher Schritt durchaus möglich gewesen; die Parole vom «zersetzenden Judentum» wurde in Basel aber hauptsächlich auf die religiösen Aspekte bezogen. Judenfeindliche Äusserungen wurden als legitime Selbstverteidigung verstanden, als Versuch, sich gegen die angeblichen jüdischen Angriffe auf das Christentum zur Wehr zu setzen. Als eine konsequente Weiterführung dieser Argumentation erscheint die Umkehr der Opferrolle in diejenige der Retterin: Nur ein starkes, «gesundes» Christentum könne verhindern, dass sich die Judenverfolgungen des Mittelalters wiederholen würden. Durch ihre Konzentration auf das Wiedererstarken des Evangeliums zur Abwehr der Juden konnten die konservativen Verfechter von Stoeckers Ideen die eigentliche Unvereinbarkeit von Stoeckers Tätigkeiten als politisch tätiger Pfarrer elegant umschiffen: Als christlicher Prediger rief er von der Kanzel zur Bruderliebe auf, als politischer Agitator schürte er vorsätzlich antisemitische, rassistische Empfindungen. Genau besehen, hatten deshalb Stoeckers Äusserungen vor dem Evangelium keinen Bestand. Dies hätte gerade auch den orthodoxen Protestanten in Basel auffallen müssen.

Dass die «Judenfrage» nicht wie in Berlin zu einer dominierenden Frage in Politik und Gesellschaft hochstilisiert wurde, ist einerseits darauf zurückzuführen, dass sich einzelne Basler Konservative von Stoeckers antisemitischen Äusserungen distanzierten.¹⁵¹ Andererseits war das von Stoecker verteufelte «Reformjudentum» – die jüdischen Vertreter in den eine moderne, freisinnig-liberale Wirtschaftsord-

¹⁵⁰ Christlicher Volksbote, 29.10.1879, S. 346.

¹⁵¹ So war Karl Sarasin der Meinung, Stoecker habe sich «höchst unglücklich in den Antisemitismus festgerannt», Geering (wie Anm. 130), S. 1494a f.

nung repräsentierenden Berufszweigen wie der Presse und dem Bankenwesen – in Basel viel weniger präsent als in Berlin, so dass sie keine Bedrohung im Sinne von Stoecker darstellten. Oder wie es das *Volksblatt* anlässlich von Stoeckers Besuch in Basel allzu euphemistisch ausdrückte: «Mit ebenso richtigem Takte liess der Redner die Judenfrage ganz bei Seite. Er konnte es wissen, dass diese Frage für uns Schweizer eben keine Frage ist.»¹⁵²

Entgegen dieser Selbstgewissheit hat man in Basel den politischen Agitator Stoecker vor der Türe gelassen, den Antisemiten aber doch umarmt. Die vorliegenden Befunde zeigen, dass es in konservativen Kreisen der protestantischen Basler Kirche und im sozialkonservativen Besitzbürgertum der Stadt sehr wohl eine «Judenfrage» gegeben hat und jüdenfeindliche Einstellungen keine Ausnahme waren. Diese Feststellung ergänzt auch die unmittelbar einschlägige Studie zu Basels berühmtestem Gelehrten Jacob Burckhardt.¹⁵³ Mattioli weist nach, dass die in der Burckhardt-Forschung lange ausgeblendet antisemitischen Äusserungen mehr waren als peinliche Verlautbarungen und wissenschaftlich weit ernster zu nehmen sind, als die Forschung bislang angenommen hat. Sowohl Burckhardt wie auch das konservative Basler Bürgertum bevorzugten in Bezug auf die «Judenfrage» das verdeckte Argumentieren. In der Öffentlichkeit sollte nicht der Eindruck entstehen, man blase in dasselbe Horn wie die populistischen antisemitischen Stimmungsmacher. Dass sich Burckhardts antisemitische Sprache in Briefen in die bekannten Typen des Antisemitismus einreihen lässt und dass Adolf Stoecker auf dem Höhepunkt des Antisemitismustreits vom konservativen Bürgertum nach Basel eingeladen wurde, widerspricht hingegen der vordergründigen Verharmlosungstaktik. Vielmehr kann für die untersuchten Kreise Basels, die vorliegenden Befunde unterstützen dies, mit Mattioli von einem «kulturell weithin akzeptierten Antisemitismus»¹⁵⁴ ausgegangen werden.

Urs Hofmann
Vogesenstrasse 126
4056 Basel

¹⁵² *Volksblatt*, 16.4.1881, S. 63.

¹⁵³ Aram Mattioli, *Jacob Burckhardt und die Grenzen der Humanität*, Weitra 2001.

¹⁵⁴ Ebd., S. 69. Auf S. 70 meint Mattioli weiter: «Burckhardts jüdenfeindliche Dispositionen waren schon durch seine Sozialisation im «frommen Basel» angelegt.»