



Nutzungsbedingungen der retrodigitalisierten Veröffentlichungen der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg

Die retrodigitalisierten Veröffentlichungen der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (FZH) werden zur nichtkommerziellen Nutzung gebührenfrei angeboten. Die digitalen Medien sind im Internet frei zugänglich und können für persönliche und wissenschaftliche Zwecke heruntergeladen und verwendet werden.

Jede Form der kommerziellen Verwendung (einschließlich elektronischer Formen) bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der FZH, vorbehaltlich des Rechtes, die Nutzung im Einzelfall zu untersagen. Dies gilt insbesondere für die Aufnahme in kommerzielle Datenbanken.

Die Verwendung zusammenhängender Teilbestände der retrodigitalisierten Veröffentlichungen auf nichtkommerziellen Webseiten bedarf gesonderter Zustimmung der FZH. Wir behalten uns das Recht vor, im Einzelfall die Nutzung auf Webseiten und in Publikationen zu untersagen.

Es ist nicht gestattet, Texte, Bilder, Metadaten und andere Informationen aus den retrodigitalisierten Veröffentlichungen zu ändern, an Dritte zu lizenzieren oder zu verkaufen.

Mit dem Herunterladen von Texten und Daten erkennen Sie diese Nutzungsbedingungen an. Dies schließt die Benutzerhaftung für die Einhaltung dieser Bedingungen beziehungsweise bei missbräuchlicher Verwendung jedweder Art ein.

Kontakt:

Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg

Beim Schlump 83

20144 Hamburg

Tel. 040/4313970

E-mail: fzh@zeitgeschichte-hamburg.de

Web: <http://www.zeitgeschichte-hamburg.de>

Werk und Wirkung Adolf Stoeckers

Protestantismus

WERNER JOCHMANN
GÜNTER BRAKELMANN
MARTIN GRESCHAT

und Politik



CHRISTIANS

Günter Brakelmann, Martin Greschat,
Werner Jochmann

Protestantismus und Politik

Werk und Wirkung Adolf Stoeckers

CHRISTIANS

HAMBURGER BEITRÄGE
ZUR SOZIAL- UND ZEITGESCHICHTE BAND XVII

*Im Auftrag der
Forschungsstelle für die Geschichte
des Nationalsozialismus in Hamburg
und der Hamburger Bibliothek
für Sozialgeschichte und Arbeiterbewegung
herausgegeben von
Werner Jochmann, Werner Jobe
und Ursula Büttner*

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Brakelmann, Günter:
Protestantismus und Politik : Werk u. Wirkung
Adolf Stoeckers / Günter Brakelmann ;
Martin Greschat ; Werner Jochmann. –
Hamburg : Christians, 1982.
(Hamburger Beiträge zur Sozial- und
Zeitgeschichte ; Bd. 17)
ISBN 3-7672-0725-7

NE: Greschat, Martin: ; Jochmann, Werner: ; GT

© Hans Christians Verlag, Hamburg 1982
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen
Nachdrucks und der photomechanischen
Wiedergabe, vorbehalten
Ausstattung Alfred Janietz
Printed in Germany
ISBN 3-7672-0725-7

INHALT

| | |
|--|-----|
| Einleitung (Werner Jochmann) | 7 |
| 1. Martin Greschat · Adolf Stoecker und der deutsche Protestantismus | 19 |
| <i>Stoeckers Wirken bis zur »Eiskellerversammlung« (22) Sozialpolitische und kirchliche Leitbilder (31) Politische Aktivitäten (43) Bemühungen um die Volkskirche (57) Nachwirkungen der volkskirchlichen Konzeption Stoeckers (74)</i> | |
| 2. Günter Brakelmann · Adolf Stoecker und die Sozialdemokratie | 84 |
| <i>Die Situation der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung (84) Die Eiskellerversammlung (90) Liberalismuskritik (96) Atheismus und Revolution (101) Politischer Kampf als göttlicher Auftrag (102) Antisemitismus und Antisozialismus (104) Die Umsturzpartei (106) Das »Sozialistengesetz« (108) Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei (113) Beurteilung des politischen Wirkens Stoeckers (116)</i> | |
| 3. Werner Jochmann · Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator | 123 |
| <i>Die Krise des Liberalismus (124) Stoeckers Eintritt in die Politik und die Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei (129) Annäherung an die Konservativè Partei (142) Der Antisemitismus (148) Die Politisierung der Jugend (162) Stoeckers Nationalismus (167) Stoeckers Scheitern als Politiker (174) Der Sieg des Agitators – Zur Wirkungsgeschichte Stoeckers (185) Schlußbetrachtung (193)</i> | |
| Abkürzungsverzeichnis | 199 |
| Anmerkungen | 200 |
| Quellen- und Literaturverzeichnis | 237 |
| Personenregister | 251 |

Einleitung

von Werner Jochmann

Sieben Jahre nach der Zerstörung des Deutschen Reichs – im Jahr 1952 – gedachte der württembergische Landesbischof Theophil Wurm der Lebensarbeit Adolf Stoeckers, der wie kaum ein anderer das geistige Profil dieses Reichs geprägt hatte. Anlaß dazu bot das Jubiläum der Berliner Stadtmission, die von dem dynamischen Hofprediger 1877 übernommen und mehr als ein Vierteljahrhundert überaus erfolgreich geleitet worden war. Da aber Stoecker nicht nur Stadtmission, sondern kirchliche und politische Volksmission großen Ausmaßes getrieben hatte, wurde bei dieser Gelegenheit sein außerordentlich starker, bis in die Gegenwart wirkender Einfluß noch einmal sichtbar. Der über achtzigjährige Bischof Wurm verehrte den großen Volkstribunen der Kaiserzeit noch immer. Für ihn blieb er einer »der größten Männer, die der evangelischen Kirche und dem deutschen Volk geschenkt worden sind«. Weil die Deutschen und namentlich die gesellschaftlichen Führungsschichten diesen Mann nicht unterstützt hätten, sei der Niedergang des Gemeinwesens unausweichlich gewesen. »Die evangelische Kirche hat einen Stoecker unausgenutzt und unverstanden ziehen und sterben lassen. Das ist ihre große Schuld, die sie in der Zeit des äußeren Glücks des deutschen Volkes auf sich geladen hat und die sie teilt mit dem deutschen Kaiserhaus und mit dem deutschen Bürgertum, die sich gerächt hat durch den Sturz in die Tiefe, der 1914 begonnen und 1945 geendet hat.«¹

Bischof Wurm maß den Kirchenbehörden des Kaiserreichs also Schuld dafür zu, daß sie Stoeckers Bedeutung nicht erkannten, seine Arbeit nicht mittrugen, sondern sich von ihm distanzieren. Er hat diesen Schuldspruch wohl bedacht, war er doch als erster Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland Mitunterzeichner jener Stuttgarter Erklärung, in der im Oktober 1945 die Mitverantwortung der evangelischen Christen für die Untaten und Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes eingestanden wurde. Wurm glaubte, daß es den Nationalsozialismus und dessen Verbrechen nicht gegeben hätte, wenn die Protestanten, von Stoeckers Weckruf angerührt, an seine Seite geeilt wären, um mit ihm die Säkularisierung der Gesellschaft aufzuhalten und eine Rechristianisierung einzuleiten. Dabei traute er wie viele andere dem großen Prediger und Volksredner die Fähigkeit zu, die Klassengegensätze zu entschärfen, dem Streben nach materiellem Wohlstand und der Tendenz zu nationaler Selbstüberhebung Einhalt zu gebieten. Die Protestanten hatten nach seiner Überzeugung versagt, weil sie die ihnen nach der Reichsgründung durch Stoecker gebotene große Chance nicht genutzt hatten. Ein auf dieses Versäumnis bezogenes klares »Schuldbekennnis« hielt Wurm sogar für wichtiger und notwendiger »als jenes, das die Kirche im Hinblick auf das Hitlerregime und seine Ausschreitungen« abgelegt habe.

Dieses engagierte Urteil über einen Mann, der doch von Teilen seiner Anhängerschaft bis in den Zweiten Weltkrieg hinein als Vorkämpfer eines starken nationalen Staates, ja sogar als »Wegbereiter des Dritten Reichs« gepriesen worden war, löste innerhalb des Protestantismus Widerspruch aus und führte zu jener Verlegenheit, die bis heute immer wieder entsteht, wenn über Stoeckers Wirken und seinen Einfluß im gesellschaftlichen Leben unseres Landes in den letzten hundert Jahren gesprochen wird. Der Hofprediger wurde schon zu Lebzeiten ebenso leidenschaftlich verehrt wie bekämpft, und so kann es nicht überraschen, daß der Streit über seinen Tod hinaus fortgeführt wurde. In den letzten Jahrzehnten verblaßte die Erinnerung an ihn, doch die Losungen, unter denen er seine Gefolgschaft sammelte, haben in unserer Zeit der Reideologisierung zum Teil neue Aktualität gewonnen. Einerseits wird an sein Bemühen um einen christlichen Sozialismus angeknüpft und sein politisches Engagement bejaht, das – wie er meinte – notwendig war, weil der Abfall zahlreicher Menschen von der Kirche nur durch eine gesellschaftliche Massenbewegung verhindert werden könne. Andererseits besticht sein Feindbild noch immer, da es Kräfte zur Abwehr liberaler und sozialistischer Zeitströmungen zu entbinden vermag.²

Es ist für Protestanten legitim, an erster Stelle das kirchliche Wirken Stoeckers zu würdigen. Er war ein großer Kanzelredner und hat, worauf nachdrücklich hingewiesen wurde, »unermüdlich und unablässig ein Le-

ben lang gepredigt«. ³ Als »wirklichkeitsnaher Volksmissionar großen Stils« wird er seiner Kirche stets Vorbild bleiben. ⁴ Niemand hat der Gemeindearbeit so viele neue Impulse gegeben wie er. Wie weit dies zu einer »Vertiefung der Religiosität« beigetragen hat, wie Reinhold Seeberg glaubte, mag dahingestellt bleiben. Hier sind Zweifel am Platz. Aber daß viele Pastoren von ihm Anregungen empfingen, denen sie nachgingen und die sie weiterentwickelten, steht außer Frage. ⁵

Einfluß erlangte der zunächst kaum bekannte Berliner Hofprediger wenige Jahre nach der Reichsgründung, weil er klarer als andere begriff, was die Stunde erforderte. Die fortschrittsgläubigen Befürworter eines ungehemmten Wirtschaftswachstums, die das Christentum wegen seines »Sündenpessimismus« beiseite geschoben hatten, ⁶ standen den Folgen der eingeleiteten Entwicklung weithin ratlos gegenüber. Da sie die Wirklichkeit – wenn auch zumeist unbeabsichtigt – ihren Wünschen und ideologischen Prämissen entsprechend und damit falsch sahen, konnten sie den in Not geratenen Arbeitern und den gefährdeten Mittelstandsschichten keinen Ausweg aus der Krise zeigen. In dieser Situation drängte sie Stoecker mit seiner Glaubensgewißheit und seinem nie versagenden Optimismus in die Defensive. Er bestärkte die Ratsuchenden in ihrer Auffassung, daß wirtschaftliche und technische Fortschritte nicht alles seien, daß sie allein das Leben keineswegs menschenwürdiger gestalteten. In Zeiten raschen Wandels sei es vielmehr wichtig, an überlieferten Formen und bewährten Traditionen festzuhalten, insbesondere aber den Glauben zu bewahren. Der Mensch könne das notwendige Neue nur aufnehmen und verarbeiten, wenn er religiös verankert sei. Viele, die nach mehr Verbindlichkeit im sozialen und geistigen Leben suchten und nicht weltanschaulich festgelegt waren, zeigten sich von dieser Konzeption Stoeckers beeindruckt und folgten ihm. Gefährdete fanden in den christlichen Gemeinden wieder Geborgenheit, Zweifelnde Halt und neue Orientierung. So zog in viele Gemeinden neues Leben ein. Stoecker hat auf diese Weise seine Kirche aus einer Bedrängnis befreit und ihr neues Selbstvertrauen gegeben.

Dieser Erfolg stand evangelischen Christen in den folgenden Jahrzehnten vor Augen und spornte sie angesichts neuer Herausforderungen zur Nachfolge an. Unter Berufung auf Stoecker kämpften viele von ihnen nach der Revolution von 1918 gegen den weltanschaulich neutralen Staat von Weimar und boten die Gemeinden zur Abwehr marxistischer und atheistischer Bestrebungen auf. Dabei machten die Verehrer und Jünger des Hofpredigers christentumsfeindliche, säkulare Heilslehren allerdings nur dort aus, wo sie ihr Vorbild schon festgestellt hatte: bei Sozialisten, Liberalen und Juden. Deshalb übersahen sie die Gefahren, die von den Völkischen und Nationalsozialisten ausgingen und für die Christen weit größer waren.

Die Ideologen in diesem Lager verhielten sich dem christlichen Glauben gegenüber nicht nur neutral oder abweisend, sondern sie waren überzeugt davon, die Einheit der Nation nur durch die Zurückdrängung und letztlich Überwindung des Christentums erreichen zu können.

Als Hitler seine Macht in Deutschland etablierte, fand er in folgedessen bei der Mehrheit der Protestanten Unterstützung. Sie waren erleichtert, als er die Parteien und Kräfte ausschaltete, durch die sie sich selbst bedroht oder negiert sahen. Sie hofften, im Schutz eines starken Staates – den sie ja in der Nachfolge Stoeckers stets als Werk göttlicher Schöpfung, niemals als Organisationsform der Gesellschaft betrachteten – das kirchliche Leben erneuern und stärkeren Einfluß im Erziehungs- und Bildungsbereich erlangen zu können. Als jedoch sichtbar wurde, daß gerade das Gegenteil geschah, begann die Ernüchterung. Im Verlauf des dann einsetzenden Kampfes zur Zurückweisung des nationalsozialistischen Totalitätsanspruchs erwies sich Stoecker wiederum als geeigneter Helfer, er wurde nun überhaupt erst als Theologe entdeckt.⁷

Unter Berufung auf ihren im öffentlichen Bewußtsein noch immer einflußreichen Agitator konnten Protestanten den nationalsozialistischen Ideologen wirkungsvoll entgegentreten, ohne daß ihnen politische Unzuverlässigkeit unterstellt werden konnte. So wie Stoecker stets für die Reinheit und willensmäßige Geschlossenheit der Nation und den von ihr getragenen Staat gestritten hatte, so wollten auch sie es tun, jedoch fühlten sie sich nicht minder als der preußische Hofprediger verpflichtet, allen Einmischungsversuchen politischer Instanzen in innerkirchliche Belange entgegenzutreten. Der Staat habe zwar – so wurde nachdrücklich betont – eine göttliche Ordnungsfunktion, er sei jedoch nicht Herr über die Gesetze des Lebens. Der Rostocker Theologe Friedrich Brunstäd, der sich als Hüter des Stoeckerschen Vermächtnisses betrachtete, erhoffte sich angesichts der Tatsache, daß Stoecker seinen Kampf für die unverkürzte Verkündigung des Evangeliums nicht in einem Geist der »Feindschaft gegen den Staat« geführt habe, bis in die Reihen der NSDAP hinein Sympathien für die Forderung, »daß der Staat in seinem Bereich der Kirche die Freiheit gibt, sie selbst zu sein und zu wirken aus dem, was ihr anvertraut ist«.⁸

Im Dritten Reich wurde von Protestanten zwar nicht mehr öffentlich verkündet, daß das Evangelium das Leben des gesamten Volkes durchdringen müsse, wie dies Stoecker in der Nachfolge Wicherns noch ganz selbstverständlich erklärt hatte. Aber viele von ihnen, besonders in den kirchenleitenden Gremien, waren doch von der Tatsache einer solchen Symbiose von christlicher Tradition und Politik in den vorangegangenen Jahrhunderten überzeugt. Ihnen lag deshalb die Wahrung dieses Erbes am Herzen. Was immer in der Gegenwart geschah, sie glaubten an die Macht der Überliefe-

rung, nach der es eine »heilige Ehe« zwischen Christentum und Deutschtum gegeben habe und der Geist der deutschen Vormacht Preußen ausschließlich vom Protestantismus geprägt worden sei. »Was Preußen geworden ist«, so lautete die selbstbewußte These, ist es »durch den Geist der Reformation geworden«. Dies habe sich vornehmlich in Krisenzeiten erwiesen, in denen die Menschen aus dem Glauben die Kraft zur Erneuerung gefunden hätten. Stoeckers Überzeugung, daß Deutschland mit dem Bekenntnis zur Reformation stehe oder falle, war noch lebendig und spornte seine Anhänger an, den Nationalsozialisten die Alleinvertretung deutscher Tradition streitig zu machen. Dadurch konnten sie der geistigen Gleichschaltung trotzen.⁹ Aus dem Nachwirken Stoeckers erklärt sich allerdings auch jenes zwiespältige Verhalten der protestantischen Mehrheit, die nahezu alle außen- und machtpolitischen Aktionen Hitlers bejahte, die nationalsozialistische Weltanschauung jedoch verwarf. So ließ sich keine entschiedene Gegenposition aufbauen und ein zielgerichtetes Vorgehen nicht erreichen.

Eine systematische Durchsicht der Artikel, Predigten und Reden Stoeckers fördert Zeugnisse tiefer Gläubigkeit, eindrucksvolle Warnungen vor weltlichen Heilslehren, vor den Gefahren der Staatsvergottung und des Mißbrauchs des Evangeliums für politische Zwecke zutage. Er überzeugt noch heute, wenn er die Christen mahnt, sich als Glieder einer »bekennenden Kirche« allen Zugeständnissen an den Zeitgeist zu widersetzen und jeder Vermischung von Religion und Politik unermüdlich entgegenzuwirken.¹⁰ Deshalb ist verständlich, wie Bischof Wurm und andere evangelische Geistliche und Laien zu der Überzeugung gelangen konnten, dem deutschen Unheil sei zu begegnen gewesen, wenn Stoeckers Bestrebungen zum Erfolg geführt hätten. Ein starker Staat, getragen von einem gläubigen, national entschlossenen und sozial befriedeten Volk, hätte, so konstruierten viele rückschauend, radikalen Bewegungen und einer nationalsozialistischen Partei keinerlei Entfaltungsmöglichkeiten geboten. Stoecker erschien in dieser Sicht als Prophet, der von seinen Zeitgenossen nicht verstanden wurde und deshalb »tragisch« scheiterte.

Die in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus gewonnene neue Bewertung des Stoeckerschen Kampfes »für Kirche und Volk« beeindruckte nach 1945 noch einmal viele Protestanten in der Bundesrepublik. Sie wollten an sein christlich-soziales Programm anknüpfen, aus seinem Wollen Antriebskräfte für den Wiederaufbau des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens nach dem Zweiten Weltkrieg gewinnen.¹¹ Die Hoffnung auf Überwindung der Klassengegensätze war angesichts Millionen Vertriebener und Ausgebombter und des totalen Fiaskos der bislang herrschenden Ideologie sehr groß. Für eine Politik aus christlicher Verantwortung schienen sich mithin außerordentliche Chancen zu bieten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ließen sich aber die Schatten, die auch zu Stoeckers Erscheinung gehörten, noch weniger fortretuschieren als in den Jahrzehnten davor. Jede allein auf sein Wollen abzielende Betrachtungsweise verhindert, die Realität seines Wirkens zu erfassen. Selbst manchen seiner Anhänger war bewußt, daß keine noch so gewissenhafte Interpretation seiner Äußerungen Aufschluß darüber zu geben vermag, warum der große Prediger von vielen Menschen gemieden, von anderen leidenschaftlich bekämpft wurde. Nicht die Ziele, für die er stritt, lösten die Gegenwehr aus, sondern die Mittel, deren er sich im Ringen um die Verwirklichung seiner Ideale bediente. Die Führungsschichten in Kirche und Gesellschaft verweigerten ihm ja nicht die Unterstützung, weil sie seine volkscirchlichen Bestrebungen ablehnten, sondern weil sie den Kräften mißtrauten, die er mobilisierte oder mit denen er sich verband. Die geistigen Erben des Hofpredigers haben – aus unterschiedlichen, mitunter auch verständlichen Gründen – die Tatsache aus dem Bewußtsein verdrängt, daß ihr Vorbild nicht nur Seelsorger, sondern auch leidenschaftlicher politischer Agitator war. In dieser Eigenschaft zeigte er sich in erster Linie am Erfolg seines Auftretens interessiert. So waren seine Reden in den großen Volksversammlungen oft erschreckend demagogisch, sie lösten wiederholt bei den Zuhörern Haßausbrüche und fanatische Reaktionen aus.

So aufnahmebereit für menschliche Probleme der Promotor der Inneren Mission und der Seelsorger auch immer war, der Agitator verwarf jeden Dialog. Er suchte keinen Ausgleich mit dem Gegner, sondern nur die Konfrontation. Verständnis für andere Auffassungen, Toleranz gegenüber Vermittlungsversuchen galten ihm stets als Zeichen der Schwäche, sie sind deshalb in seiner politischen Argumentation auch nicht zu finden. Stoecker übte radikale Zeitkritik, er übertrieb die Gefahren, die dem Christentum, dem deutschen Volk und dem Staat vom sogenannten Zeitgeist drohten, weil er davon überzeugt war, daß sich die Menschen allein auf diese Weise zur Gegenwehr motivieren ließen. Nur ein klares Feindbild schien die Gewähr für einen Zusammenschluß von Besitzenden und Besitzlosen, von Gläubigen und Indifferenten, Radikalen und Zögernden, Landbewohnern und Städtern, Adligen und Arbeitern in einer Gemeinschaft zu bieten. Stoecker hoffte, die so Vereinten dann in seinem Sinn prägen und zur Verteidigung des monarchischen Ständestaats einsetzen zu können.

Schon dies war eine Illusion, weil dem Agitator Zeit und Kraft für eine Mission, wie sie ihm vorschwebte, und erst recht die Ausdauer für langfristiges und zielgerichtetes politisches Handeln fehlten. Vor allem durchdachte Stoecker nicht die Konsequenzen, die sich aus seinem Tun ergaben. Er besaß kein Programm, für das größere Teile der Bevölkerung zu gewinnen waren, weil es einen Weg aus den sozialen Bedrängnissen der Zeit wies.

Die selbstbewußt gewordenen Mittel- und Unterschichten ließen sich auf die Dauer nur motivieren, wenn sie mit ihrem Einsatz zugleich auch die gesellschaftliche Gleichberechtigung erstritten. Diese aber gestand der Hofprediger nicht zu, da sie ohne Umgestaltung der politischen Ordnung nicht zu realisieren war.

Eine nachhaltige Beeinflussung der mobilisierten Massen mußte aus einem weiteren Grund scheitern. Der politisch aktive Hofprediger erzielte bei Schichten, die auf christliche Werthaltungen oder Traditionen nicht mehr ansprechbar waren, mit eindringlichen Appellen an ihre Interessen seine großen Erfolge. Er fragte dann kaum danach, wie weit diese vor dem Evangelium Bestand hatten oder ob sie ihm nicht sogar abträglich waren. Infolgedessen wurde nicht das Volk rechristianisiert, sondern die evangelische Kirche in den Sog politischer und gesellschaftlicher Interessen gezogen. So wie Stoecker sich auf die Dauer der Dynamik, die er entbunden hatte, nicht mehr entziehen konnte und vielfach gegen seine Überzeugung Zugeständnisse an die Volksstimmung machen mußte, so geriet auch die Kirche unter Druck. Sie wurde mehr und mehr zur starken, beharrenden Kraft, ihre Gläubigen setzten sich gegen soziale Veränderungen, gegen Liberalisierung und alle demokratischen Bestrebungen zur Wehr.

Aber Stoecker konnte viele der von ihm politisierten Menschen auf die Dauer nicht einmal in seinen Reihen oder in der Kirche festhalten. Da er die bestehenden Verhältnisse stets einer harten Kritik unterzog, sie vielfach in ganz dunklem Licht erscheinen ließ, alle im Gefolge der Industrialisierung und Technisierung vollzogenen Veränderungen nur als Verfallserscheinungen apostrophierte, erzeugte er einen Geist der Auflehnung, der auf radikale Umgestaltung abzielte. Stoecker erreichte auf diese Weise gerade das Gegenteil dessen, was er beabsichtigte. Er wollte die Religion zur beherrschenden Macht im Leben des Volkes machen, um die sozialen Gegensätze auszugleichen und die bestehende Ordnung zu stabilisieren. Ein Teil seiner Anhänger forderte nun die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft; Gruppen der nationalistischen und antisemitischen Gefolgschaft bezogen schließlich antichristliche Positionen und stellten den Führungsanspruch der konservativen Oberschicht in Frage. Sie forderten ungebärdig Mitsprache in Politik und Wirtschaft.

Reinhold Seeberg hob in seiner Charakteristik des Wirkens Stoeckers bereits kurz nach der Jahrhundertwende hervor, daß er die Vertiefung der Religiosität im Volk mit allen Mitteln erreichen wollte.¹² Dies führt zum Kern der Überlegungen. Dem Christen sind bei der Wahl der Mittel Grenzen gesetzt. Daß Stoecker sie nicht beachtete und den Antisemitismus bewußt in Dienst stellte, wirkte sich unheilvoll aus. Es ist schwer faßbar, daß sich nach Auschwitz noch immer evangelische Christen dieser Erkenntnis

verschließen. Es hilft nichts, wenn aus seinen Schriften maßvolle und differenzierte Urteile über Juden zusammengestellt und zur Rechtfertigung herangezogen werden. Stoecker hat sich wiederholt vom rassistischen, nichtchristlichen Antisemitismus distanziert, gelegentlich auch gegen die Argumentation seiner Verfechter Stellung genommen. Gleichwohl läßt sich die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß er diese Zurückhaltung in den großen Volksversammlungen aufgab und dann selbst die Erregung auf die Spitze trieb. In solchen Situationen bediente er sich all der Schlagworte und Thesen, die höchst zweifelhafte Bundesgenossen erfolgreich verwandten. Er sagte dann ebenso pauschal wie diese »dem Judentum« hemmungslose Machtgelüste nach, überzeichnete maßlos den jüdischen Einfluß im öffentlichen Leben, namentlich in der Presse, und scheute auch vor persönlichen Unterstellungen und Verdächtigungen nicht zurück. Für alle Mißstände oder Nöte, die er entdeckte oder vermutete, klagte er Juden als Urheber an. Sie verfolgten seiner Überzeugung nach keinerlei ideelle Ziele, sondern legten es nur darauf an, zu erwerben und rasch reich zu werden. Das Schicksal der Gastvölker, unter denen sie lebten, sei ihnen dabei vollkommen gleichgültig. Die arbeitende Bevölkerung würde durch sie ausgeplündert und korrumpiert, die Gesellschaft deformiert, nicht reformiert.

Die destruktive Wirkung dieser Agitation, vor der aufmerksame Zeitgenossen nachdrücklich warnten, kann nur bei Berücksichtigung des Bildungs- und Bewußtseinsstandes der deutschen Bevölkerung in den Jahrzehnten nach der Reichsgründung zutreffend beurteilt werden. Durch die Entwicklung des kapitalistischen Wirtschaftssystems waren die Menschen in einzelnen Regionen so rasch und total aus den alten Bindungen gelöst worden, daß sie sich nur unter Mühen behaupten und orientieren konnten. Bei ihrem unzulänglichen Wissensstand bereitete ihnen jede Umstellung Schwierigkeiten. Sie fühlten sich übervorteilt und verraten, und deshalb kam manchen das von Stoecker gebotene Feindbild sehr gelegen.

Andere dagegen stieß es ab. Die Sozialdemokraten, die sich bereits von der Kirche distanziert hatten, weil sie sich von ihr im Stich gelassen fühlten, wandten sich nun auch vom Christentum ab, da es politisch mißbraucht wurde. Die Liberalen fühlten sich durch die ungewöhnliche Verbindung von Religion und Politik nicht minder irritiert. Ihrer Auffassung nach widersprach der kompromißlose Kampf Stoeckers gegen Andersdenkende und Andersgläubige dem Gebot der Nächstenliebe. In welchem Licht der Protestantismus allen denen erschien, die ständig angegriffen und diskriminiert wurden, ist in keiner Arbeit über den Hofprediger auch nur in Ansätzen erörtert worden. Dabei gab es auch Christen, die im Streit der Meinungen zu vermitteln suchten, die den Juden Verständnis entgegenbrachten und die deshalb der Bannstrahl des leidenschaftlichen Agitators traf. Stoeck-

ker stiftete nach dem Zeugnis vieler Zeitgenossen und Amtsstellen nicht nur Gutes, sondern fügte seiner Kirche und dem deutschen Volk auch schweren Schaden zu. Der Protestantismus wurde durch ihn politisch einseitig festgelegt und antisemitisch infiziert. Der Parteien- und Verbandsantisemitismus hat sich in der Folgezeit vornehmlich aus den evangelischen Bevölkerungsschichten des Reichs rekrutiert.¹³

Mit diesem politischen Erbe des Theologen und Volkstribunen haben sich die evangelische Kirche und die deutschen Bildungsschichten immer wieder auseinandergesetzt. Während sich die ältere Generation noch von der allzu leidenschaftlichen Agitation des Hofpredigers distanzierte, bedachten die Jüngeren sein Engagement mit Beifall. Die Generation, die im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ins Berufsleben eintrat, fand seine Methoden zeitgemäß und wandte sie ihrerseits an. Viele aus ihr wollten das Machtpotential des Staates durch Stärkung der Geschlossenheit und Willenskraft der Nation steigern. Im Feuer der Leidenschaft des Ersten Weltkriegs wurde dann die Legierung von Nationalismus und Antisemitismus noch fester. Militärische Niederlage, Revolution und Demokratisierung des Staates förderten in Kreisen der protestantischen Kirche den Beharrungswillen und erschwerten jede grundlegende Neuorientierung. Da die politische Verantwortung an die Repräsentanten der Parteien übergegangen war, die seitens der kirchlichen Leitungsgremien bisher abgelehnt oder bekämpft worden waren, bedurfte es der Anspannung aller Kräfte, um sich unter so veränderten Umständen zu behaupten und wenn möglich auf die Dauer eine Wende zu den eigenen Gunsten herbeizuführen. In dieser Lage fanden viele Protestanten Trost bei Stoecker, und manche nahmen erneut Zuflucht zu seinen Methoden. Sie kämpften zielbewußt oder unreflektiert weiterhin gegen Juden, Sozialisten und liberale Demokraten. Stoecker hatte nach ihrer Überzeugung die Entwicklung richtig vorausgesehen und sich ihr entgegenzustemmen versucht. Sie zweifelten nicht einen Augenblick daran, daß der entschlossene Einsatz seiner Methoden noch immer Erfolg versprach, und tatsächlich erwiesen sie sich ja als überaus wirksam.

Der Historiker Walter Frank bekannte 1928 beim Erscheinen seines Buches über Stoeckers politisches Wirken, der Plan dazu sei unter dem Eindruck des Geschehens in Deutschland in der nachrevolutionären Phase seit 1918 gereift. Das »Nachgrübeln über das Erlebnis Adolf Hitler« habe ihn – so gestand er später ein – zu seinen Forschungen über Adolf Stoecker ange-regt.¹⁴ Frank übersah die großen persönlichen und sachlichen Gegensätze zwischen dem preußischen Hofprediger und dem aus Österreich stammenden Gefreiten keineswegs. Er beschrieb sie sehr klar. Gleichwohl war ihm bewußt, wie stark der nationalsozialistische Parteiführer von der Vorarbeit

der Stoeckerbewegung profitieren konnte. Hitler brauchte sich nur ihrer Agitationsmuster zu bedienen, um Aufmerksamkeit und Beifall zu finden. Die Unterschiede in den Zielen des christlich-sozialen Parteiführers und der nationalsozialistischen Ideologen wurden nicht bemerkt. Die Begeisterten vermochten in dieser Hinsicht nicht zu differenzieren. Das hatte aber Stoecker zu seinen Lebzeiten schon erfahren und bewußt hingenommen.

Angesichts dieser Erkenntnis werden die evangelischen Christen die Distanz überwinden müssen, aus der sie so lange über die Verbrechen der Nationalsozialisten und besonders über die Ermordung der Juden geurteilt und gesprochen haben. Das Unheil ist nicht von Antichristen heraufbeschworen worden, sondern es wurde auch von Christen miterzeugt oder toleriert. Der eigene Anteil an der Entwicklung muß konkret beschrieben und eingestanden werden. Eberhard Bethge hat auf den Unterschied »zwischen Stoecker und Auschwitz, das heißt zwischen christlichem und antichristlichem Antisemitismus, zwischen religiöser und politischer Judenfeindschaft« hingewiesen, dann aber sehr nachdrücklich davor gewarnt, über diesem »Gewinn an Differenzierung die Wahrnehmung ihrer tiefliegenden unheimlichen Nähe zueinander« zu schwächen.¹⁵

Stoecker fühlte sich aus Sorge um seine Kirche und die Zukunft der Nation zum Handeln berufen. Aus christlichem Verantwortungsbewußtsein heraus wollte er den Säkularisierungsprozeß aufhalten und die antichristlichen Strömungen eindämmen. Aber er löste eine Bewegung aus, die bald außer Kontrolle geriet, radikalisierend auf viele wirkte und dadurch schließlich auch Kirche und Christentum in ihren Grundlagen gefährdete. Geht man von den Intentionen Stoeckers aus, dann ist Bischof Wurms eingangs zitiertes Urteil richtig: Er wollte das Volk im christlichen Glauben erhalten und den Bestand des Staates sichern. Zieht man sein politisches Handeln in Betracht, dann hat er das Gegenteil von alledem erreicht. Er hat zerstörerischen Kräften ganz gegen seinen Willen den Weg geebnet. Die Mehrheit der Protestanten ist von dieser Entwicklung nicht unberührt geblieben. Noch heute ist deshalb das Gespräch zwischen Christen und Juden belastet, noch immer erschweren die nationalen Traditionen des Protestantismus die Verständigung mit evangelischen Christen im Ausland und im anderen deutschen Staat, weil jene mehr Distanz zu den politischen Bewegungen gehalten haben und diese sich nach 1945 unter völlig veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen aus den Überlieferungen lösen mußten.

Übersehen werden darf in diesem Zusammenhang freilich nicht, wie groß die Unterschiede zwischen den Landeskirchen waren. Sie besaßen alle ihr eigenes Gepräge. Wieweit die Gläubigen ihren spezifischen Überliefe-

rungen verhaftet blieben, hing vom Umfang und Verlauf des Modernisierungsprozesses und des gesellschaftlichen Wandels ab. Gebiete, die von der Binnenwanderung wenig berührt und von der Industrialisierung in geringem Maß erfaßt wurden, blieben verhältnismäßig resistent gegen die Agitation Stoeckers, seiner Anhänger und Nachfolger. Aufschluß über diese Zusammenhänge können nur weitere Spezialforschungen bringen. Eines freilich bleibt unbestritten: Stoecker hat, in richtiger Erkenntnis dessen, was die Zeit erforderte, durch sein Wirken den Protestanten in ganz Deutschland ein Gefühl der Zusammengehörigkeit vermittelt und ihr Bewußtsein so nachhaltig geprägt, daß sein Einfluß auch dort nachwirkt, wo die Erinnerung an ihn verblaßt, sein Name bereits vergessen ist.

1. Adolf Stoecker und der deutsche Protestantismus

von Martin Greschat

Hundert Jahre nach dem damals Aufsehen erregenden, ja geradezu als Sensation empfundenen öffentlichen Auftreten des Berliner Hof- und Dompredigers Adolf Stoecker in einer politischen Versammlung zusammen mit Sozialdemokraten ist die Erinnerung an dieses Ereignis und oftmals auch an diesen Mann im deutschen Protestantismus, innerhalb und außerhalb des Raumes der evangelischen Kirche also, unverkennbar verblaßt. Gewiß zittert, wenn sein Name fällt, bisweilen noch etwas von jenen leidenschaftlichen Auseinandersetzungen nach, die zwischen den älteren und auch noch den jüngeren Zeitgenossen Stoeckers um sein Wirken und seine Person geführt worden sind. Im Blick darauf schrieb Hellmut von Gerlach, der zuerst Stoeckers fast grenzenloser Bewunderer war, dann sein enger Mitarbeiter und endlich sein zunehmend kritischer Gegner: »Der Hofprediger Stoecker gehörte zu den Menschen, denen gegenüber Niemand eine mittlere Stellung einnahm. Haß oder Liebe – ein Drittes gab es nicht. Kein Wunder. Er war ein Kerl. Man konnte ihn in den Himmel erheben oder in die Hölle verdammen, aber gleichgültig ließ er Keinen.«¹ Treffender charakterisiert jedoch die gegenwärtige Situation das Urteil von Helmuth Schreiner, das er, damals Professor für Praktische Theologie in Münster, zu Beginn der fünfziger Jahre formuliert hat: »Viele Menschen in der Kirche reden nicht gern von ihm – vor allem die Kirchenleitungen und die kirchlichen Behörden nicht.«²

Was veranlaßt uns, dieses Schweigen zu brechen, jenes verblässende Bild noch einmal aufzuhellen? Zum einen ist es die Beobachtung, daß mit dem Faktum der akademisch-theologischen Zurückhaltung und der kirchenoffiziellen Hilflosigkeit im Blick auf die Frage nach der gegenwärtigen Relevanz des Lebens und Wirkens von Adolf Stoecker eine eigenartige Lebendigkeit dieser Persönlichkeit in den Köpfen und mehr noch in den Herzen vieler Gemeindeglieder, Kirchenführer und auch Theologen kontrastiert, unbeirrt und unangekränkt von allen kritischen Fragen.³ Gewiß begegnet diese Aufspaltung der Vergangenheit in die offiziell-offiziöse Erledigung hier und in die inoffizielle Lebendigkeit dort auch bei anderen Gestalten und Ereignissen. In mancher Hinsicht ist sie sogar charakteristisch für einen verbreiteten Umgang sowohl mit der allgemeinen deutschen Geschichte der letzten hundert Jahre als auch mit der Kirchengeschichte – und zwar in allen Konfessionen. Doch in der Gestalt Adolf Stoeckers verdichtet sich in besonderer Weise diese unaufgearbeitete Vergangenheit des deutschen Protestantismus.

Dabei zielt der Versuch, diese Vergangenheit zu durchleuchten, natürlich nicht auf irgendeine moralische Beurteilung des Menschen und Christen Stoecker. Nicht um seine Erhebung, aber auch nicht um seine Verdammung geht es – wie nicht oft und nachdrücklich genug betont werden kann! Die Weltgeschichte ist nicht das Weltgericht – und noch weniger sitzen darin Historiker und Theologen auf dem Richterstuhl. Zum wirklichen Verständnis dessen, was hier auf dem Spiel steht, trägt überdies weder der Nachweis von Stoeckers brüchigem Charakter sehr viel bei noch der Hinweis, daß vorbildliche Persönlichkeiten – wie etwa der alte Friedrich von Bodelschwingh – Stoecker voll und ganz zu akzeptieren vermochten⁴. Was zur Beschäftigung mit Stoecker treibt, was als zweites Moment dazu drängt, das Bild seines Lebens und Wirkens nicht versinken zu lassen, ist die Tatsache, daß er einen Gesamtentwurf von Kirche, von Kirche und moderner Gesellschaft, von Kirche und Öffentlichkeit, proklamiert und mit ebensoviel Nachdruck wie Überzeugungskraft zu verwirklichen versucht hat, wovon noch die evangelische Kirche der Gegenwart sich beeinflußt zeigt.

Ganz unübersehbar stand das Thema Kirche im Zentrum des Lebenswerkes Stoeckers. Darin sind sich Zeitgenossen und Nachfahren einig, scharfe Gegner⁵ ebenso wie seine entschiedenen Anhänger⁶. Stoecker selbst sah darin die Mitte seiner Tätigkeit, die er in ihrer Vielfalt einmal so zusammengefaßt hat: »Aber falsch ist es, wenn man meine Arbeit lediglich und allein auf diese patriotische Thätigkeit reduziert. Als Neuschöpfer der Berliner Stadtmission, als Reiseprediger, welcher das evangelische Preußen und Deutschland für die kirchlichen Nöte der Residenz in Bewegung

bringt, als Verfasser der Pfennigpredigten, die in 12000 Exemplaren die evangelische Welt durchfliegen, so weit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt, als der seit zwei Jahrzehnten unermüdete Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit, als der Begründer der ›Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung‹, der Mitstifter und Mitführer der positiven Union, als Mitglied der Berliner Stadtsynode, der brandenburgischen Provinzialsynode, der preußischen Generalsynode bin ich doch ohne Zweifel auch eine in der kirchlichen Arbeit hervortretende Persönlichkeit!«⁷ Dabei ist diese Aufzählung aus dem Jahre 1891 noch nicht einmal erschöpfend: Die Gründungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses sowie der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz wären hinzuzufügen, ebenso die mannigfachen geistigen und geistlichen Wirkungen, die Stoecker durch seine Reden auf zahlreiche Organisationen – wie etwa die Vereine Deutscher Studenten (VDSt) oder den Deutschnationalen Handlungsgehilfenverband – ausübte.

Mit alledem nimmt er in der Geschichte des deutschen Kaiserreiches fraglos einen wichtigen Platz ein. Damals gab es, abgesehen von Bismarck, wohl nur wenige Minister oder Politiker – und sicher keinen Kirchenmann –, die bekannter gewesen wären als er. In diesem Sinne hat die Bezeichnung »Hofprediger aller Deutschen« – wie seine Freunde und Stoecker selbst nach seiner Entlassung (1890) das »Hofprediger a. D.« aufzulösen liebten⁸ – ihre volle Berechtigung. Dabei hat Stoecker, gegenteiligen Meinungen zum Trotz, nicht allein Aufsehen und Anstoß errégt, sondern tiefgreifende Wirkungen auszuüben vermocht. »Niemand hat so nachhaltig wie er den theologischen Nachwuchs beeinflußt und auf Jahrzehnte hinaus geprägt«, urteilte unmittelbar nach Stoeckers Tod der Greifswalder Theologe Johannes Haußleiter⁹; und der Berliner Theologieprofessor Reinhold Seeberg schrieb 1901 im Rahmen einer zusammenfassenden Würdigung der Verdienste Stoeckers: »Er ist der mächtigste kirchliche Führer für die Pastoren.«¹⁰ Was das innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands bewirkt und bedeutet hat, läßt sich kaum überschätzen. Wo immer man tiefer in die Geschichte dieses Protestantismus eindringt, stößt man auf die Spuren seines Wirkens, insbesondere auf die Ausstrahlungen seines Modells von Kirche und Gesellschaft. Ja, fast möchte man behaupten, daß die von Stoecker noch einmal mit Leben erfüllte Vorstellung von einer deutschen evangelischen Volkskirche für breite Teile dieses Protestantismus noch immer der Boden ist, »aus dem er wie der Riese Antäus stets neue Kräfte saugt und auf dem er unüberwindlich sein wird« – um ein Wort Bismarcks über den Hofprediger abzuwandeln¹¹. Nicht zuletzt darum geht es, was dieses Erbe bedeutet angesichts der uns heute aufgetragenen Verantwortung für die Kirche und die Gesellschaft.

Stoeckers Wirken bis zur »Eiskellerversammlung«

Einer breiteren Öffentlichkeit wurde Stoecker also durch die am 3. Januar 1878 in der Gaststätte »Eiskeller« abgehaltene Veranstaltung bekannt – die seitdem berühmte »Eiskellerversammlung«. Er konnte damals, gerade 42 Jahre alt, auf einen steilen beruflichen und sozialen Aufstieg zurückblicken.¹² Als Kind kleiner Leute am 12. Dezember 1835 in Halberstadt geboren – sein Vater, ein gelernter Schmied, diente als Wachtmeister bei den Kürassieren und war später Gefängnisinspektor –, wuchs der begabte Junge in eine Welt hinein, die bei mancherlei Entbehrungen von zwei fraglosen Selbstverständlichkeiten bestimmt war: Hier lebte eine schlichte Volksfrömmigkeit im Gewande des lutherischen Katechismus; und hier herrschten Zucht und Ordnung mit einer klaren Rangfolge von oben und unten – und dem König von Preußen als dem Regenten von Gottes Gnaden an der Spitze. Beide Momente haben Stoecker dauerhaft geprägt. So wie er sich eine vom christlichen Glauben losgelöste Bevölkerung im Grunde nie vorzustellen vermochte, blieb er auch bis zuletzt ein warmer Verteidiger des Militärs, schien ihm dort doch die vorbildliche Verwirklichung von gesellschaftlicher Ordnung zumindest angedeutet.¹³

Der Verkehr des Gymnasiasten im Hause des Geheimen Justizrates Krüger – in dem er später seine Frau Anna, ebenfalls eine geborene Krüger, kennenlernte¹⁴ – erweiterte und vertiefte sein Weltbild in jeder Hinsicht, wie er dankbar bezeugt hat.¹⁵ Hier begegnete ihm ein von der Spätromantik angehauchtes gebildetes Bürgertum, das politisch »altpreußisch konservativ und königstreu bis auf die Knochen« dastand und das religiös zutiefst von der Erweckungsbewegung durchdrungen war. Stoecker brachte dieses Haus vor allem die ihn betreffende Erfahrung der Aufhebung von Standesunterschieden aus dem Geist eines erweckten Christentums¹⁶ sowie die persönliche Bekehrung (1853), die doch nur mobilisierte, was ihn ohnehin bestimmte: »So tief bin ich damals in die Lebensmacht des Christentums hineingeführt, daß ich von da ab niemals wieder ernstlich in Zweifel oder Anfechtung des Glaubens gefallen bin.«¹⁷

Die Studienjahre (ab 1854) in Halle a. d. S. und Berlin bedeuteten demgegenüber bezeichnenderweise wenig. Stoecker war, wie viele andere, ein flotter Corpsstudent; und wie viele Theologiestudenten vor und nach ihm durchlief er sein Studium ohne eine tiefer gehende Beunruhigung. Seitens seiner Lehrer Tholuck und Nitzsch begegnete Stoecker offenbar nur die Bestätigung der eigenen Position; von den Problemen dieser Vermittlungstheologie erfuhr er offensichtlich nichts. Derart eingestimmt auf ein orthodox-konservatives Verständnis des christlichen Glaubens, jedoch mit einer erwecklichen Note und positiv eingestellt gegenüber der preußischen Uni-

on, bestand Stoecker 1858 das erste und – nach einer kurzen Hauslehrerzeit in der Neumark – 1859 auch das zweite theologische Examen mit guten Noten. Im Anschluß daran lebte er drei Jahre lang als Hauslehrer beim Grafen Lamsdorff in Kurland im Baltikum. Das gesellige Leben dort, in das er bald mit einbezogen wurde, beeindruckte ihn ebenso sehr wie die anscheinend noch völlig ungebrochenen patriarchalischen Verhältnisse in diesem Land. Bewußt als Abschluß dieser Lebenszeit unternahm er 1862, nachdem er in Berlin das Oberlehrerexamen abgelegt hatte, eine ausgedehnte Bildungsreise, die ihn über Süddeutschland und die Schweiz bis nach Süditalien führte. Auf der Grundlage dieser Erlebnisse verfaßte Stoecker 1863 seine ersten Beiträge für das von Hermann Meißner herausgegebene offiziöse Organ der Kirchenleitung, also des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin, die »Neue Evangelische Kirchenzeitung« (NEKZ).¹⁸

Im gleichen Jahr 1863 trat Stoecker seine erste Pfarrstelle in der Landgemeinde Seggerde an. 1866 wechselte er in den Industrieort Hamersleben, dessen Wirtschaftsstruktur durch Braunkohleförderung und eine im modernen kapitalistischen Sinn produzierende Domäne gekennzeichnet war. Von hier aus heiratete er am 22. Mai 1867 Anna Krüger; hier erlebte er sowohl den preußisch-österreichischen als auch den deutsch-französischen Krieg. Besonders letzterer gab ihm reiche Gelegenheit, den innigen Zusammenhang von nationalem Hochgefühl und erweckter Frömmigkeit zu demonstrieren. Nachdem sein Gesuch abgelehnt worden war, als Feldprediger am Krieg teilnehmen zu dürfen, hielt er während dessen Dauer besondere Bet- und Bibelstunden in der Gemeinde; vor allem aber schrieb er wöchentliche Kriegsbetrachtungen in der NEKZ. Bereits im ersten dieser Artikel¹⁹ klang die Melodie an, die er dann unermüdlich variierte: Deutschland ist schuldlos an diesem Krieg, alle Schuld liegt bei Frankreich; Deutschland kämpft für das Recht und darf darum Gott auf seiner Seite wissen, während Frankreich ebenso gottlos wie lasterhaft ist; Deutschland wird, wenn es noch ernsthafter Buße tut und bedingungslos glaubt, zweifellos siegen. Und das bedeutete für Stoecker: Alles kam darauf an, daß in dieser Situation die Kirche, die evangelische Kirche im besonderen, die christliche Wahrheit zur Sprache und zur Geltung brachte. »Unser Volk ist geistlich bewegt und seine christlichen Führer sammeln es um die Fahne Christi«, hieß es im Artikel vom 13. August 1870: »Es gilt, das vaterländische Gefühl mit der christlichen Herzensverfassung zu verschmelzen und ohne Haß und Bitterkeit gegen die uns feindliche Nation doch dem Übermuth mit allen Waffen entgegenzutreten.«²⁰

Diesen Aufsätzen verdankte Stoecker im Herbst 1871 die Berufung als Divisionspfarrer nach Metz.²¹ Zwar hatte er selbst sich nach Straßburg beworben,²² doch bot ihm die im wesentlichen französische und katholische

Stadt schnell ein breites Wirkungsfeld. Stoecker predigte nicht nur vor Offizieren und Mannschaften und hielt Weihereden auf den Schlachtfeldern sowie vor den ringsum entstehenden Kriegerdenkmälern, sondern er ging mit Eifer daran, eine deutsche evangelische Gemeinde aufzubauen. In enger Zusammenarbeit mit der Inneren Mission gründete Stoecker eine Herberge zur Heimat und einen evangelischen Jünglingsverein, richtete in Zusammenarbeit mit dem Vaterländischen Frauenverein eine Diakonissenstation ein, danach ein Krankenhaus, das sich besonders der Armenkrankenpflege evangelischer Deutscher widmen sollte, gründete im Sommer 1872 eine höhere deutsche Töcherschule unter seiner Leitung und begann schließlich, in Berlin und anderen Städten des Reiches Gelder für den Bau einer eigenen evangelischen Kirche in Metz zu sammeln.

Diese Aktivitäten trugen fraglos dazu bei, daß Stoecker im Sommer 1874 als vierter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen wurde.²³ Die Umstellung von der französischen Garnisonsstadt auf die Reichshauptstadt ist Stoecker nicht leicht gefallen. Er kam dorthin auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes; seit dem 1. Oktober 1874 war der Zivilstand eingeführt.²⁴ Die unmittelbaren Rückwirkungen dieses Gesetzes in Berlin – viele Kinder wurden nicht mehr getauft, Verstorbene nicht kirchlich beerdigt und insbesondere Verheiratete ließen sich nicht mehr kirchlich trauen²⁵ – irritierten naturgemäß Stoecker. Er erlebte zum erstenmal die Abkehr der Massen von der evangelischen Kirche. Bezeichnenderweise atmet jedoch noch die späte Erinnerung Stoeckers an diese Zeit in erster Linie Verständnislosigkeit für das, was da vor sich ging: Der Abfall von der Kirche war ihm »rätselhaft«, setzte ihn »in Verwunderung und Erstaunen« und dünkte ihn um so »unbegreiflicher«, als seiner Meinung nach sich im deutsch-französischen Krieg der christliche Geist der Nation noch machtvoll erwiesen hatte.²⁶ Folglich konnte es nur ein fremder Geist sein, der den gut deutschen und christlichen Sinn des Volkes gewaltsam überdeckte und unterdrückte und den es dementsprechend zu bekämpfen galt.

Mit ebensoviel Eifer wie Hingabe stellte sich Stoecker dieser Aufgabe. Daß er in den leidenschaftlichen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Berlin – wovon noch zu reden sein wird – sofort auf die Seite des Oberhofpredigers Rudolf Kögel und seiner anderen Kollegen trat, auf die Seite der »Positiven Union« also, die man nach ihren geistigen Führern auch als die »Hofpredigerpartei« zu titulieren pflegte, entsprach zutiefst Stoeckers theologischen und politischen Überzeugungen. Da sein Einfluß auf Meßner und damit auf den Kurs der NEKZ zunehmend gewachsen war,²⁷ verfügte er von Beginn seiner Berliner Tätigkeit an über ein angesehenes und einflußreiches Blatt, mit dessen Hilfe er sogleich geschickt für die Ziele seiner Partei agitierte.

Aber Stoecker wollte mehr. Im Frühjahr 1877 glückte es ihm, an die Spitze der vom Generalsuperintendenten Bruno Brückner, einem entschiedenen Anhänger der kirchlichen Mittelpartei, gegründeten Berliner Stadtmission zu treten und diese mit der parallel laufenden Arbeit des Johannesstiftes am 23. April 1877 zu verschmelzen.²⁸ Die unter Stoeckers Leitung schnell aufblühende Mission sollte nach seiner Intention allerdings nicht nur einzelne oder kleine Gruppen gewinnen, sondern sie sollte gleichsam das Gelenk bilden zwischen der Kerngemeinde und den übrigen Angehörigen der Volkskirche. Aber Stoecker mußte bald erkennen, daß er trotz erheblicher Erfolge der Stadtmission mit diesem Werkzeug dem erstrebten Ziel nicht näherkam. Es bedurfte offenkundig anderer Mittel, um das Volk für die Kirche zurückzugewinnen.

Das Ergebnis der stoeckerschen Überlegungen war die Gründung des »Central-Vereins für Socialreform auf religiöser und konstitutionell-monarchischer Grundlage« in Berlin am 5. Dezember 1877, zusammen mit den Nationalökonomem Rudolf Meyer und Adolph Wagner sowie Pfarrer Rudolf Todt aus Barenthin.²⁹ Der Name des Vereins war schon sein Programm: Hier sollte einerseits die Möglichkeit zu wissenschaftlichen Erörterungen über die soziale Frage gegeben sein – wofür die Wochenschrift »Der Staats-Socialist« zur Verfügung stand; hier war andererseits nach Stoeckers Vorstellung die Form gefunden, um in neuer, über das Individuum hinausgreifender Weise Volksmission zu treiben.³⁰ Agitation und öffentliche Versammlungen gegen den Atheismus und die Religionsfeindschaft der Sozialdemokratie, jedoch verbunden mit dem Bestreben, die echten Anliegen des Sozialismus aufzugreifen, waren dementsprechend von Anfang an geplant.³¹ Und wie nach Stoeckers Intention schon bei der Berliner Stadtmission Hauptstadt und Provinz zusammenarbeiten mußten, sollte erst recht der neue Verein vom gesamten deutschen Protestantismus getragen werden. Alle evangelischen Geistlichen im Reich wurden deshalb über die Gründung des Vereins und seine Zielsetzung informiert, galt es doch, »die Lebenskräfte der protestantischen Kirche dem Verein zuzuführen«. ³² Hieraus erwuchs knapp vier Wochen später die Eiskellerversammlung. Sie war die erste öffentliche Veranstaltung jenes Central-Vereins für Socialreform.

So stand hinter dem ersten spektakulären Auftreten gegen die Sozialdemokratie ein Mann, der von früh an nach Höherem gestrebt hatte,³³ freilich nicht im Sinne ordinären Ehrgeizes, sondern durchdrungen von dem Willen nach einem umfassenderen und dann natürlich auch einflußreicheren Tätigkeitsfeld, um möglichst erfolgreich zu verwirklichen, was ihm im Blick auf seine Kirche das Gebot der Stunde zu sein schien. Gepaart war diese Willenskraft mit einer ganz außerordentlichen Arbeitskraft, einer

schnellen Auffassungsgabe sowie schließlich mit einer besonderen Empfänglichkeit für alles Neue, seien es Menschen, Erkenntnisse oder Situationen.³⁴ Darin wurzelten allerdings auch die Grenzen seiner Persönlichkeit, die vom Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit an ebenso klar hervortraten: Die Neigung, sich fortreißen zu lassen von momentanen Anregungen oder Impressionen,³⁵ insbesondere als Volksredner, wo sein ungewöhnliches Talent dann leicht in Demagogie abglitt; ein zumeist als Optimismus charakterisierter vorwärtsstürmender Elan, der nicht warten und abwägen konnte, der darum ebenso schnell wieder verlor, was er gerade im Sturm erobert hatte, und der wähnte, immer noch einmal von vorn anfangen zu können.

Ein klarer Ausdruck dieser Fähigkeiten wie auch der Grenzen der Persönlichkeit Stoeckers war der Kreis der Verbündeten, mit denen er jetzt in die öffentliche Auseinandersetzung zog. Er umfaßte, kurz gesagt, Menschen aller Bildungsschichten und Interessen; aber es fehlte völlig die Organisation. Der Central-Verein für Socialreform, die Berliner Stadtmission und erst recht die Positive Union verfolgten eigene Zielsetzungen. Sie ließen sich zwar vorübergehend in die von Stoecker gewünschte Richtung zwingen, doch nur, um danach um so entschiedener wieder ihren alten Bahnen zu folgen. Noch weniger konnten natürlich einzelne Sympathisanten in der Konservativen Partei, unter Theologen oder Nationalökonomien oder in anderen Gruppen und Berufen die tragfähige Basis für Stoeckers Unternehmungen abgeben. So blieb er, trotz aller Erfolge und Wirkungen, im Grunde sein Leben lang ein Einzelkämpfer, stets stärker in der Beschreibung und Forderung dessen, was zu geschehen habe, als in der Durchsetzung seiner Projekte. Freilich hat er gerade damit seine Nachfahren nicht abgeschreckt, vielmehr ihnen die Überzeugung vermittelt, daß sich die Ideale Stoeckers durchaus verwirklichen ließen, wenn man nur seine offensichtlichen Fehler vermied.

Einigermaßen plötzlich also und – wie Stoecker selbst betonte³⁶ – ohne besondere Vorbereitungen ergingen seit dem 2. Januar 1878 von den Littaßsäulen Berlins Einladungen zu einer »Volksversammlung zur Begründung einer christlich-sozialen Arbeiter-Partei« am 3. Januar in der Gaststätte »Eiskeller«. Das Lokal lag an der Chausseestraße (Nr. 75), die als eine der Hauptverkehrsadern die Arbeiterbezirke im Norden der Reichshauptstadt durchzog. Mit alledem war die Herausforderung an die Sozialdemokratie formuliert, die sich selbstverständlich als der alleinige Anwalt der angesprochenen Bevölkerungsschicht begriff, sowohl wirtschaftlich als politisch und natürlich auch weltanschaulich. Dementsprechend waren an jenem Abend rund tausend »Genossen« zugegen. Doch auch Stoecker hatte seine Mannschaft mitgebracht, »den ganzen Heerbann der konservativen

Bürgervereine, Jünglings- und Männervereine etc.«³⁷ Mehr noch: Am 31. Dezember 1877 hatte der Schneidermeister Emil Grüneberg, vormals ein sozialdemokratischer Agitator, nun Stoeckers wichtiger Mitstreiter, das Berliner Polizeipräsidium von der geplanten Veranstaltung in Kenntnis gesetzt und um wohlwollende Neutralität der Behörde gebeten³⁸, und unmittelbar vor dem 3. Januar erreichte Stoecker beim Polizeipräsidenten von Madai, daß die Versammlung trotz des erwarteten stürmischen Verlaufs nicht aufgelöst werde, »damit die neue Partei sogleich bei ihrem ersten Auftreten ihre Kraft und auch ihre Unabhängigkeit von der Polizei beweisen könne«.³⁹ Ganz unvorbereitet und allein war Stoecker an jenem Abend also nicht.

Immerhin, die Mehrheit bestand aus Sozialdemokraten; so wählte man einen der ihren, Grottkau, zum Präsidenten der Veranstaltung. Die Rede Grünebergs mit ihrer Mischung aus salbadernden Phrasen und gestotterten, sich verhaspelnden Erläuterungen dagegen machte auf alle einen überaus jämmerlichen Eindruck. Gelächter lag in der Luft. Da meldete sich Stoecker zu Wort. In einer seitdem immer wieder geschilderten Szene, die er selbst als »eine der größten Stunden« seines Lebens bezeichnet hat⁴⁰, griff er in einer glänzenden Stegreifrede die Sozialdemokratie an⁴¹: Nicht *wie* Grüneberg geredet habe, sei von Belang, sondern *daß* er gegen die Sozialdemokratie aufgetreten sei. Wie andere Arbeiter auch habe sich Grüneberg aus Enttäuschung von der Partei abgewandt, deren Presse unentwegt das Christentum und insbesondere die Pfarrerschaft schmähe und verleumde. Daß sie damit die Unwahrheit sage, bezeuge auch er, Stoecker. Er stamme selbst aus einfachen Verhältnissen und habe darum volles Verständnis für die Nöte und Sorgen der Arbeiterschaft. Was nun die Zielsetzung der Sozialdemokratie angehe, so unterscheide er dreierlei: das System des Sozialismus, konkrete wirtschaftliche und politische Forderungen seitens der Arbeiterschaft sowie »das schlechte Beiwerk«. Zum ersten führte Stoecker nur kurz aus, als Mann der Praxis erwarte er davon überhaupt nichts. Nach allen menschlichen Erfahrungen könnten am Ende dieses langen und blutigen Weges bestenfalls neue Kompromisse zwischen Herrschenden und Untergebenen stehen. Vor allem aber – und das war sein Haupteinwand – verhindere das Starren »auf den geträumten Volksstaat«, den »Sozialstaat«, die gegenwärtig nötigen und auch möglichen Reformen. Etwas ausführlicher erläuterte Stoecker sodann den zweiten, seiner Überzeugung nach grundlegenden Komplex: Abzulehnen sei durchaus das herrschende liberale, rein kapitalistische Wirtschaftssystem. Doch dürfe man nicht in der Negation verharren, sondern müsse politisch, mit dem allgemeinen Stimmrecht nämlich, kämpfen für ein besseres Arbeitsrecht, für Fachverbände mit Arbeitgebern und Arbeitnehmern, für Arbeitsschutz

und Arbeiterversicherungen. Ein derartiges Mühen um konkrete Sozialreformen könne jedoch nur Erfolg haben, wenn die Sozialdemokratie sich bereit fände, ihren Haß auf das Vaterland und den christlichen Glauben zu begraben. Hier wurde Stoecker am ausführlichsten. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ließen sich, betonte er, eben nur auf dem Boden des Christentums verwirklichen. Und mit Emphase schloß er: »O, meine Herren, es ist einer großen Partei unwürdig, Vaterland und Christentum zu hassen. Wollen Sie als Arbeiterpartei wirklich eine geschichtliche Bedeutung gewinnen, dann dürfen Sie das Edelste, was bisher in der Brust des Menschen gelebt hat, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Vaterland nicht totschiagen; das dürfen Sie wahrhaftig nicht.«⁴²

Die Rede war ein Erfolg. Aber sie war doch nur ein Augenblickserfolg. Denn die leidenschaftliche Gegenrede des sozialdemokratischen Agitators Johannes Most, die in den Worten gipfelte, »die Tage des Christentums seien gezählt und den Priestern könne man nur zurufen: Macht Eure Rechnung mit dem Himmel, Eure Uhr ist abgelaufen«⁴³, riß die Mehrheit der Versammelten mit sich fort. Mit großer Majorität wurde eine Resolution angenommen, die die alten Vorwürfe gegen Christentum und Kirche wiederholte⁴⁴, die Gründung einer christlichen Arbeiterpartei verwarf und statt dessen die unbedingte Solidarisierung mit der Sozialdemokratischen Partei deklarierte, von der allein »eine gründliche Beseitigung aller herrschenden politischen und wirtschaftlichen Unfreiheiten« zu erhoffen sei.

Erst einen Monat später, am 1. Februar 1878, konnte sich Stoeckers Partei auf einer nichtöffentlichen Sitzung und unter Polizeischutz konstituieren⁴⁵. Die Wochen dazwischen waren angefüllt gewesen mit erregten Agitationen seitens der Sozialdemokratie gegen Christentum und Kirche sowie dem Versuch, eine Massenaustrittsbewegung aus der Kirche zu organisieren. Stoecker und seine Anhänger hatten umgekehrt alles daran gesetzt, die Sozialdemokratie zu verteufeln und gegenüber dieser »vaterlandslosen Gesinnung«⁴⁶ und »irreligiösen Wühlerei«⁴⁷ die positiven christlichen, vaterländischen und sozialreformerischen Ziele der neuen Partei zu entwickeln⁴⁸. Diese öffentlichen Veranstaltungen endeten zu meist in Tumulten, wobei dann die Marseillaise der Arbeiter – die Internationale – mit der Marseillaise des Protestantismus – »Ein feste Burg ist unser Gott« – kämpfte⁴⁹.

Seit Mitte März bewegte sich die Christlich-soziale Arbeiterpartei in ruhigeren Bahnen. Man hielt nur noch geschlossene Versammlungen ab und arbeitete dort nach Stoeckers Bericht »an der Belebung des Volksgeistes, indem man die Gebiete des sittlichen, religiösen und nationalen Lebens in Reden beleuchtete«.⁵⁰ Dieser Rückzug aus der öffentlichen Agitation war allerdings kein ganz freiwilliger gewesen. Aus den Polizeiakten⁵¹ geht

hervor, daß die Behörde nach einer chaotisch verlaufenen Veranstaltung am 1. März nicht länger bereit war, solche Unruhen zu tolerieren, zumal – wie der Polizeipräsident in schöner Offenheit zugab – »die erwähnte Partei hier in Berlin wohl keine Zukunft hat und wohl auch nicht zur Bekämpfung der Sozialdemokratie geeignet ist«⁵². Die Zahl der Mitglieder, die Stoecker für diese Zeit auf mehr als tausend bezifferte⁵³, widersprach jener Beurteilung nicht. Denn nach einem Polizeibericht Madais vom 22. April 1878 für den Innenminister ließen sich bei den Mitgliedern der Christlich-sozialen Arbeiterpartei zwei Gruppen unterscheiden, »Arbeitslose und Unbemitelte« einerseits sowie »Arbeiter und Kleinhandwerker« andererseits, »von denen viele zugleich den hiesigen Jünglings- und Männervereinen angehören«⁵⁴. Mithin bildeten den Kern der Mitgliedschaft in der neuen Partei Menschen, die ohnehin längst mit ihrer Kirche verbunden waren, wohingegen die anderen, wenigstens nach Meinung der Polizei, meist mit der Hoffnung auf wirtschaftliche und finanzielle Vorteile »angelockt« worden seien. Mag man diese Beurteilung als zu dunkel ansehen: daß, wie Stoecker glaubte, sich diese Leute gleichsam im Handumdrehen zu den Idealen der Christlich-sozialen Arbeiterpartei bekehrt hätten,⁵⁵ ist zu bezweifeln.

Ein Einbruch in die Reihen der Berliner Sozialdemokratie ist Stoecker also zu keinem Zeitpunkt gelungen. Trotzdem war er jetzt in Hochstimmung. Denn seine Aktion schien ihm bewiesen zu haben, daß die Sozialdemokratie verwundbar sei, wenn man sich ihr nur zu stellen wage⁵⁶: weil die Bindungen der Arbeiterschaft an Christentum und Kirche in Wirklichkeit noch sehr viel stärker seien, als es in der Öffentlichkeit zutage trete⁵⁷. So richtig diese letzte Beobachtung sicher war – ungeklärt blieb, ob dieses Faktum anziehend und stark genug sein konnte, um eine politische Partei aufzubauen und zum Erfolg zu führen. Gewiß, Stoecker wollte auch Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik treiben. Aber seine Ausführungen lassen keinen Zweifel daran, daß alles das der religiösen Zielsetzung untergeordnet war. Folgerichtig konnte er seine gesamte öffentliche Agitation seit dem Januar dahingehend zusammenfassen, es gelte, »der sozialdemokratischen Organisation eine andere entgegensetzen, in welche die gesunden Elemente aufgenommen und die zurückeroberten Sozialdemokraten hineingerettet würden«. Und wie gering Stoeckers realpolitisches Urteilsvermögen war, zeigt schließlich seine Behauptung im gleichen Brief: »Schon sind Tausende für Kirche und Vaterland gewonnen, andere Tausende werden folgen, wenn der Segen Gottes mit uns ist und die Liebe der Menschen uns begleitet.«

Als Stoecker diese Sätze in den letzten Julitagen 1878 an den Kronprinzen Friedrich schrieb⁵⁸, war es ihm freilich in erster Linie wenn schon nicht um die Liebe, so doch wenigstens um die wohlwollende Neutralität des

Fürsten zu tun. Denn die Situation hatte sich für Stoecker und seine Partei inzwischen grundlegend verändert. Kaiser Wilhelm I., der den Hofprediger am 20. Januar 1878 beim Ordensfest im Schloß noch ehrenvoll als »unseren Lanzenbrecher« tituliert hatte⁵⁹, war durch das Attentat Nobilings am 2. Juni schwer verletzt worden. Der als liberal geltende und als Gegner Stoeckers bekannte Kronprinz führte seitdem die Geschäfte. Bei dem hohen Alter des Kaisers war es nur realistisch, mit einem baldigen politischen Wandel zu rechnen. Erschwerend für Stoeckers Lage kam hinzu, daß bei Hödel, der am 11. Mai ein Attentat auf den Kaiser verübt hatte, eine Mitgliedskarte der Christlich-sozialen Arbeiterpartei gefunden worden war. Nicht nur Bismarck, ohnehin allergisch gegenüber politisierenden Frauen und Pastoren, erwog jetzt die Unterstellung der Stoeckerpartei unter das seit dem 23. Mai im Reichstag beratene Sozialistengesetz. Die Gegner, die der Hofprediger sich durch seine Attacken in nahezu allen politischen Parteien gemacht hatte, dementsprechend auch in der Presse⁶⁰ und natürlich in den der Positiven Union ablehnend bis feindlich gegenüberstehenden kirchlichen Gruppen, witterten ihre Chance. Einen Augenblick schien es, als könnten diese Kräfte zusammen Stoecker noch vor den Reichstagswahlen am 30. Juli 1878 lahmlegen. Am 21. Juli hatte der Kultusminister Falk beim Evangelischen Oberkirchenrat angefragt, wie die Behörde sich zu der parteipolitischen Agitation des Hofpredigers stelle⁶¹. Hermes, seit dem 4. Mai Präsident des EOK und der Positiven Union nahestehend, deckte Stoecker insofern, als er sich mit einem Schreiben vom 27. Juli zufrieden gab, in dem der Hofprediger versprach, sich nach den Wahlen von der Leitung seiner Partei zurückzuziehen. In den Zusammenhang dieser Rechtfertigungsaktion gehört auch der erwähnte Brief Stoeckers an den Kronprinzen. Er war vermutlich vorher mit Hermes und Kögel abgesprochen worden.

Den endgültig vernichtenden Schlag, der tatsächlich auch das Ende der Stoeckerpartei als Arbeiterpartei bedeutete, brachte jedoch die Wahl. Die Ergebnisse für Berlin lauteten: Für die Fortschrittspartei waren rund 86000 Stimmen abgegeben worden, für die Sozialdemokratie ca. 60000, die Nationalliberalen gewannen etwa 7000, die Konservativen 5000 und das Zentrum 1000 Stimmen. Stoeckers Christlich-soziale Arbeiterpartei dagegen konnte trotz aller hektischen Aktivitäten in den vorangegangenen Monaten lediglich 1422 Stimmen für sich buchen⁶². Das bedeutet, daß nicht einmal alle eingeschriebenen Mitglieder der neuen Partei für diese gestimmt hatten! Kläglicher hätte Stoeckers Unternehmen kaum enden können. So warm und aufrichtig sein Eintreten für die Berliner Arbeiterschaft auch gemeint sein mochte: Diese erwartete offenkundig von ihm und seinem Programm in ihrer übergroßen Mehrheit nichts.

Sozialpolitische und kirchliche Leitbilder

Blickt man auf die Urteile und Aussagen Stoeckers in dieser knappen ersten Agitationsphase, treten gleichwohl die Voraussetzungen wie auch die Leitbilder seines Denkens und Handelns klar hervor. Ganz selbstverständlich ging Stoecker von einer monarchisch-konservativen Gesellschaftsordnung aus, worin sich altpreußische Tugenden mit einem begeisterten Nationalbewußtsein verbanden⁶³. Fleiß, Genügsamkeit und Sparsamkeit, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue feierte Stoecker dementsprechend ebenso wie den Tod auf dem Schlachtfeld⁶⁴ und die unbedingte Identität von König und Vaterland⁶⁵. Daß man diese Werte, wozu auch die immer wieder beschworene ideale Gleichgesinntheit aller Deutschen zählte⁶⁶, bezweifeln, ja bekritteln und sogar verspotten könnte, war ihm im Grunde unvorstellbar⁶⁷. Ebenso unvorstellbar blieb ihm letztlich eine andere Gesellschaftsordnung. Davon, daß Stoecker die hierauf zielenden Gedanken der Sozialisten als unrealistische Träumereien abtat, war bereits die Rede. Sehr selbstverständlich konnte er deshalb urteilen: »Ich meine, unser ganzes soziales Gebäude ruht darauf, daß die Nichtbesitzenden und Ungebildeten von Respekt und Ehrfurcht erfüllt sind gegen die oberen Klassen.«⁶⁸ Folgerichtig hielt Stoecker das allgemeine Stimmrecht für den – verfassungsmäßig der Krone und dem Kanzler untergeordneten – deutschen Reichstag politisch für das Äußerste, was dem Volk gewährt werden könnte⁶⁹: bei gleichzeitigem Fortbestand des Dreiklassenwahlrechts in Preußen, das die Privilegien der Oberschicht rücksichtslos absicherte.

Mit ganzem Nachdruck trat Stoecker allerdings umgekehrt dafür ein, daß dieser Obrigkeitsstaat die ihm zugestandene Machtfülle tatsächlich zum Wohl und Schutz seiner Untertanen verwandte. Die Betonung der sozialen Verantwortung des Staates gegenüber Notleidenden und Schwachen, die Forderung des staatlichen Eingreifens angesichts der verheerenden Wirkungen eines hemmungslosen Kapitalismus durchziehen alle Reden Stoeckers aus dieser Zeit⁷⁰. Dies gibt auch dem Programm der Christlich-sozialen Arbeiterpartei das Gepräge. Hier stand für Stoecker durchaus das Wesen des echten Staates auf dem Spiel: »Darum ist es die heilige Pflicht des Staates, die Einfalt, die Armut, die Schwachheit zu schützen, damit nicht der Arme ein Opfer werde des übermächtigen Kapitals, und der Arglose eine Beute des geriebenen, gewissenlosen Geschäftsmannes.«⁷¹

Allerdings muß man sehen, daß die von Stoecker beschworene Staatshilfe auf die Verteidigung des ständisch-korporativ gegliederten Staates zielte. Der Grundwert, an dem er sich orientierte, war gerade nicht die Freiheit des Individuums im Rahmen des Sozialstaates⁷², sondern die »Ordnung« im Sinne von staatlich gestalteten Organisationen, von »Zwangskorpora-

tionen«⁷³, in die der einzelne sich einzufügen hatte. Diese zu verwirklichen, erschien Stoecker darum als die vordringliche Aufgabe des Staates: »Daß die Arbeiter wieder zu Korporationen zusammengefaßt werden, nicht isoliert dastehen, sondern unter der Zucht des Korpsgeistes in brüderlichem Verkehr untereinander stehen und, anstatt falschen Projekten nachzujagen, sich um ihre Sache kümmern und die Arbeit lieb gewinnen: das ist das Nötigste.«⁷⁴

Dieser Obrigkeitsstaat, der notwendig stark sein mußte, um zur gesellschaftlichen Ordnung zwingen und so auch soziale Verantwortung wahrnehmen zu können, hatte nach Stoeckers Vorstellung aufs engste mit der Kirche verbunden zu sein. Den hier von ihm postulierten grundsätzlichen Zusammenhang hat Stoecker später einmal so formuliert: »Der Staat ist die organisierte Volksgemeinschaft, die Kirche die organisierte Religionsgemeinschaft; Politik ist die Kunst der Staatsleitung, Religion die innerste Gemeinschaft mit Gott. Diese Religion muß alles beherrschen, auch die Politik.«⁷⁵ Die Kirche – vor allem natürlich die evangelische Kirche – hatte mithin als das Gewissen der Nation zu wirken. Das bedeutete konkret: Sie hatte diese Gesellschaft insgesamt⁷⁶ und in allen ihren Gliederungen wie Familie⁷⁷ oder Schule⁷⁸ geistig und geistlich zu durchdringen und auf diese Weise die vom Staat gesetzte Ordnung in die Herzen der Menschen zu bringen! Ohne diese Kraft und Macht des Christentums ließ sich, davon war Stoecker überzeugt, kein Staat gestalten und kein Volk regieren. Folglich mußte es beiden Größen, dem Staat genauso wie der Kirche, im ureigenen Interesse um ein christlich geprägtes Gemeinwesen zu tun sein.

Hinter Stoeckers politischen Aktivitäten stand also von Anfang an ein klares Leitbild von der Kirche. Es läßt sich als Kirche für das Volk im Sinne einer weitgefaßten »Volkskirchlichkeit« zusammenfassen. Stoecker war mit diesem Konzept nach Berlin gekommen, nachdem er es in den vorangegangenen Jahren in den Gemeinden Seggerde, Hamersleben und Metz praktisch erprobt hatte. Am geschlossensten hatte sich ihm die Situation in Seggerde dargestellt⁷⁹. In dieser kleinen, aus nur zwei Dörfern bestehenden Landpfarre war Stoecker tief in das Landleben eingetaucht; er lebte in enger Verbundenheit mit der Bevölkerung, die ihn als natürliche Autoritätsperson ansah⁸⁰. Durch Erbauungsstunden und Missionsfeste, seine Wachsamkeit über die öffentliche Sittlichkeit und entsprechende Kirchenzuchtmaßnahmen versuchte Stoecker die kleine Kommune religiös, sittlich und kirchlich auszurichten. Das gelang ihm in hohem Maße. Als die Mehrzahl der Gemeinde wieder zum Gottesdienst kam und zum Abendmahl ging, fand sich auch der Kirchenpatron ein; und als dieser das Abendmahl nahm, kamen schließlich »auch die sonst entfremdeten Glieder der Gemeinde«, bezeichnenderweise durchweg Abhängige des Kirchenpatrons, seine Die-

ner, Kutscher und Gärtner! Stoecker freilich vermerkte nur mit Stolz und ohne kritische Nebentöne, daß von diesem Zeitpunkt an sämtliche Glieder der Gemeinde den Gottesdienst besuchten und zum Abendmahl gingen. Dann lag allerdings auch die Folgerung nahe, daß echte Volkskirchlichkeit möglich war, falls sich die Verantwortlichen nur ernsthaft genug darum bemühten.

Noch eine andere, in die gleiche Richtung zielende Erfahrung machte Stoecker in dieser Zeit. Im anderen Dorf, im Filial, lief die erstrebte Entwicklung keineswegs so glatt. Stoecker übte darum energisch Kirchenzucht. Er zweifelte also keinen Augenblick an der Richtigkeit und Verbindlichkeit jenes volkswirtschaftlichen Modells, deshalb griff er zum traditionellen Mittel zu dessen Verwirklichung. Und hierbei konnte Stoecker alsbald mit Genugtuung konstatieren, daß der Ausschluß eines reichen Bauern vom Abendmahl wegen Trunkenheit am Abendmahlssonntag nicht allein diesen zur Besinnung brachte, sondern eine bessernde Wirkung auf die ganze Gemeinde ausübte. Als Stoecker nach dem Weggang von Seggerde überdies erfuhr, daß jener Bauer nach dem erneuten Erschlaffen der Kirchenzucht vollends an den Trunk geraten war und bald darauf ein trauriges Ende genommen hatte, folgerte er daraus nicht nur die Sinnhaftigkeit seiner damaligen Kirchenzuchtmaßnahmen mitsamt der Berechtigung des Pfarrers, gebietend in die Lebensführung des einzelnen und einer Gemeinde einzugreifen, sondern fand hierdurch noch einmal seine grundsätzliche Überzeugung bestätigt, daß die evangelische Kirche die Aufgabe habe, Hüterin der Sittlichkeit des deutschen Volkes zu sein: »... ich bin der Meinung, daß ohne Kirchenzucht unser Volk nie wieder zu einer Strenge der Sitten durchdringt«. ⁸¹

Mit dem Übergang Stoeckers in die Industriegemeinde Hamersleben wandelten sich bezeichnenderweise nur Äußerlichkeiten, jedoch nicht die Gesamtkonzeption vom Auftrag der Kirche ⁸². Auch in der neuen Gemeinde machte sich Stoecker sogleich daran, straffe kirchliche Ordnungen und strenge Sittenzucht durchzusetzen. Freilich, die Schwierigkeiten, mit denen er nun zu kämpfen hatte, waren erheblich größer als in der Landgemeinde. Wegen eines gegen seinen Willen veranstalteten Tanzvergnügens kam es schließlich zum Bruch zwischen Pfarrer und Gemeinde, Stoecker schied im Unfrieden von Hamersleben. Aber er erzielte auch erhebliche Erfolge, vor allem mit seinen Kirchenzuchtmaßnahmen gegenüber evangelischen Gemeindegliedern, die katholisch heirateten, ihre Kinder katholisch taufen und auch erziehen ließen. Dagegen setzte Stoecker, jeweils in der Form von öffentlichen Abkündigungen, die Mahnung und Verwarnung an den betreffenden evangelischen Teil, danach den Ausschluß vom Abendmahl und endlich den Ausschluß aus der Gemeinde. Man wird

Stoecker gern glauben, daß ihm dabei oft die Knie gezittert haben! Zweierlei prägte sich ihm dabei ein: Einmal wußte er, daß seine kirchlichen Vorgesetzten ihn hierhin geschickt hatten, damit er »Ordnung« schaffe⁸³. Sein Kirchenkonzept befand sich also offensichtlich in Übereinstimmung mit dem der Kirchenleitung. Zweitens sah Stoecker die Gemeinde durch seine Maßnahmen aufblühen. Die Zahl der Gottesdienstbesucher wuchs, die Kollektenerträge schnellten steil empor. Wieder fand Stoecker seine Vorstellungen durch die praktische Gemeindegarbeit bestätigt: Auch die Bevölkerung akzeptierte offenbar, allen Schwierigkeiten und Kämpfen zum Trotz, Pfarrer, die sich nicht scheuten, energisch und möglicherweise sogar hart vorzugehen. War diese Form der »Volkskirchlichkeit« mithin nicht die einzige sinnhafte Möglichkeit – zumindest für alle diejenigen, die es mit der evangelischen Kirche gut meinten?

Stoeckers Erfahrungen in Metz⁸⁴ bestätigten ihm vor allem die Selbstverständlichkeit dieses Ansatzes. In der vornehmlich katholischen und fast ganz französischen Stadt konnte es Stoecker auch nicht schwerfallen, als Vorkämpfer deutsch-nationalen Geistes und einer protestantisch-kirchlichen Gesinnung die große Mehrheit der Neuangekommenen um sich zu sammeln. Der beginnende Kulturkampf tat ein übriges, den Zusammenhalt im deutsch-evangelischen Lager zu stärken. Angesichts der Aufgabe, eine evangelische Gemeinde überhaupt erst einmal aufzubauen, konnten nationales Hochgefühl und kirchliche Aktivitäten ineinander übergehen; eine Stimmung »opferfreudigsten Patriotismus« verband sich wie selbstverständlich mit der entsprechenden evangelischen Verkündigung. Das Ideal einer starken und geschlossenen evangelischen Kirche, die mit ihrem Geist und Handeln in der Öffentlichkeit präsent war, indem sie in vielfältiger Weise gestaltend in das Leben der Gesellschaft eingriff, war somit in Metz durch Stoeckers Anstrengungen weithin Wirklichkeit geworden.

Im Hochgefühl dieser Erfahrung, seiner selbst und seiner Aufgabe gewiß, ging Stoecker nach Berlin. Auch hier focht er alsbald ebenso unerschrocken wie bedingungslos für die Durchsetzung seines »volkskirchlichen« Konzepts. Dementsprechend behielt für ihn der Gedanke der Kirchenzucht seine grundlegende Bedeutung. Eine Kirche, die nicht mehr ganz konkret zu strafen wagte, hatte in Stoeckers Augen bereits einen wesentlichen Teil der ihr aufgetragenen Verantwortung für das Volksganze preisgegeben. Genau das war seiner Überzeugung nach in Berlin geschehen. »Wir sind gewiß, daß, wenn man den Abfallenden die ganze Tragweite ihres Schrittes in Disziplinarmaßnahmen vor die Seele gestellt hätte, der Abfall wäre nicht so groß geworden. Die Zahl derjenigen, die mit Bewußtsein sich von der Kirche lossagen, ist noch immer gering; viele meinen, der König oder die Regierung wollten nur keine kirchlichen Handlungen

mehr; andere denken, die Eintragung in das Civilstandsregister sei wirklich eine Taufe, wirklich eine Trauung, nur in anderer Weise. Wie leicht wären diese Vorstellungen durch energische Disciplinarmassnahmen zerstreut, wie schnell wäre mancher Trotzige eingeschüchtert und zum Nachdenken gebracht!«⁸⁵

Freilich, insofern vollzog sich jetzt eine Veränderung, als Stoecker daran ging, diese als so entscheidend angesehene Verpflichtung zur Kirchenzucht über die Gottesdienstgemeinde hinaus in immer größeren Bereichen der Öffentlichkeit wahrzunehmen, zuerst publizistisch, danach auch als politischer Redner. So verband sich also das Bemühen, das alte Modell der Volkskirche noch einmal zu restaurieren, mit ausgesprochen modernen Elementen einer möglichst massenwirksamen Agitation. Stoecker hatte jedenfalls begriffen, daß es in einer Zeit der zunehmenden Politisierung und damit der Macht der öffentlichen Meinung darauf ankam, auf dieser gleichen Ebene aktiv zu werden, falls man wirklich die Massen im Geist und nach den Normen der evangelischen Kirche ausrichten und formen wollte.

Wenn eine derart umfassende religiöse und sittliche Durchdringung und Gestaltung des deutschen Volkes aus dem Geist des evangelischen Christentums jedoch die Hauptaufgabe der Kirche war, dann hatte das zur Voraussetzung, daß diese Kirche sowohl die Antwort auf alle Fragen der Zeit wußte als auch über die Kräfte verfügte, alle Nöte und Schwierigkeiten der Gegenwart zu lösen. Beides hat Stoecker mit großem Nachdruck behauptet; auch dabei befand er sich in Übereinstimmung mit einem erheblichen Teil der führenden Kräfte in dieser evangelischen Kirche. Konkrete Sinngebung vermittelten sie beispielsweise in den Kriegsandachten und Kriegsartikeln während des preußisch-österreichischen und dann vor allem im deutsch-französischen Krieg. Was Stoecker damals predigte und schrieb, war alles andere als originell. Die gleichen Gedanken begegnen mit nur minimalen Abweichungen in jener Hochflut von Büchern, Artikeln, Broschüren und Predigtsammlungen, die vor allem während und nach dem Krieg von 1870/71 erschienen sind⁸⁶. Auch das war nichts Besonderes, daß Stoecker diesen Krieg als den großen Alliierten ansah bei seinem Bemühen, die in den letzten Jahrzehnten durch Wohlleben und Erfolgsstreben verschütteten christlichen Fundamente des deutschen Volkslebens wieder freizulegen⁸⁷. Die kirchlichen Äußerungen jener Zeit waren durchweg auf diesen Ton gestimmt. Deshalb ging man auch sehr selbstverständlich von der Voraussetzung aus, daß das neugegründete deutsche Reich sich als christlicher, ja protestantischer Staat konstituieren würde⁸⁸. Weil Frankreich diese Basis verlassen hatte, trafen nach dem Urteil der Kriegsprediger die preußisch-deutschen Siege das Land als Gottes gerechte Strafe für seine Sünden⁸⁹.

Diese Deutung umschloß jedoch gleichzeitig die Mahnung und Warnung an das eigene Volk: Nur durch wirkliche Buße und Besserung im Sinne einer umfassenden sittlich-religiösen Läuterung würde Deutschland das Schicksal Frankreichs erspart bleiben. Dankbar konstatierte man darum alle Anzeichen einer solchen Erneuerung⁹⁰. Freilich gingen diese Beobachtungen stets mehr oder weniger von der Voraussetzung aus, daß es gar nicht anders sein könne: Lebte man doch in der Gewißheit, daß das deutsche Volk im wesentlichen christlich sei, daß es insgesamt noch fest in der christlich-konservativen Gesellschaftsordnung ruhe und daß darum jetzt wieder wie in den Freiheitskriegen⁹¹ nationale Selbstverteidigung und christliche Erweckung Hand in Hand gehen müßten⁹².

Gerade weil das die weithin selbstverständliche Überzeugung breiter kirchlicher Kreise war, traf sie die tatsächliche Entwicklung in Preußen-Deutschland nach dem Krieg und der Reichsgründung um so härter⁹³. Freilich, auch insofern war Stoecker im Einklang mit der herrschenden Tendenz, als man hier entschlossen blieb, sich aufgrund der Faktizität nichts von den eigenen Idealen und Zielsetzungen abmarkten zu lassen. Ein treffendes Beispiel dafür ist der Hirtenbrief der preußischen Generalsuperintendenten vom 5. Mai 1872⁹⁴. Beklagt wurde da, daß »die großen Thaten, welche Gott gethan, auf dem Gebiet der evangelischen Kirche bis jetzt nicht die Früchte hervorgebracht haben, welche denen entsprechen, die auf anderen Gebieten des Volkslebens in so reichem Maße reifen«. Weiter hieß es: »Religion und Sittlichkeit, diese heiligsten Güter der deutschen Nation, sind, wir sagen es mit tiefem Schmerz, durch die ungeheuren Opfer des Krieges und die gewaltigen Siege verhältnismäßig am wenigsten gefördert worden«. Nichtsdestoweniger gelte es, so hieß es weiter in dem Schreiben, alles daran zu setzen, um die der Kirche und dem deutschen Volk drohenden Gefahren abzuwehren. »Dieselben sind um so schwerer, weil unsere Kirche, will sie ihren gottgewiesenen Beruf nicht verfehlen, nicht aufhören darf, Volkskirche zu sein, und weil ihre Lage eine besondere Bedeutung gewinnt durch ihre Stellung im deutschen Reich. Auch das verbergen wir uns nicht, daß die evangelische Kirche noch besondere Aufgaben hat, welche in ihrem eigenthümlichen Wesen begründet sind.«

Nicht allein die preußischen Generalsuperintendenten versuchten angesichts des Kulturkampfes – vor allem das staatliche Schulaufsichtsgesetz rief jetzt Unruhe hervor⁹⁵ –, nachdrücklich auf die unabdingbare Vorrangstellung der evangelischen Kirche im neuen Reich hinzuweisen. Unter den zahlreichen Publikationen zu diesem Thema verdient das Buch Martin Kählers über »Die starken Wurzeln unserer Kraft«⁹⁶ sowohl wegen der Person des Autors als auch wegen der geschickten Zusammenfassung der gängigen Anschauungen und Argumente besondere Aufmerksamkeit.

Preußen, heißt es da, »des Deutschen Reiches Keim und Kern«, wurde zu dem, was es gegenwärtig sei, durch den Protestantismus; hingegen gehöre der Katholizismus zu den Kräften des geistigen Niedergangs. Wolle man also dem deutschen Reich die religiösen und sittlichen Kräfte bewahren, dürfe man Staat und Kirche nicht auseinanderreißen. Denn die hierauf mit Notwendigkeit folgende Entchristlichung des Staates könne lediglich für Katholiken und Sozialisten von Nutzen sein, die beide gegen Gewissensfreiheit, Wahrheitsliebe, Pflichttreue und Ordnungsliebe kämpften und somit ihrem Wesen nach revolutionär seien⁹⁷! Auch für Kähler bedeutete das: »Die Überwindung der gegenwärtigen Krise hängt davon ab, daß das evangelische Christentum seine Macht über unser Volk behalte«⁹⁸. Die konkrete Folgerung daraus lautete: Die Schule muß nicht nur eine christliche, sie muß eine evangelische Schule bleiben! Der Gedanke der paritätischen Gleichberechtigung anderer Überzeugungen durfte dabei nach Kähler keine Rolle spielen⁹⁹. Denn wer ernsthaft das neue deutsche Reich wollte, der mußte seiner Überzeugung nach auch dessen christlich-protestantischen Charakter wollen! Andernfalls schütte man die Quelle seines Lebens zu.¹⁰⁰ Und mit Emphase schloß Kähler: »Keine wirksame Festigung des Deutschen Reiches gegen den Haß und die Künste Roms; kein haltbarer Schutz gegen den Groll der Internationale, der an seinen Grundlagen nagt; keine begründete Hoffnung auf ein gesundes Wachstum unseres nationalen Staates als durch und in Bewahrung und Stärkung der christlich-evangelischen Gesinnung in unserem Volke.«¹⁰¹

Aufgrund solcher Voraussetzungen war es natürlich nur konsequent, die Kirche – wohlgemerkt: allein die evangelische Kirche – im Besitz der Kräfte zu sehen, die für die Lösung aller Probleme der Gegenwart erforderlich waren. Denn im Grunde hatte es zu den meisten Schwierigkeiten doch nur kommen können, weil so viele Menschen das Fundament des Evangeliums verlassen hatten. Auch bei Stoecker begegnet diese Interpretation der sozialen Frage; auch er konnte deshalb alle diesbezüglichen Probleme grundsätzlich dahingehend zusammenfassen: »Das deutsche Unglück ist die Ohnmacht des evangelischen Geistes.«¹⁰² Wenngleich sich seine Antwort – wie noch zu zeigen sein wird – nicht in dieser Aussage erschöpfte, bildete diese Vorstellung nichtsdestoweniger den Kontext, in dem sich alle die praktischen kirchlichen und politischen Aktivitäten Stoeckers dann bewegten. In einem 1870 veröffentlichten Grundsatzartikel¹⁰³ etwa sah er sehr klar die alte Welt versinken, »unter dem Hammer der Industrie und den Rädern der Lokomotiven wird sie zerschlagen und zerschmettert, unter den Reden der Tribüne und unter den Federn einer entfesselten Presse wird sie zu Tode kritisiert«. Gleichzeitig beobachtete er das Heraufkommen einer neuen Welt, die »wie eine vulkanische Insel aus aufgeregten Wassern« erstand.

Waren Industrialisierung und Politisierung demnach die Charakteristika der neuen Zeit, so gab es für Stoecker keinen Zweifel, daß es sich dabei um eher problematische als um hoffnungsvolle Größen handelte. Um so bedrängender wurde dann die Forderung, alles daranzusetzen, daß der richtige Geist diese neue Welt beherrschte: also nicht der Geist des »radicalen Materialismus«, sondern der Geist Gottes und der Kirche Jesu Christi. Dieser Geist mußte auf jeden Fall in neuer Weise die öffentlichen Verhältnisse durchdringen; denn gegenwärtig fehlte es der evangelischen Kirche nach Stoeckers Überzeugung praktisch an allem, um einerseits den geistigen Verführern der Zeit machtvoll entgegenzutreten und andererseits die sozialen Schäden, die im Zuge der Industrialisierung durch die Herrschaft jenes fremden Geistes aufgetreten waren, wirksam zu beseitigen. Von diesem Ansatz her konnte Stoecker beredt die durch die Industrialisierung bewirkten negativen Veränderungen in der Sozialstruktur der Ehe, der Familie und der Gesellschaft insgesamt beschreiben – und zwar in allen Schichten der Bevölkerung¹⁰⁴. Freilich wurde alles das nicht als Strukturwandel begriffen, sondern eben als die Auswirkung eines falschen, verhängnisvollen Geistes in der Öffentlichkeit; mithin konnte die Heilung dieser Schäden, also die Lösung der »sozialen Frage«, nur mittels der Durchsetzung des wahren, des richtigen evangelischen Geistes geschehen. Genau das war auch die Summe der stoeckerschen Überlegungen: »Durch einen fortgesetzten Irrthum der liberalen Bourgeoisie sind . . . die Interessen materialisiert, die Grundsätze vergeistigt, aber nicht geheiligt; die Habsucht ist die alleinige Gesetzgeberin, der Reichtum die wahre Bürgertugend geworden und der Glaube an den Segen Gottes ist aus den deutschen Herzen geschwunden: nicht . . . weil ein persönlicher Unglaube das Volk verdorben, sondern weil der Geist der öffentlichen Verhältnisse den Glauben fast unmöglich gemacht hat. Das ist die sociale Frage, welche von Millionen trotzigen Lippen gestellt wird, und auf welche doch Niemand eine Antwort hat, als die Kirche. Und zwar die evangelische Kirche!«¹⁰⁵

Wieso war dann jedoch nur so wenig Konkretes von der Weisheit und Kraft der evangelischen Kirche in Berlin und anderswo zu entdecken? Weil, antwortete Stoecker, eben jener dem Christentum feindliche Geist die Öffentlichkeit in so hohem Maße regierte und dementsprechend die gesellschaftserneuernden Kräfte des evangelischen Glaubens zu unterdrücken vermochte. Alles das aber war nur möglich, weil die evangelische Kirche keine freie Kirche war. Stoecker war von früh an der festen Überzeugung, daß eine wirklich selbständige evangelische Kirche eine außerordentliche geistige und geistliche Macht würde darstellen können. »Aber dies Jammerbild von evangelischer Kirche, wie wir es haben, vermag über das Volksleben nichts . . . ; eine Macht im Volke wird unsere Kirche erst wer-

den, wenn sie keine Magd mehr ist, sondern eine Freie.«¹⁰⁶ Dieser an den Staat geketteten, von kirchenfremden oder sogar kirchenfeindlichen politischen Mehrheiten bevormundeten, gleichzeitig im Innern von einem ungeistlichen Behördenapparat reglementierten evangelischen Kirche fehlten also die elementarsten Voraussetzungen, um wirklich als Volkskirche tätig sein zu können. Abgesehen von dieser, in Stoeckers Vorstellung allerdings zentralen Öffentlichkeitsfunktion der Kirche würde ihre Loslösung von der staatlichen Verfügungsgewalt außerdem das Ende des gegenwärtig beklagten ungehinderten Eindringens feindlicher und zerstörerischer Kräfte in die Kirche bedeuten und mithin die Durchsetzung eines einheitlichen und einigenden kirchlichen Gemeingeistes fördern.¹⁰⁷ In diesem Sinne schrieb Stoecker schon 1869 an Meßner: »Aber ich glaube, daß die Stunden des Staatskirchentums überhaupt gezählt sind, und bin weit entfernt davon, das für ein Unglück zu halten. Die völlige Selbständigkeit der Kirche – höchstens verbunden mit einem Aufsichtsrecht des Landesherrn, der auch gegen die Wahl der obersten Kirchenämter ein Veto mag einlegen oder dieselben bestätigen können – würde meiner Meinung nach den meisten Wirren der kirchlichen Gegenwart ein Ende machen.«¹⁰⁸

Diese Überzeugung festigte sich bei Stoecker um so mehr und wurde dementsprechend nachdrücklicher als das Gebot der Stunde vertreten, je weiter der Kulturkampf voranschritt¹⁰⁹. Stoecker drängte jetzt Meßner, die NEKZ entschiedener in diesem Sinn zu redigieren.¹¹⁰ Die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche bildete von nun an ein Hauptthema Stoeckers. Man darf diesen Satz natürlich nicht im Licht liberaler Forderungen mißverstehen. Denn selbstverständlich konnte es Stoecker nicht darum zu tun sein, daß Staat und Kirche ihre Bereiche voneinander abgrenzten, um dann jeweils eigene Wege zu gehen! Sein Ziel bei der erhofften Trennung von Staat und Kirche war das genau Umgekehrte: Wäre die evangelische Kirche nur erst eine selbständige und selbstbewußte Größe, würde sie in der Öffentlichkeit, insbesondere jedoch auf den Staat, einen sehr viel stärkeren Einfluß als gegenwärtig ausüben können und auf diese Weise dann tatsächlich an seiner Seite das geistliche und moralische Wohl der Bevölkerung bestimmen.

Natürlich reichte zur Durchsetzung eines derartigen Programms die Trennung von Staat und Kirche im Sinne der Verselbständigung der evangelischen Kirche nicht aus. Stoecker betonte darum stets, wenn er auf dieses Thema zu sprechen kam, auch die Notwendigkeit umfassender kirchlicher Reformen. In einem 1871 veröffentlichten Grundsatzartikel sind die entscheidenden Gedanken klar zusammengefaßt: »Darum gebe man der Kirche schnell, was ihr zukommt, ihre volle Selbständigkeit; dann gehe die Kirche an ihre Aufgaben, sie erbaue sich nach dem evangelischen Begriff zu

einer Gemeinschaft der Gläubigen, sie behalte ihre pädagogische Anstaltsform, aber reinige sich durch Kirchengzucht von ihren ansteckenden Gliedern, sie trete mit dem erstarkten Gemeinschaftsgeist in die neue Zeit, sie sammle alle christlichen Kräfte um sich und schaare sie unter dem Banner der inneren Mission zum Kampf wider das Böse: und das Abendroth ihres Niedergangs wird die Morgenröthe ihres Aufgangs werden.«¹¹¹ Für dieses Konzept hat Stoecker sein Leben lang gekämpft.

Wenn die hier als entscheidend vorangestellte Prämisse – eben die Freiheit der Kirche – auch unerreichbar blieb, so folgte für Stoecker daraus keineswegs die Notwendigkeit, auch die anderen Probleme ruhen zu lassen. Das Festhalten an der Volkskirche und gleichzeitig das Bemühen, eine lehrmäßig geschlossene Kirche aufbauen zu helfen; sein lautstarkes Agieren in der Öffentlichkeit, um die christlich-konservativen Kräfte, wo immer er sie fand, zu sammeln und zu mobilisieren, dabei stets überzeugt, im Namen Gottes und der Wahrheit zu reden und zu handeln, so daß diejenigen, die sich gegen ihn stellten, auch absolut verworfen und verdammt werden dürften¹¹²; endlich sein Eifer für den Ausbau der Werke der Inneren Mission sowie deren Integration in das Gemeindeleben: das sind die Hauptgesichtspunkte Stoeckers in seinem Kampf um die Gestalt der evangelischen Kirche geblieben.

Die Innere Mission hat Stoecker schon früh besonders beschäftigt¹¹³. Infolgedessen verstand er auch seine eigene Tätigkeit immer wieder als die Verwirklichung der Vorstellungen Wicherns¹¹⁴. Das gilt vor allem für den Gedanken der »Assoziation«. In den Werken der Inneren Mission begegnete Stoecker eine Organisationsform, für die einerseits der freiwillige Zusammenschluß kennzeichnend war und in der sich andererseits Menschen fanden, die den wahren Glauben mit einem in die Welt eingreifenden Handeln zu verbinden wußten. Exakt das war Stoeckers Idealbild der evangelischen Kirche! Da er sich die wahre Kirche – ganz ebenso wie den Staat – nur als eine gegliederte Ordnung vorstellen konnte, mithin »Gemeinschaft« selbstverständlich als eine organische Größe begriff, lag die Folgerung nahe, sich den Aufbau der Kirche in Gestalt derartiger »Assoziationen« zu denken, in denen sich die Gläubigen freiwillig und aktiv mit jeweils konkreten Werken der Inneren Mission verbanden.

Auf dem Hintergrund dieser kirchenreformerischen Zielsetzung Stoeckers, die – wie wir sahen – stets unlöslich verbunden war mit einem auf das ganze Volk gerichteten religiös-sittlichen Erneuerungswillen, werden die außerordentlichen Erwartungen verständlich, die Stoecker auf die Innere Mission setzte: »Wir glauben zuversichtlich« – schrieb er 1870¹¹⁵ –, »daß die sociale Frage nur auf dem Wege der inneren Mission gelöst, nur durch den Komplex aller jener Thätigkeiten, welche unter dem Geist der seelen-

rettenden, gemeinschaftsbildenden Liebe stehen, beantwortet wird. Die innere Mission ist das zur That gewordene Wort Gottes, sie ist eine neue sociale Ordnung, zu welcher alle Gläubigen sich vereinen, um aus dem Zusammensturz der alten Gesellschaft die Bausteine einer neuen zu retten; wir bedürfen der Gemeinschaft, um mit vereinter Gewalt des Glaubens und der Liebe dem Strome des Verderbens Einhalt zu thun und den Strom des Lebens auf die wüsten Gefilde des Volkslebens zu leiten. « Eine derart erneuerte Kirche müßte nach Stoeckers Überzeugung identisch sein mit einer erneuerten Gesellschaft! Von daher wird schließlich auch deutlich, daß Stoeckers Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei prinzipiell nichts anderes war als das Bemühen, eine neue Assoziation jener Art zu verwirklichen. Was bei Wichern die Tendenz bei der Errichtung von Stadtmissionen gewesen war, nahm Stoecker mithin auf, um diese alte Zielsetzung auf neue Weise durchzusetzen. Von daher erklärt sich endlich das unverkennbare Schwanken der neuen Gründung zwischen einem volksmissionarisch ausgerichteten kirchlichen Verein und einer politischen Partei. Die Christlich-soziale Arbeiterpartei sollte in der Tat nach dem Willen Stoeckers beides sein; sie sollte der Sozialdemokratie die Arbeiterschaft entreißen, um diese Menschen wieder zu Christentum und Kirche und zum Gehorsam gegenüber dem monarchisch-ständischen Obrigkeitsstaat zurückzuführen: in die »auf dem Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu Gott und Vaterland« gebaute Gesellschaftsordnung, wie es in Artikel 1 des Parteiprogramms formuliert wurde¹¹⁶.

Stoecker attackierte die Sozialdemokratie stets auf das schärfste¹¹⁷; aber er sah sie nichtsdestoweniger in der Regel nur als ein Symptom, nicht als die Wurzel des Übels selbst an. Dementsprechend konnte er später in einem Vortrag mit dem Blick auf diese Partei zwar erklären: »Phantasten und Verführer haben sich des Volkes bemächtigt.« Doch nüchtern hieß es dann weiter: »Die Sozialdemokratie ist eine sehr komplizierte Erscheinung, welche aus einem unleugbaren Notstande der Industrie hervorgegangen, mit revolutionären Träumen verbunden, von dem materialistischen atheisticen Zeitgeiste beherrscht, allmählich zu dem Gespenst geworden ist, als welches die Gegenwart sie fürchtet.«¹¹⁸ Die hier aufgeführten realen Mißstände – für die die Sozialdemokratie ihre fragwürdige Antwort anbot –, eben die wirtschaftliche und menschliche Not, Atheismus und Materialismus, sind exakt dieselben, für deren Entstehen Stoecker sein Leben lang den Liberalismus in allen seinen Erscheinungsformen verantwortlich gemacht hat. Für ihn stand fest: »Für jeden tiefer Blickenden war es klar, daß der Liberalismus in seinen wirtschaftlichen Irrtümern wie in seiner Bekämpfung der Kirche der dunkle Mutterschoß des Sozialismus war.«¹¹⁹ Ihm hatte mithin der eigentliche und entscheidende Kampf zu gelten.

Wenn Stoeckers Angriff dabei vor allem auf den Wirtschaftsliberalismus im Sinne eines ungehemmten Kapitalismus sowie auf die kalte Gleichgültigkeit dieses Liberalismus gegenüber Christentum und Kirche zielte, so war damit doch eine nahezu umfassende¹²⁰ Ablehnung dieser Weltanschauung in Theorie und Praxis verbunden. Stoeckers Kapitalismuskritik, die sich in den neunziger Jahren noch einmal verschärfte¹²¹, galt einer Grundhaltung, die Freiheit versprach und darin gleichmütig die Freiheit zu verhungern einschloß¹²². Seine Verwerfung der liberalen Kirchenpolitik richtete sich gegen das rein diesseitsbezogene Selbstverständnis, dessen Protagonisten durch die Zurückdrängung der Kirche aus der Öffentlichkeit Raum schaffen wollten, um ungehindert außerhalb des Schattens der Kirche leben und sterben zu können¹²³. Da, wo dieser Liberalismus zur Herrschaft kam, war in der Tat alles bedroht, wofür Stoecker mit Leidenschaft eintrat: der starke Staat und die ständisch-korporative Gesellschaftsordnung, die traditionellen Normen des Zusammenlebens in Ehe, Familie, Schule, das Miteinander von Staat und Kirche in der sittlich-moralischen Leitung der Untertanen, überhaupt die Möglichkeit einer transzendenten Sinnggebung des Lebens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von daher konnte »Liberalismus« bei Stoecker denn auch für alle negativen Erscheinungen seiner Zeit stehen: für Opportunismus, Sittenlosigkeit und Glaubensverfall ebenso wie für Verstädterung und Kommerzialisierung – und nicht zuletzt gründete nach Stoeckers Überzeugung darin die Übermacht des Judentums im neuen Reich¹²⁴. Der gesamte Prozeß einer umfassenden Veränderung aller Lebensbereiche, der jetzt in Deutschland in der Phase der Hochindustrialisierung unübersehbar wurde und zu dem die zunehmende Säkularisierung des öffentlichen Lebens gehörte, wurde somit von Stoecker unter das Reizwort des Liberalismus subsumiert – und erbittert bekämpft. Daß die Zeichen der Zeit auf Kampf standen, betonte Stoecker unermüdlich. Daß es in dieser Auseinandersetzung im Grunde nur zwei Möglichkeiten einer Stellungnahme gab, daran zweifelte er nicht: »Es ist meine politische Überzeugung, daß durch unsere Zeit hindurch im Grunde ein einziger großer Konflikt geht: entweder christliche Weltanschauung oder nicht! Und ich glaube, daß unsere politischen wie unsere sozialen Nöte ohne die Wiederbefestigung der christlichen Weltanschauung nicht geheilt werden.«¹²⁵

Stoecker setzte also gegen die Weltanschauung des Liberalismus sein Konzept von der Kirche als einer alles Volk und mithin die gesamte Gesellschaft gestaltenden »Volkskirchlichkeit«. In diese Größe waren, wie erläutert, wesentliche Normen und Werte des Konservatismus integriert, so daß auch hier weltanschauliche und soziale, politische, religiöse und kirchliche Inhalte untrennbar ineinander übergangen. Es war das alte Ideal einer christlich-konservativ geprägten, von Staat und Kirche gemeinsam regier-

ten Bevölkerung, das Stoecker angesichts der umfassenden Veränderungen einer neuen Zeit nicht nur verteidigen, sondern in der Tat erneuern wollte. Stoecker beklagte also die säkulare Gesellschaftsordnung mit allen ihren Implikationen nicht nur, sondern sagte ihr den Kampf an. Sein Drängen auf die Gestaltwerdung einer freien evangelischen Kirche hatte nichts mit einem Rückzug aus der Öffentlichkeit zu tun, sondern diente umgekehrt dem Ziel, den Staat und die Gesellschaft von allen säkularistischen und emanzipatorischen Tendenzen zu befreien, ja geradezu zu erlösen. Freilich, um diese Volkskirche Wirklichkeit werden zu lassen, mußte Stoecker versuchen, die Welt, in der er lebte, von Grund auf umzugestalten.

Politische Aktivitäten

Voll verständlich wird dieses volksskirchliche Konzept Stoeckers allerdings nur, wenn man es vor dem Hintergrund der innenpolitischen Situation Preußen-Deutschlands in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts sieht. Der neue deutsche Staat zeigte unter Bismarcks und der Nationalliberalen Führung nicht die geringste Neigung, mit dem Protestantismus, der sich doch als dessen geistiges Rückgrat verstand, in dem erstrebten Sinn zusammenzuarbeiten. Der Kulturkampf bedeutete eine neue schwere Belastung für die Überzeugung einer wesenhaften Zusammengehörigkeit von evangelischer Kirche und preußischem Staat. Fixiert auf diese Theorie, interpretierten Theologen und Kirchenmänner zunächst auch allein aus diesem Blickwinkel den Kulturkampf: als berechtigte Verteidigung des Staates gegenüber einem aggressiven, herrschsüchtigen Katholizismus – freilich verbunden mit der Klage, daß die geistigen Potenzen des Protestantismus in dieser Auseinandersetzung allzu wenig genutzt würden¹²⁶. Dann tröstete man sich damit, daß die Kampfgesetze keine paritätische Anwendung finden würden¹²⁷ –, und erkannte erst relativ spät, eine wie grundsätzliche Herausforderung der Kulturkampf auch für die evangelische Kirche bedeutete. Es kam zu einigen, insgesamt allerdings sehr bescheidenen Versuchen, gegen die Entwicklung Front zu machen¹²⁸. Aufs ganze gesehen jedoch, gewannen Enttäuschung, ja Verbitterung, aber mehr noch Resignation und Apathie in den evangelischen Gemeinden die Oberhand¹²⁹. Unverkennbar war ein Konzept, für das man seit langem eingetreten war, zerbrochen. Was sollte nun werden?

Zu dieser grundsätzlichen Verunsicherung kamen die scharfen Angriffe des Liberalismus auf das Christentum und vor allem auf die Kirchen und ihre Vertreter. Im Kulturkampf erreichten diese Attacken bis dahin ungekannte Ausmaße. Empört und hilflos fand die Kirche sich von der liberalen

Presse einmal als versteinertes Relikt aus dunkelster Vergangenheit angeprangert und ein andermal als böses, gemeingefährliches Monstrum dargestellt. Das Niveau dieser Angriffe war in der Regel recht bescheiden¹³⁰. Irritierender mußte die Selbstsicherheit des Gegners wirken, das Überlegenheitsgefühl, mit dem er auf die Kirche und ihr Leben herabblickte. Weil diese Kreise so empfanden, wußten sie allerdings auch vom kirchlichen Leben und Denken praktisch nichts; selbst hochgebildete Persönlichkeiten aus dem liberalen Bürgertum sahen in gläubigen Menschen bestenfalls etwas wie »erstorbene Fabelwesen«.¹³¹

Es war ein klares eigenes Konzept von Staat und Gesellschaft, das der Liberalismus zu verwirklichen hoffte. Das Bündnis, das die Nationalliberale Partei mit Bismarck geschlossen hatte, zielte gewiß auf die Einigung des Reiches. Doch sahen die Liberalen mit der Reichsgründung keineswegs schon ihre politischen Wünsche erfüllt. Vielmehr waren sie der Überzeugung, daß es nun, nachdem die deutsche Einheit gewonnen war, darauf ankomme, mehr Freiheit im neuen deutschen Reich zu verwirklichen, im Sinne der Liberalisierung und teilweise auch der Demokratisierung gegenüber den insbesondere in Preußen herrschenden aristokratisch-autoritären und christlich-konservativen Kräften. Die Nationalliberalen vertrauten darauf, daß es der Schwungkraft des siegreichen Liberalismus gelingen könnte, Bismarck auf dieser Bahn mitzureißen und so den preußischen Partikularismus und Konservatismus im neuen Deutschland zu isolieren¹³². Auch für die Nationalliberalen war der Staat die entscheidende Größe¹³³, die es gegenüber allen Verbänden und Organisationen zu stabilisieren galt; er war auch für sie durchaus die vorgegebene Autorität und entstand mithin nicht erst durch Mehrheitsbeschlüsse oder irgendwelche sonstigen Vereinbarungen. Diese Staatsidee hatte sich einerseits mit dem Nationalismus zum Ideal des Nationalstaates verbunden; sie war andererseits in der Voraussetzung gegründet, daß der Staat vergesellschaftet werden müsse, also nicht nur offen zu sein habe für den gesellschaftlichen Wandel, sondern daß Sinn und Ziel des Staates die Ermöglichung und Förderung des freien Zusammenschlusses freier Einzelner sei. Darum waren die Persönlichkeitsrechte für den Liberalismus von derart zentraler Bedeutung, war die individuelle Freiheit geradezu die zweite tragende Säule dieses liberalen Staatsverständnisses.

Folglich stand zu Beginn der siebziger Jahre in Deutschland nicht nur eine Theorie staatlich-gesellschaftlicher Ordnung einer anderen gegenüber, sondern hier ging es um nicht weniger als um die elementaren Grundlagen des neuen Reiches. Darum wurde die Auseinandersetzung von beiden Seiten mit so viel Leidenschaft und Erbitterung geführt. Als der Kulturkampf ausgebrochen war¹³⁴, dominierten im liberalen Lager schnell die

Kräfte, die keinen oder nur einen kaum erkennbaren Unterschied zwischen ultramontanen Katholiken und orthodoxen Protestanten machten: Ging es doch darum, den öffentlichen Einfluß der Kirche überhaupt zu vernichten und anstelle der preußisch-konservativ-christlichen Werte säkular-naturrechtliche, also allgemein humane zur Grundlage der Gesellschaft im neuen deutschen Reich zu machen. »Die Absicht der Liberalen ging dahin, eine soziale Stützmacht (Kirche) durch eine andere (liberales Bürgertum) zu ersetzen. Die Härte des Kulturkampfes ist nur zu verstehen, wenn man in ihm den Zusammenprall von formal gleichen, inhaltlich aber konträren Prinzipien sieht, und sich ins Gedächtnis ruft, daß die Liberalen dem Staat zu den von den Kirchen in der »Reaktionszeit« usurpierten Rechten zurückverhelfen wollten.«¹³⁵

Es liegt auf der Hand, welche außerordentliche Bedeutung für breite Teile des Protestantismus Bismarcks 1878/79 eingeleitete konservative Wende in der Innenpolitik¹³⁶ haben mußte: Die Nationalliberalen hörten auf, die entscheidende Regierungspartei zu sein; die Zentralgewalt wurde gestärkt, ein Ausbau der politischen Macht des Reichstags verhindert; mit der Abkehr vom Freihandel und der Hinwendung zum System der Schutzzölle wurde ein weiterer Grundsatz des Liberalismus preisgegeben. Die Unterdrückung der Sozialdemokratie durch das Sozialistengesetz einerseits und die vorsichtige Annäherung an den Katholizismus durch den Abbau der Kulturkampfgesetze andererseits unterstrichen nur die konservative Ausrichtung der Innenpolitik. Das Zentrum gewann eine ausschlaggebende Bedeutung im Reichstag, die Möglichkeit des Zusammengehens mit den Konservativen zur Durchsetzung einer entschiedenen konservativen und betont christlichen Politik war damit gegeben. So schien der großen kirchlichen Mehrheit die alte Ordnung endlich wiederhergestellt. Man konnte vergessen, was zu so viel Unruhe und Sorge Anlaß gewesen war.

Für Stoecker blieben diese Vorgänge keine Episode. Natürlich begrüßte er aufgrund seiner Voraussetzungen von ganzem Herzen Bismarcks konservative Kehre und den Bruch mit den Nationalliberalen; ebenso zustimmend äußerte er sich zur Schutzzollpolitik sowie zum Sozialistengesetz. Aber Stoecker drängte weiter. Er wollte eine wirklich christlich-konservative Politik: die ebenso entschieden wie umfassend zurückrief zu den Ordnungen und Idealen des Konservatismus und die auf diese Weise Raum schuf für die Durchsetzung des christlichen Geistes in der Öffentlichkeit. Weil für Stoecker beides so untrennbar zusammengehörte, trat folgerichtig neben den Kirchenmann der Parteipolitiker; freilich, seinem Ansatz entsprechend, letzterer als die Konsequenz dessen, worum es ihm eigentlich und vor allem zu tun war.

Erst wenn man diesen Zusammenhang vor Augen hat, wird verständlich,

warum jene vernichtende Niederlage, die Stoecker und seine Christlich-soziale Arbeiterpartei bei den Reichstagswahlen im Juli 1878 erlitten, nicht das Ende seiner politischen Betätigung bedeutete. In einem späten Rückblick erklärte Stoecker dazu: »Man versteht uns Christlich-Soziale nicht, wenn man meint, die Parteibildung sei für uns der Hauptzweck gewesen. Unsere Absicht ging weiter, nämlich auf die Erneuerung und Belebung des evangelischen deutschen Volksgeistes und auf eine Geltendmachung der Lebensmächte des Evangelium für das gesamte öffentliche, sonderlich das soziale Leben. Wir dachten nicht bloß an die arbeitenden Klassen, aber allerdings an sie am meisten, weil sie in Gefahr standen, durch die jüdisch-sozialdemokratische Bearbeitung ihren christlich-deutschen Charakter zu verlieren. Daß dabei eine Parteibildung unerlässlich sei, stand uns fest. Wollte man der Sozialdemokratie, die sich unter der roten Fahne in immer größeren Scharen zusammenfand, wirksam entgegentreten – und das wollten wir doch – so mußte man ein Panier aufwerfen, unter dem sich die andersgesinnten Arbeiter zusammenfinden konnten. Jener allgemeine und dieser besondere Zweck diktierte uns die zu ergreifenden Maßregeln und wies uns den Weg, den wir zu gehen hatten.«¹³⁷

Dieses Ziel der Durchsetzung und Verfestigung einer christlich-konservativen Gesellschaftsordnung stand für Stoecker unwandelbar fest. Wandelbar dagegen waren die Mittel zu dessen Verwirklichung. Da es ihm – wie gezeigt – um die Schaffung von Assoziationen im religiös-sittlichen und monarchisch-patriotischen Geist zu tun war, um Kristallisationskerne also für jene umfassende Erneuerung der Gesellschaft, mußte die Verwendung eines Mittels nicht die von anderen ausschließen. So behielten die Stadtmision oder evangelische Vereine in Berlin für Stoecker ganz selbstverständlich ihren Platz neben der Christlich-sozialen Partei, wie umgekehrt diese ihre Agitationsweise verändern konnte. War die Arbeiterschaft nicht zu gewinnen und im Sinne jener Zielsetzung zurückzuerobern, dann mußte der Hebel eben bei einer anderen Bevölkerungsschicht angesetzt werden. War das Proletariat an die gottlose Sozialdemokratie verloren, so ließ sich immerhin der weitere Zustrom zu dieser Partei aus den Kreisen des Handwerks und des Kleinbürgertums überhaupt unterbinden. Als ein ganz wesentliches Mittel zu diesem Zweck gebrauchte Stoecker den Antisemitismus: »... die Judenfrage war eben die soziale Frage des Berliner Kleinbürgertums«¹³⁸. Am 19. September 1879 redete Stoecker auf einer öffentlichen Veranstaltung seiner Partei über »Unsere Forderungen an das moderne Judentum«¹³⁹. Unter dem brausenden Beifall des Berliner Kleinbürgertums – das ihn unverkennbar vorantrieb – hatte Stoecker damit seine folgenschwere antisemitische Agitation begonnen.

Aber Stoecker setzte gleichzeitig noch auf einer anderen Ebene den He-

bel an. Am Ende desselben September 1879 wurde er im Wahlkreis Minden-Ravensberg in das preußische Abgeordnetenhaus gewählt, wo er sich den Deutschkonservativen anschloß¹⁴⁰, im Oktober 1881 kam er durch den Wahlkreis Siegen-Wittgenstein auch in den Reichstag¹⁴¹. Von jetzt an arbeitete Stoecker zur Durchsetzung seines christlichen Gesellschaftsprogramms auf mehreren Ebenen zugleich: auf der politischen Bühne im Lager der Deutschkonservativen; kirchlich und politisch durch seine Vorträge und Versammlungen im erweckt-konservativen Minden-Ravensberg und im ähnlich geprägten Siegerland; in der Zusammenfassung aller dieser Aktivitäten, bis hinunter zur Einzelseelsorge, schließlich in der Reichshauptstadt. Sein Konzept bei alledem war klar: Es galt, alles daranzusetzen, daß ein neuer, gegen den Liberalismus in allen seinen Erscheinungsformen gerichteter konservativ-christlicher Geist die Öffentlichkeit durchdrang; und es ging gleichzeitig darum, an der Basis neue Ordnungszellen für die wirk-same Durchsetzung dieses Geistes zu schaffen.

Für beides erwies sich die Situation des Jahres 1881 als außerordentlich günstig. Blickt man auf den Erfolg, dann stand Stoecker damals auf dem Höhepunkt seines Lebens. In der sogenannten »Berliner Bewegung«¹⁴² nahm Stoecker seit dem Herbst 1880 die führende Rolle ein. Es handelte sich hierbei um eine antiliberalen, antikapitalistische und antisemitische Sammlungsbewegung vor allem des kleinen gewerblichen Mittelstandes, die der Hofprediger mit seiner christlich-nationalen, konservativen und antisemitischen Rhetorik anfeuerte und in Bewegung hielt. Alte Bürgervereine formierten sich wieder, neue schossen aus dem Boden; Massenversammlungen häuften sich, und vielen, darunter auch Stoecker, schien es, als seien die Tage der Reformation wiedergekehrt!¹⁴³ Zusammengefaßt waren alle diese Vereine und Gruppen im Dachverband des Konservativen Central-Comités (C. C. C.), der sich wiederum den Deutschkonservativen verbunden wußte: wodurch schließlich Stoeckers Position in dieser Partei erheblich an Bedeutung gewann. Die Christlich-Sozialen waren fortan eine Gruppierung innerhalb der Deutschkonservativen Partei; seit dem 3. Januar 1881 verzichteten sie auch offiziell auf die Firmierung als »Arbeiterpartei«¹⁴⁴, nachdem diese Zielsetzung in den Juliwahlen von 1878 so völlig gescheitert war.

Erheblichen Aufwind brachte jener »Berliner Bewegung« jedoch nicht allein die allgemeine innenpolitische Abwendung vom Liberalismus¹⁴⁵, sondern ebenso die nun einsetzende breite öffentliche Diskussion um die soziale Verantwortung des Staates, ausgelöst durch die Verhandlungen im Reichstag über die Gesetzesvorlagen zur Unfall- und Krankenversicherung des Arbeiters¹⁴⁶. Den Höhepunkt bildete die Kaiserliche Botschaft zur Sozialversicherung am 17. November 1881, in der es u. a. hieß: »Für diese

Fürsorge die rechten Mittel und Wege zu finden, ist eine schwierige, aber auch eine der höchsten Aufgaben jedes Gemeinwesens, welches auf den sittlichen Fundamenten des christlichen Volkslebens steht.«¹⁴⁷ Bismarck betonte mehrfach, daß es sich hierbei um »praktisches Christentum« handele. Stoecker aber fand sich durch diese Entwicklung glänzend bestätigt: Jetzt wurde offizielle Politik, was er und seine Freunde schon 1878 im Programm der Christlich-Sozialen gefordert hatten!¹⁴⁸ Eine neue Epoche, ja geradezu »eine neue Kulturentwicklung«, schien Stoecker damit anzubrechen, in der das ganze deutsche Volk in allen seinen Gliederungen wahrhaft vom Christentum durchdrungen sein würde: »Die Mitternacht deutschen Lebens ist vorüber, die Sterne sind da; noch liegt auf der Erde der Nebel, aber die Sonne wird aufgehen und alle Nebel verscheuchen.«¹⁴⁹

Eine wichtige Stütze für die Durchsetzung dieser hohen Erwartungen fand Stoecker dann in seiner engen Zusammenarbeit mit dem Freiherrn von Hammerstein, der seit dem 28. November 1881 Chefredakteur der »Kreuzzeitung« war.¹⁵⁰ Um dieses Blatt sammelte sich der zahlenmäßig kleine, durch Begabung und vielfältige Verbindungen jedoch einflußreiche Flügel der Hochkonservativen innerhalb der Deutschkonservativen Partei. Ihnen allen ging es um die Wiedererrichtung des »christlichen Staates«, dementsprechend um eine kompromißlos auf dieses Ziel ausgerichtete Innenpolitik. Der entscheidende politische Gegner dieser Gruppe waren die nach rechts gerückten Nationalliberalen: Denn falls diese mit den Konservativen zusammengingen, verlor der radikale rechte Flügel der Deutschkonservativen nicht allein seinen Einfluß innerhalb der eigenen Partei, sondern zugleich die Möglichkeit, die eigenen weltanschaulichen Überzeugungen durchzusetzen. Genau das aber war die politische Konstellation ab 1884 und vollends seit 1887. Gegen diesen Mitte-Rechts-Block, das sog. Kartell, kämpfte darum die Gruppe um die Kreuzzeitung mit solcher Erbitterung. Den politischen Verbündeten suchte die Kreuzzeitungspartei umgekehrt im Zentrum – freilich in einem entschieden konservativen Zentrum, das seine liberalen und demokratischen Tendenzen ausgeschieden hatte! Im Bunde mit einem solchen Katholizismus, der in der Tat im Volk verwurzelt war, gedachte man hier die Innenpolitik des Deutschen Reiches zu verändern. Wesentlich für das Gelingen dieses großen Plans war freilich die Frage, ob es gelingen würde, die Konservativen zu einer wirklichen Volkspartei umzugestalten. Dazu bedurfte es, wieder nach dem Vorbild des Zentrums, der Zuwendung zu sozialen Fragen. In diesem Kontext gewann die Person Stoeckers mitsamt der Berliner Bewegung eine zentrale Bedeutung für Hammerstein, die er auch in der Kreuzzeitung unterstrich: Schien hier doch der konkrete Anfang gemacht, um die vom Liberalismus

weg- und zu einem neuen Konservatismus hindrängende Bevölkerung parteipolitisch zu formieren.

Es liegt auf der Hand, wie sehr alle diese Überlegungen den Intentionen Stoeckers entsprachen. Seine Zusammenarbeit mit Hammerstein war dementsprechend eng und intensiv. In öffentlichen Vorträgen¹⁵¹ und innerhalb der Reihen der Deutschkonservativen¹⁵² warb Stoecker eifrig und beredt für die Verwirklichung jener neuen Zielsetzung. Doch darf über diesem nun erheblich zunehmenden parteipolitischen Wirken Stoeckers nicht seine fortdauernde kirchliche Tätigkeit übersehen werden. Auch jetzt blieb er, seinem Ansatz getreu, in erster Linie ein Mann der Kirche: bestrebt, deren Botschaft auf allen Ebenen möglichst wirksam zur Geltung zu bringen¹⁵³. Freilich wurde für ihn die umfassende politische Aktion jetzt immer wesentlicher. Vollends seit Bismarck mit dem Kartell regierte, sah Stoecker sich dazu herausgefordert. Auch der Kanzler wurde nun kaum verhüllt attackiert. Mit großer Emphase schrieb die Kreuzzeitung – und dokumentierte damit nicht allein ihr Programm, sondern auch ihre Kompromißlosigkeit –: »Alle, welche auf positiv-christlichem Boden stehen, auch die Katholiken, sollten erkennen, daß es der überzeugte Christ ist, den man in Stoecker haßt. Und darum ist das Kartell, wie es uns neuestens . . . präsentiert wird, einfach ein antichristliches Kartell, ein Vorschlag zu einer antichristlichen, liberal-religiösen, bourgeois-kapitalistischen Assoziation. Ein solches Kartell muß man bekämpfen, selbst wenn man deswegen als ›Reichsfeind‹ angeklagt wird . . . Eine ›levée en masse‹ müßte sich gegen ein Regierungssystem erheben, das die Plutokratie begünstigen und die Kirche Christi knechten wollte.«¹⁵⁴

Die leidenschaftliche Polemik gegen das Kartell wurzelte nicht zuletzt in der sogleich sehr konkret erfahrenen Schädigung der Kreuzzeitungspartei durch diese Politik. Neue Männer aus der konservativen Mitte – denn die Mehrheit der Deutschkonservativen war keineswegs gegen das Kartell – drängten in der Berliner Bewegung nach vorn; Stoecker und seine Freunde verloren erst an Einfluß, dann ihre beherrschende Stellung; schließlich ging es mit der Bewegung selbst bergab¹⁵⁵. Bezeichnenderweise engagierten sich die entschiedensten konservativen Kräfte jetzt, 1887, in den Berliner Kirchenwahlen¹⁵⁶. Dadurch wurden die liberalen und mittelparteilichen kirchlichen Gruppen klar geschlagen. Aber unverkennbar war dieser Sieg, gemessen an Stoeckers Intention, nur ein Pyrrhussieg.¹⁵⁷

In der gleichen Zeit wurden dem preußischen Landtag zwei Anträge unterbreitet, die darauf zielten, der evangelischen Kirche mehr Selbständigkeit gegenüber dem Staat einzuräumen. Bereits 1886 hatte der alte Hans von Kleist-Retzow diesen Antrag im Herrenhaus eingebracht und Freiherr von Hammerstein einen entsprechenden im Abgeordnetenhaus¹⁵⁸. Dieser

Vorgang wiederholte sich im Februar 1887. Da die katholische Kirche in Preußen nach dem Abschluß des Kulturkampfes stärker als zuvor dastehende, so betonten Hammerstein und Stoecker, sei es nur recht und billig, auch die evangelische Kirche finanziell und rechtlich zu stärken, insbesondere durch eine größere Unabhängigkeit vom Staat. Zur Unterstützung dieser Aktion wurden im Lande Kreissynoden und Pfarrkonvente mobil gemacht; schon sahen die Freunde der Kreuzzeitung wieder eine tiefgreifende »Bewegung« entstehen¹⁵⁹. Stoecker gab die zündende Lösung aus: »Wir fordern, mit einem Wort sei es gesagt, nicht die Aufhebung der Parität für die römische Kirche, sondern Einführung der Parität für uns.«¹⁶⁰ Ohne Frage war es dem Hofprediger mit dieser Aktion sehr ernst: handelte es sich dabei doch – wie wir sahen – für ihn um eine seit langem dem Staat gegenüber eingeklagte Grundvoraussetzung dafür, daß die evangelische Kirche gesunden könnte. Aber diese Forderung begegnete nun als ein Schachzug in der großen Politik! Mochten Stoecker und die Kreuzzeitung¹⁶¹ noch so oft betonen, ihnen ginge es allein und ausschließlich um die Kirche: Ihre bisherige Tätigkeit hatte klar genug belegt, daß das Wort Kirche in ihrem Munde stets auch eine eminent politische Bedeutung besaß. Darum war Bismarck sogleich gegen das Projekt; auch eine persönliche Rücksprache Hammersteins mit dem Appell an den evangelischen Christen Bismarck brachte keine Einigung¹⁶². Der Kanzler sah in den Kleist-Hammersteinschen Anträgen in erster Linie die Fortsetzung der Antikartellpolitik der Kreuzzeitung mit anderen Mitteln. Er fürchtete ein »evangelisches Zentrum«, d. h. eine geschlossene evangelische Kirche im Lager der Rechtskonservativen, die dann nicht mehr so leicht zu neutralisieren sein würde wie die Berliner Bewegung. Da einerseits auch die kirchliche Mitte die bestehenden Verhältnisse einer derartigen Kirche vorzog¹⁶³, andererseits Hammerstein und seine Freunde aufgrund ihres Gegensatzes zu Bismarck zunehmend innerparteiliche Schwierigkeiten bekamen, verlief die Aktion im Sande. Was blieb, war die Hoffnung, unter anderen Umständen besser gerüstet darauf zurückkommen zu können.

Um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, begann man die Beziehungen zum Hof und insbesondere zum Prinzen Wilhelm zu intensivieren. Denn im Herbst 1887 stand fest, daß die Zeit des alten Kaisers zu Ende ging und sein todkranker Sohn Friedrich, wenn überhaupt, dann nur sehr kurz regieren würde. Alle Augen richteten sich dementsprechend auf die neue Sonne, den Prinzen Wilhelm. Unter diesen Auspizien kam es am 28. November 1887 zu einer Zusammenkunft zahlreicher kirchlich engagierter Persönlichkeiten vornehmlich konservativer Prägung – darunter Stoecker – im Hause des Generalquartiermeisters Waldersee. Das Treffen stand unter

dem Protektorat des Prinzen. Thema war die Unterstützung und Ausbreitung von Stadtmissionen überall im Reich¹⁶⁴.

Natürlich mußte diese Versammlung den Argwohn Bismarcks hervorrufen – schien doch Prinz Wilhelm mit seiner Rede, in der er die Bedeutung des christlich-sozialen Gedankens hervorhob¹⁶⁵, offen auf die Seite Stoeckers und der Kreuzzeitungspartei getreten zu sein. Noch war man nicht an die unkontrollierte Redelust des künftigen Kaisers gewöhnt! Bismarck jedenfalls, der seine eigene Stellung bedroht sah, setzte nun alles daran, Stoecker zu isolieren. Die Presse fiel über den politisierenden und intrigierenden Hofprediger her; das böse Wort von der »Muckerei und Stoeckerei« machte die Runde. Es gelang dem Kanzler relativ leicht, den Prinzen auf seine Seite zu bringen – nicht zuletzt durch den Hinweis, daß Stoecker jedenfalls nicht im Einklang mit den Traditionen Friedrichs des Großen handele¹⁶⁶! Waldersee und die meisten Konservativen zogen sich eifertig zurück; nur die Kreuzzeitung hielt auch weiterhin unerschütterlich zu Stoecker.

Einen wirklich vernichtenden Schlag erhielt der Hofprediger dann durch die Gründung des »Evangelisch-kirchlichen Hilfsvereins zur Bekämpfung der religiös-sittlichen Notstände in Berlin«: Denn diese Organisation, die Stoecker demonstrativ übergang und sich statt dessen den Kräften der kirchlichen Mittelpartei öffnete, stand unter dem Protektorat des Prinzen und bald des Kaisers Wilhelm II. Mochte der Kreis um die Kreuzzeitung immerhin hoffen, den jungen Monarchen schließlich doch noch für ihre politisch-weltanschauliche Überzeugung zu gewinnen: kirchenpolitisch zumindest waren hierdurch erst einmal Fakten geschaffen, die so schnell nicht wieder rückgängig zu machen waren. Stoecker jedenfalls begriff sehr klar das Ausmaß seiner Niederlage, wenn er die Folgen der Waldersee-Versammlung als ein »vaterländisches Unglück« bezeichnete¹⁶⁷.

Auch für diese Aktion war das untrennbare Ineinander von kirchlichen und politischen Zielsetzungen charakteristisch. Wieder konnten darum Stoecker und seine Freunde betonen, es sei ihnen selbstverständlich um ein rein kirchlich-karitatives Unternehmen zu tun gewesen. Demgegenüber verwies Bismarck in seinem Schreiben an Prinz Wilhelm auf seine Art auf das zentrale Problem: »Ich habe Nichts gegen Stöcker; er hat für mich nur den einen Fehler als Politiker, daß er Priester ist, und als Priester, daß er Politik treibt.«¹⁶⁸ Als Realpolitiker mußte der Kanzler der entschiedene Gegner eines Mannes sein, der aus nicht kontrollierbaren religiös-kirchlichen Motiven heraus politisch agierte. Stoecker umgekehrt erblickte in Bismarcks pragmatisch vermittelnder konservativen Innenpolitik zunehmend die Preisgabe aller christlich-konservativen Werte: wogegen unbedingt Front gemacht werden müsse!

Ein Ausdruck dieser zu allem entschlossenen politischen Opposition ge-

gen den Reichskanzler war das Schreiben Stoeckers vom 14. August 1888 an Hammerstein – der sogenannte »Scheiterhaufenbrief«¹⁶⁹, dessen Bekanntwerden Stoecker später noch erhebliche Schwierigkeiten bereiten sollte. Angesichts der Festlegung Wilhelms II. auf die Kartellpolitik Bismarcks empfehle es sich nicht, schrieb Stoecker, daß die Kreuzzeitung dagegen offen angehe; viel eher werde es möglich sein, den Kaiser vom Kanzler zu trennen, wenn man in Wilhelm II. Mißtrauen gegen Bismarck wecke. »Nährt man in Dingen, wo er instinktiv auf unserer Seite steht, seine Unzufriedenheit, so stärkt man ihn prinzipiell, ohne persönlich zu reizen.« Das war allerdings ein eindeutig politischer Schachzug – wengleich auch er wieder getragen war von der Überzeugung, zusammen mit einem von Bismarck unabhängigen Kaiser doch noch den wahren christlichen Staat in Preußen-Deutschland aufbauen zu können.

Wie brüchig die Voraussetzungen dafür jedoch waren, mußte Stoecker bereits einige Monate später am eigenen Leib erfahren. Wilhelm II. dachte nicht im Traum daran, sich von Bismarck zu distanzieren, um dafür in die Gefolgschaft seines Hofpredigers zu treten! Statt dessen forderte er von Stoecker im Frühjahr 1889 den schriftlichen Verzicht auf jede öffentliche politische Tätigkeit und schärfte gleichzeitig dem Evangelischen Oberkirchenrat ein, »die fernere Thätigkeit Stöckers, soweit sie in die Öffentlichkeit tritt, aufmerksam zu überwachen und erforderlichen Falles unverzüglich und nachdrücklich einzuschreiten«.¹⁷⁰ Damit wurde Stoecker auf dem Höhepunkt des Ringens der Kreuzzeitungspartei um den Kaiser von diesem selbst ausgeschaltet. Nimmt man hinzu, daß Wilhelm II. sich während des Wahlkampfes 1890 aufs schärfste von Hammerstein distanzierte¹⁷¹ und am 29. Oktober des gleichen Jahres Stoecker demütigend schnell den Abschied gewährte¹⁷², dann wird vollends klar, wie unrealistisch dieses Bauen auf den Kaiser längst geworden war. Nichtsdestoweniger gab es für Stoecker und seine Freunde keine politische Alternative¹⁷³: Weder der konservative christliche Staat, für den sie fochten, noch das Leitbild von Kirche, für das sie sich einsetzten, ließ irgendeinen die Sache selbst betreffenden Kompromiß zu. Genau das wurde von jetzt an als die Kehrseite jenes Ineinanders von religiös-kirchlichen und parteipolitischen Zielsetzungen immer offenkundiger: Mit dem Scheitern des Politikers Stoecker scheiterte auch Stück um Stück sein weitgespanntes Konzept einer neuen Volkskirchlichkeit.

Zunächst allerdings schien es einen Augenblick, als könne diese Politik doch noch zum Erfolg führen. Mit seinen Erlassen vom 4. Februar 1890 setzte Wilhelm II. zu einem neuen sozialen Kurs in der Innenpolitik an¹⁷⁴. Die Reichstagswahlen am 20. Februar brachten dem Kartell eine vernichtende Niederlage; einen Monat später erhielt Bismarck seinen Abschied.

Unverkennbar wollte der Kaiser selbst regieren, aber – wie es schien – doch in einem klaren christlich-konservativen Sinn. Das trieb die Gruppe um die Kreuzzeitung, allen voran Stoecker, in eine geradezu hektische Aktivität. Seit dem 7. März versuchte er, die Berliner Bewegung wieder in Gang zu bringen; der Erlaß des Evangelischen Oberkirchenrats vom 17. April, der nun offiziell die Geistlichen aufforderte, sich der sozialen Frage anzunehmen¹⁷⁵, beflügelte Stoecker weiter: Schien damit doch endlich der erste Schritt in Richtung auf sein Idealbild von der Kirche als einer sozialen Macht getan. Parallel dazu verlief das fortgesetzte Werben um die Person des Kaisers. Man stehe jetzt, erklärte Stoecker im Juli 1890, »am Wendepunkt«¹⁷⁶. Bismarcks innenpolitisches Versagen habe letztlich darin bestanden, daß er dem politischen und kirchlichen Konservatismus nicht zum Siege verhalf¹⁷⁷. Dementsprechend hieß die Forderung, deren Unterstützung durch eine offizielle Losung Stoecker nun erwartete: »Den internationalen Mächten muß eine höhere, übergreifende Macht entgegengestellt werden, das Christentum; mit der sozialen Reform verbunden, wird es auch heute noch Wunder wirken. Macht sich die Monarchie zum starken und willigen Organ einer christlichen und sozialen Erneuerung, dann, aber nur dann wird sie den Stürmen der Zukunft gewachsen, ja überlegen sein.«¹⁷⁸

Schließlich konstituierte sich unter Stoeckers Führung im gleichen April 1890 der Evangelisch-Soziale Kongreß, der Ende Mai zu seiner ersten Tagung im Haus der Berliner Stadtmission zusammentrat¹⁷⁹. Aufsehen erregte die Teilnahme liberaler Theologen, vor allem Harnacks, gegen dessen Berufung nach Berlin sich auch der Hofprediger ausgesprochen hatte¹⁸⁰. In Stoeckers Vorstellung sollte der Kongreß eine ganz bestimmte Aufgabe erfüllen, die sich wiederum bruchlos in sein volkswirtschaftliches Konzept einfügte: nämlich als Ort der Sammlung aller sozial engagierten christlichen Kräfte. Zunächst hatte Stoecker an eine »sozial-monarchische Partei« neben den Konservativen gedacht¹⁸¹, danach mit Hammerstein die Gründung einer »christlich-sozialen Vereinigung« erwogen¹⁸². Den Ausschlag für den Kongreß gab das Bestreben, die Februarerlasse des Kaisers auf möglichst breiter Basis aufzunehmen und zu unterstützen¹⁸³. Konstitutiv für alle diese Pläne war einerseits die konservativ-christliche Grundhaltung, die sich angesichts des Auslaufens des Sozialistengesetzes am 1. Oktober 1890 leicht als schroffe Gegnerschaft gegen die Sozialdemokratie aktualisieren ließ, andererseits das Bemühen, über die so engegezogenen Grenzen der rechtskonservativen Parteigruppe hinaus Anklang und Anhänger zu finden.

Daß sich der Evangelisch-Soziale Kongreß dann nicht nur ganz anders entwickelte, als sein Initiator es wollte, sondern schließlich auch diesen und seine Freunde isolierte und endlich hinausdrängte, ist ein anderes Thema.

Worum es Stoecker ging, hat er in einer großen Rede mit dem Thema »Unsere Stellung zur Sozialdemokratie« am Schluß des Kongresses noch einmal eindrücklich in 13 Thesen zusammengefaßt und erläutert¹⁸⁴. Auf die Verwerfung der Sozialdemokratie – bei der auch die Verdammung des Judentums nicht fehlte (Thesen 1–7) – folgte die Aufzählung der Aufgaben des Staates (Thesen 8–10) und endlich der Kirche (Thesen 11–13). Beide gehörten auch hier untrennbar zusammen. Wohl sei es die Aufgabe des Staates, die Sozialreform voranzutreiben und sich als christliche »Sozialmonarchie« zu konstituieren; aber das neue Genossenschaftswesen, das Stoecker in diesem Zusammenhang vor Augen stand¹⁸⁵, blieb ihm unvorstellbar ohne den Geist echter christlicher Brüderlichkeit, ohne die Macht der evangelischen Kirche, ohne das Bewußtsein ihrer Sendung in der Welt¹⁸⁶. Das bedeutete dann konkret: die Kirche sollte ein neues und umfassendes Vereinsleben aufbauen, »das die öffentlichen Angelegenheiten, die kirchlichen wie die vaterländischen und sozialen, in dem Licht des Wortes Gottes behandelt, und neben der christlichen Gottesanschauung auch die christliche Weltanschauung zur festen Überzeugung bringt«¹⁸⁷. Hinausgehend über die von ihm nachdrücklich gelobten Leistungen der Inneren Mission, proklamierte Stoecker schließlich die »öffentliche Mission« der Kirche als deren große Aufgabe für die Zukunft¹⁸⁸.

Es war wieder das alte Konzept von der Kirche, für das Stoecker auch hier wortreich kämpfte – zum letzten Mal übrigens als Hofprediger in aller Öffentlichkeit. Zwar versuchte er nach seiner Entlassung mehrfach, die Gunst Kaiser Wilhelms II. zurückzugewinnen – aber ohne Erfolg¹⁸⁹. Ungleich günstiger entwickelte sich dagegen sein Einfluß innerhalb der Deutschkonservativen Partei. Gegen die Wirtschaftspolitik des neuen Reichskanzlers Caprivi mit seiner vorsichtigen Abkehr vom System der Schutzzölle sammelten sich sogleich ihre Anhänger mit jener echten Empörung, die aus finanziellen Einbußen erwächst¹⁹⁰. Zum Zentrum der Opposition wurden schnell Hammerstein und die Kreuzzeitung. Dort suchte man die Stunde zu nutzen, um die Partei mit dem Geist des Rechtskonservatismus zu durchdringen. Dabei sollte Stoecker vor allem die Rolle des Volkstribunen übernehmen und mit seinem sozialen und antisemitischen Engagement die Öffnung der Deutschkonservativen zur Volkspartei einleiten.

Der klarste Ausdruck für den Erfolg der Kreuzzeitungspartei war das in diesem Sinn gestaltete und am 8. Dezember 1892 im großen Saal der Tivoli-Brauerei in Berlin angenommene neue Parteiprogramm der Deutschkonservativen. Es war der letzte große Triumph Hammersteins und Stoeckers. Denn die überwiegende Mehrheit der Partei, die ohnehin nur widerwillig auf diese Linie eingeschwenkt war, begann sich nach den Reichstagswahlen

vom 15. Juni 1893, die den Konservativen nicht die erhofften Erfolge gebracht hatten, mehr und mehr von diesem Kurs zu distanzieren. Die Partei für die soziale Thematik zu gewinnen, war Stoecker nie wirklich gelungen; da verließ man sich, bis hin zu Hammerstein, im Grunde doch lieber auf staatliche Gewaltmaßnahmen¹⁹¹. Und ihre wirtschaftlichen und finanziellen Interessen fanden die Konservativen auf die Dauer doch besser beim Bund der Landwirte aufgehoben als in Stoeckers christlich-sozialen Bestrebungen. Nur zwei Monate nach dem Parteitag der Konservativen konstituierte sich – am 18. Februar 1893, und zwar im selben Saal der Tivoli-Brauerei in Berlin – jener Bund der Landwirte¹⁹², der sogleich rücksichtslos und ausgesprochen demagogisch daranging, die wirtschaftlichen Interessen der Agrarier politisch auszumünzen.

Stoecker verlor dadurch sofort an Boden. Bereits 1893, bei den Landtagswahlen in Minden-Ravensberg, traf er sowohl auf den Einfluß des Bundes der Landwirte als auch auf dessen Opposition gegen seine Person¹⁹³. Unaufhaltsam sank von da an sein Rückhalt in der Konservativen Partei. Dazu trug allerdings auch erheblich die wachsende Profilierung der sogenannten »Jungen« Christlich-Sozialen um Friedrich Naumann bei, die sich zunehmend vom Konservatismus abwandten und insbesondere das zutiefst unsoziale Verhalten der ostelbischen Agrarier gegenüber den Landarbeitern angriffen.¹⁹⁴ Für Stoecker erstand da eine fremde Welt¹⁹⁵. Scharf trat jetzt zutage, daß ein soziales Engagement, losgelöst vom konservativen Gesellschaftsmodell, für ihn undenkbar war; daß er im Zweifelsfall also für die Erhaltung der traditionellen Sozialordnung statt für soziale Reformen votieren würde¹⁹⁶. Damit verlor Stoecker die aufgeschlossenste und lebendigste Gefolgschaft unter den »Jungen« – ohne dafür doch das Vertrauen der Konservativen zurückzugewinnen. So brach innerhalb weniger Monate Stoeckers ganzes weitgespanntes Konzept der Volkskirchlichkeit im Sinne einer umfassenden christlich-konservativen Erneuerung von Staat und Gesellschaft zusammen.

Gewiß spielten dabei auch äußere Umstände eine Rolle. Der beherrschende Einfluß des reaktionären Freiherrn von Stumm-Halberg¹⁹⁷ auf Wilhelm II. seit 1895 kann hierbei ebensowenig übersehen werden wie das haltlose Schwanken des Kaisers gegenüber der Behandlung der sozialen Fragen. Mit dem Erlaß vom 16. Dezember 1895 widerrief dann auch der Evangelische Oberkirchenrat seine frühere Aufforderung an die Pfarrer, sich sozialen Problemen zuzuwenden¹⁹⁸. Die Entlarvung Hammersteins als Betrüger, Urkundenfälscher und Ehebrecher im gleichen Jahr 1895 bedeutete nicht nur für die Rechtskonservativen eine vernichtende moralische und politische Niederlage. Für Stoecker folgte als neuer Schlag die Veröffentlichung seines »Scheiterhaufenbriefes« durch den sozialdemokrati-

schen »Vorwärts« – auf dem Höhepunkt der Bismarckverehrung! Es folgten danach der Stoecker abgenötigte Austritt aus der Deutschkonservativen Partei (1. 2. 1896), die Publikation des taktlosen kaiserlichen Kommentars dazu durch den Freiherrn von Stumm¹⁹⁹ sowie endlich die Verabschiedung durch den Evangelisch-Sozialen Kongreß²⁰⁰! Doch wie gewichtig alle diese Ereignisse im einzelnen und zusammen auch gewesen sein mögen: zuletzt scheiterte Stoecker nicht hieran, sondern an seinem eigenen Konzept.

Daß Stoecker alles andere als ein Organisator war, wurde früh deutlich²⁰¹. Kaum bewußt dagegen wurde, daß dieser Mangel mit seinem ureigensten Anliegen zusammenhing. Stoecker war, allem politischen Eifer und Einsatz zum Trotz, doch in erster Linie Prediger und kein Politiker. So konnte er wohl wieder und wieder das Idealbild einer wahrhaft christlichen Gesellschaft beschwören, auch wortreich den Verlust von Glauben und deutschem Idealismus beklagen²⁰²: Aber bedenklich vage waren und blieben seine eigenen konkreten Vorschläge, wie denn nun, mitten in der Hochindustrialisierung Deutschlands, eine christlich-kirchliche und konservativ-ständische Gesellschaftsordnung stabilisiert oder sogar noch ausgebaut werden könnte. Daß die Hochkonservativen ihren Einfluß auf Wilhelm II. verloren, lag doch nicht nur an der fragwürdigen Gestalt des Monarchen, sondern auch an der politischen Unmöglichkeit, allein mit diesen Kräften die größte Industrialisation des Kontinents zu regieren. Daß Stoecker seinen Einfluß in der Konservativen Partei einbüßte, war nicht allein die Folge von agrarischem Eigennutz und persönlichen Intrigen, sondern auch die Konsequenz eines Programms, das viel zu geistigen und ideellen Zielsetzungen zu sagen wußte, aber kaum etwas zu den handfesten wirtschaftlichen Interessen dieser Gruppe. Deshalb verlor Stoecker 1895 seinen Landtagssitz in Minden-Ravensberg²⁰³; und im Siegerland wurde er nicht darum wiedergewählt, weil sein Programm hier Erfolg gehabt hätte, sondern weil in diesem Winkel Deutschlands noch Verhältnisse existierten, auf die Stoeckers Voraussetzungen zutrafen!²⁰⁴

Stoecker ging es letztlich darum, die evangelische Kirche wieder zur beherrschenden geistigen und geistlichen Größe in einer christlich-konservativ geordneten Gesellschaft zu machen. Wie andere Zeitgenossen auch²⁰⁵ hatte er eine Kirche vor Augen, die mutig, umfassend und bedingungslos den Kampf aufnahm gegen die säkularistischen und antichristlichen Kräfte der Moderne im Namen des im Grunde allein zur Herrschaft berechtigten Christentums. Rechristianisierung, nicht Demokratisierung der Gesellschaft hieß dieses Programm. Exakt damit jedoch scheiterte Stoecker an der Wirklichkeit eben dieser Gesellschaft.

Bemühungen um die Volkskirche

Die im wahrsten Sinne des Wortes folgenschwere Bedeutung des Lebenswerkes von Adolf Stoecker liegt darin, daß er alle seine vielfältigen Aktivitäten auf sein Leitbild von der Kirche bezogen wußte und insofern seine Tätigkeit umfassend als eine genuin christliche und kirchliche begriff – und sie dementsprechend interpretierte. Bei dem Versuch, dieses Konzept in den politischen und sozialen Gegebenheiten seiner Zeit über den Binnenraum der Kirche hinaus zu realisieren, ist Stoecker – wie wir sahen – im wesentlichen gescheitert. Damit ist allerdings noch nichts über Erfolg oder Mißerfolg des Stoeckerschen Wirkens innerhalb der evangelischen Kirche selbst gesagt. Seinen Aktivitäten im engeren Kreis der von ihm intendierten Volkskirchlichkeit müssen wir uns jetzt also zuwenden.

Wie die meisten Programme zur Rechristianisierung der Gesellschaft basierte auch dasjenige Stoeckers auf der Voraussetzung, daß die überwältigende Mehrheit des deutschen Volkes noch immer christlich gesinnt sei. Erst auf diesem Hintergrund wird sowohl Stoeckers großes Vertrauen in gesetzgeberische Maßnahmen zur Durchsetzung des öffentlichen Einflusses der Kirchen voll verständlich wie auch sein politisches Engagement für die Verwirklichung seines Leitbildes von Kirche überhaupt. Nach Stoeckers Überzeugung handelte es sich im Grunde doch nur um die Beseitigung äußerer Hemmnisse und Widerstände, die solange den Geist der Öffentlichkeit hatten beherrschen und das eigentlich christliche Wollen der Bevölkerung unterdrücken können, als die Kirche das ihr aufgetragene öffentliche Wächteramt nicht wirklich wahrgenommen hatte.

Zur Stützung seiner These, daß das deutsche Volk noch wahrhaft christlich sei, verwies Stoecker immer wieder auf seine Beobachtungen. Besonders häufig fand er sie durch die Arbeit der Berliner Stadtmission bestätigt²⁰⁶. Umfassend war Stoecker der Frage bereits in seinen ersten Jahren in der Reichshauptstadt nachgegangen, wie sein 1876 gehaltener Vortrag »Der religiöse Geist in Volk und Heer während des französischen Krieges«²⁰⁷ zeigt. Ausdrücklich ging es ihm hier darum, der Hoffnungslosigkeit zu wehren, mit dem christlichen Glauben und der Kirche sei es in der Öffentlichkeit aus²⁰⁸. Vielmehr habe der Krieg bewiesen, daß die alte Symbiose von Deutschtum und Religiosität auch in der Gegenwart noch lebendig sei und daß die Volkskirche deshalb in der Heimat und an der Front eine wirkliche Macht darstellen könne²⁰⁹. Der Trost für die eigene Zeit, für sich selbst und für andere, war darum das Leitmotiv der zahlreichen von Stoecker zusammengetragenen Beispiele: »In diesem Lichte erscheint mir die Kriegszeit als eine Tröstung, vielleicht als eine Weissagung, daß Deutschland, wie es seinen Krieg unter dem starken Eindruck des göttlichen Gei-

stes geführt hat, so auch seine Friedenszeiten im Herrn wieder führen wird ... Verzweifeln wir nicht an der christlichen Zukunft unserer Nation. Bewahren wir aus diesen Kriegserinnerungen als einen köstlichen Schatz die Gewißheit, daß das Evangelium unter uns noch mächtig, der deutsche Geist für den Glauben noch empfänglich ist.«²¹⁰

Nichtsdestoweniger war das nicht die Wirklichkeit. Auch konnten alle beredten Diagnosen Stoeckers, daß die Fesselung der evangelischen Kirche durch den Staat sowie die Vorherrschaft eines fremden Geistes in der Öffentlichkeit – eben des liberalen und jüdischen Ungeistes – die Ohnmacht des kirchlichen Geistes im Volk bedingten, nicht über die realen Säkularisierungstendenzen hinwegtäuschen, wie sie gerade in Berlin unübersehbar waren. Stoecker hat trotzdem sein christlich-konservatives Leitbild von der Kirche aufrechterhalten. Allerdings unterschied er nun, auch hier in der Aufnahme traditioneller Vorstellungen²¹¹, zwischen einem inneren und einem äußeren Kreis der Volkskirche. Dieses Konzept, wonach die reale Kirche sich in der Gestalt von zwei konzentrischen Kreisen darstellen müsse, hat Stoecker dauerhaft bewahrt²¹². Zum inneren Kreis zählte er die treu zur Kirche Stehenden, die lebendig in ihr sich Betätigenden. Sie allein sollten das aktive und passive Wahlrecht haben; auch an einen besonderen Aufnahmeeritus für den Eintritt in diese Kerngemeinde war gedacht, verbunden mit einer Neuordnung der Konfirmation²¹³. Dem äußeren Kreis der Volkskirche würden alle übrigen Getauften angehören. Bezogen waren die beiden Kreise insofern aufeinander, als der innere, die Kerngemeinde also, die Aufgabe hatte, die Randsiedler in diesen inneren Kreis hereinzuholen, so daß die Trennung des inneren Kreises der Kirche vom äußeren zunehmend aufgehoben würde und zuletzt eine möglichst weitgehende Deckungsgleichheit von wahrer Kirche und deutschem Volk erreicht wäre. Entsprechend dieser Zielsetzung der Stoeckerschen Ekklesiologie mußte es ihm konkret um ein Doppeltes zu tun sein: einmal um die Konstituierung bzw. Konsolidierung jenes inneren Kreises der Kirche, zum andern um die Aktivierung und Mobilisierung der Kerngemeinde für die Rückgewinnung des äußeren Kreises. Denn daran zweifelte Stoecker nicht: Eine Kirche, die sich auf die Pflege und Erhaltung ihres inneren Kerns beschränkte, hatte damit ihr Wesen preisgegeben und war dann folgerichtig auch nicht mehr in der Lage, sich als Kerngemeinde gegenüber einer feindlichen Umwelt zu behaupten²¹⁴.

Es waren diese Voraussetzungen, die Stoecker sogleich zum engagierten Parteigänger in den leidenschaftlichen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Preußen und insbesondere in Berlin werden ließen. Den äußeren Anlaß dafür boten die Verhandlungen über die neue preußische Kirchenverfassung. Diese Thematik hatte bereits eine lange Vorgeschichte, bevor

Stoecker damit konfrontiert wurde²¹⁵. Schließlich war es 1869 zur Abhaltung von außerordentlichen Provinzialsynoden in den sechs östlichen Provinzen Preußens über die Einführung einer presbyterial-synodalen Gemeindeordnung gekommen. Hier hatte sich der Streit vor allem an der Frage entzündet, ob die Kirchenältesten wirklich gewählt werden sollten – oder ob man nicht besser beim alten Modus bliebe, der nur die Zustimmung oder Ablehnung der kirchenamtlichen Vorschlagsliste kannte. In Brandenburg, Pommern, aber auch andernorts sprachen sich Mehrheiten oder doch starke Minderheiten für die Tradition aus, wobei die Argumente der Theologen sich mit denen der Patronatsherren harmonisch verbanden. Charakteristisch für die Mentalität der Mehrheit der Kirchenvertreter dürfte das Votum des brandenburgischen Superintendenten Hammer gewesen sein, der erklärte: »Wenn in der Armee freie Wahl eingeführt wird, würde diese wohl dieselbe Kraft haben wie bisher? Wir stehen vielleicht vor einem neuen [18]48, ist es da wohl angetan, mit einer so radicalen Umgestaltung umzugehen, und den Wall wegzunehmen, der die Feinde noch abhält, in die Festung einzutreten?«²¹⁶ Nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der der königlich-preußische Superintendent seine Kirche mit der preußischen Armee vergleichen konnte, ist bemerkenswert, sondern ebenso seine Überzeugung, daß es die Aufgabe dieser zwei tragenden Säulen der Monarchie sei, alles abzuwehren, was mit Konstitution und Parlamentarismus, mit liberalem und emanzipatorischem Gedankengut zu tun hatte. Die evangelische Kirche als Bastion unbedingter monarchisch-konservativer Gesinnung und Gesinnungspflege – das war hier das Leitbild von Kirche.

Von daher wird verständlich, warum der liberale Protestantismus, wie er insbesondere im Protestantenverein organisiert war, in diesem kirchlichen Milieu nicht nur abgelehnt, sondern gehaßt wurde. Der Gegensatz lag eben nicht allein in theologischen Unterschieden, vielmehr fürchteten diese Kreise den theologischen Liberalismus als die bedrohliche Vorhut des politischen Liberalismus, der zuletzt die evangelische Kirche aus den Angeln heben würde. Der nationale, kulturselige Geist des Protestantenvereins²¹⁷, sein Kampf gegen Dogma und Bekenntnis, seine agitatorische Betonung der zentralen Stellung der Gemeinde im ausdrücklichen Gegensatz zu den kirchlichen Behörden, das offene Paktieren mit den Nationalliberalen und selbst mit der Fortschrittspartei sowie endlich die unverhohlene Erwartung einer liberalen Ära unter dem zukünftigen Kaiser Friedrich²¹⁸: das waren für die Führungsschicht der evangelischen Kirche ebenso viele trojanische Pferde, die sie unbedingt vor deren Toren belassen wissen wollte. Daraus erklären sich der Aufwand und die Leidenschaft, womit sie gegen die Protestantenvereinler zu Felde zog, die doch selbst in Berlin nur eine Minderheit bildeten.

Kirchenpolitisch und theologisch getragen wurde die preußische Landeskirche von der kaum organisierten und insgesamt wenig gegliederten »Mittelpartei«, die in der Regel orthodox war, für die Union eintrat und sich im übrigen an den Weisungen des Evangelischen Oberkirchenrates orientierte. Diese breite Mitte geriet jedoch von dem Augenblick an in Bewegung, als Adalbert Falk²¹⁹ am 20. Januar 1872 die Nachfolge v. Mühlers als preußischer Kultusminister antrat. Mit ihm und dem bald danach zum neuen Präsidenten des EOK berufenen Emil Herrmann²²⁰ kamen nicht nur neue Männer, sondern auch neue Gedanken und Zielsetzungen an die Spitze der preußischen Landeskirche. Eines der ersten Projekte war die Durchführung der so lange liegengebliebenen Reform der Kirchenverfassung für die Gebiete der altpreußischen Union, also das preußische Territorium vor den bismarckschen Annexionen. In zwei Etappen kam das Werk zum Abschluß: Zunächst billigte der Monarch am 10. September 1873 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die sechs östlichen Provinzen, danach, am 20. Januar 1876, stimmte er den Ergebnissen der außerordentlichen Generalsynode zu, die vom 24. November bis zum 18. Dezember 1875 in Berlin getagt und die neue, aus presbyterial-synodalen und konsistorial-landesherrlichen Elementen zusammengefügte preußische Kirchenverfassung verabschiedet hatte²²¹. In den bewegten Auseinandersetzungen um diesen Themenkreis kristallisierten sich aus der alten kirchenpolitischen Mitte zwei Gruppen heraus, deren eine als »Mittelpartei« die Richtung des EOK mitsamt seiner vorsichtigen Öffnung nach links unterstützte, während die andere, bald erfolgreichere, als »Positive Union« zusammen mit der NEKZ gegen diesen Kurs in wachsendem Maß opponierte und dafür die Unterstützung der konfessionellen Lutheraner in Preußen suchte und fand. Die rasch zunehmenden kirchenpolitischen Gegensätze wurden durch die unterschiedlichen Persönlichkeiten der Parteiführer gefördert: Dem impulsiven halleschen Theologieprofessor Willibald Beyschlag²²² an der Spitze der Mittelpartei stand in dem Hofprediger Rudolf Kögel²²³ eine ausgesprochen aristokratische Herrschernatur gegenüber. Da es Kögel gelang, auch die anderen Hofprediger für seinen Kurs zu gewinnen, wurde die Positive Union bald – wie erwähnt – auch als »Hofpredigerpartei« apostrophiert.

Die Positive Union bezeichnete sich sogleich – zur Empörung von Beyschlag²²⁴ – als die einzige kirchliche Gruppe, in der das Bekenntnis ernst genommen werde, vor allem dann das Apostolikum. Dabei spielten kirchenpolitische Gesichtspunkte durchaus eine Rolle; denn unter diesem Banner war es möglich, sowohl den alten Kaiser²²⁵ als auch die konfessionellen Lutheraner zu gewinnen²²⁶. Aber man würde Kögel Unrecht tun, wollte man ihn allein aufgrund solcher taktischen Überlegungen beurtei-

len! Er war wirklich zutiefst beunruhigt über den politischen Liberalismus und fürchtete von daher das Schlimmste für die evangelische Kirche. Aller Wahrscheinlichkeit nach beherrschte ihn schon sehr früh die später einmal geäußerte Überzeugung, daß hinter allen kirchenpolitischen Aktionen der Gegner »die Geheimregierung des Protestantenvereins« stände²²⁷. Zudem fand Kögel im selben Augenblick, in dem Falk sein Amt antrat, schlagartig seinen und seiner Freunde kirchenpolitischen Einfluß beendet²²⁸; bedenklicher noch: Es wagten gerade jetzt die Prediger Sydow und Lisco mündliche und schriftliche Einwände gegen das Apostolikum und die Jungfrauengeburt Jesu zu erheben! Kögel wandte sich sogleich scharf gegen derartige Auffassungen²²⁹. Doch nun mußte er erleben, daß der EOK ausgesprochen unhaltend taktierte und offenkundig nicht bereit war, energisch gegen jene Mitglieder des Protestantenvereins vorzugehen. War das nicht der Anfang einer Machtergreifung des Liberalismus auch in der evangelischen Landeskirche Preußens?

Angesichts solcher, keineswegs ihn allein bewegenden Befürchtungen mußte Kögel natürlich die Bemühungen Beyschlags, die alte Mittelpartei neu zu organisieren, mit besonderem Argwohn verfolgen; denn dies geschah erklärtermaßen zum Zweck der Unterstützung der von Falk und Herrmann eingeleiteten Kirchenpolitik²³⁰. Um der neuen Kirchengemeinde- und Synodalordnung Rückhalt in den Gemeinden zu schaffen, hatte Beyschlag im Sommer 1873 den »Evangelischen Verein für kirchliche Zwecke in der Provinz Sachsen« gegründet²³¹. Mindestens so folgenreich war, daß er zuvor, wenn auch im Namen der gesamten halleischen Fakultät und mit so angesehenen Theologen wie Julius Müller und August Tholuck als Mitunterzeichnern, ein Gutachten für den EOK erstellt hatte, in dem zwar ein kirchenamtlicher Verweis für Sydow gefordert, von seiner Amtsentsetzung jedoch entschieden abgeraten worden war²³². Mochten Beyschlag und seine Freunde die unentwegte Behauptung der Positiven Union, sie allein kämpfe für die Geltung des Bekenntnisses, auch als Verleumdung ansehen: aufgrund jener Fakten war das Mißtrauen gegen ihn und seine Anhänger nichtsdestoweniger Wirklichkeit.

Im Herbst 1873 war von alledem in der Öffentlichkeit noch nichts zu spüren. Aber im Hintergrund vollzogen sich gerade jetzt weitreichende Entscheidungen: Kögel gelang es, das Vertrauen des alten Kaisers zu gewinnen²³³. Dagegen mißlang der nur wenig später von Falk und Herrmann unternommene Versuch, den Mann ihres Vertrauens, eben Willibald Beyschlag, als Professor und Mitglied des EOK nach Berlin zu ziehen²³⁴. Beyschlag lehnte ab.

Deutlicher wurden die Spannungen zwischen den beiden kirchenpolitischen Richtungen im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zur außer-

ordentlichen Generalsynode, die den Abschluß der Kirchenverfassung bringen sollte. Bei den Wahlen für diese Synode erfuhr die Linke durchweg vernichtende Niederlagen. Von einer wirklichen Gefährdung der Kirche durch sie konnte also augenscheinlich nicht die Rede sein. Stark zeigte sich demgegenüber überall die Rechte. Der Kaiser hatte auf der ihm vom EOK vorgelegten Liste für die von ihm auszusprechenden Ernennungen sämtliche auch nur mild liberalen Persönlichkeiten gestrichen und sie durch entschieden konservative Namen ersetzt. An der kirchlichen Basis vollzog sich, veranlaßt durch die Auswirkungen des Kulturkampfes auf die evangelische Kirche, die gleiche Verschiebung von der Mitte zur Rechten. Unübersehbar waren nun »erste leise Anfänge der später von uns sich trennenden und mit den Confessionellen sich verbündenden positiven Unionspartei«, erinnerte Beyschlag sich später²³⁵.

Einer neuen schweren Belastungsprobe wurde die traditionelle Bindung der Mittelpartei an den Kurs des EOK alsbald ausgesetzt: Die Liberalen, erschrocken über ihre vernichtende Wahlniederlage, bemühten jetzt ihre politischen Verbündeten, um die Zementierung der Vorherrschaft der Rechten in den neuen Verfassungsgremien zu verhindern. Da die Nationalliberalen im preußischen Abgeordnetenhaus, das die Kirchenverfassung zu billigen hatte, die Mehrheit besaßen, schien ein Eingehen auf die liberalen Forderungen unvermeidbar, wollte man nicht das ganze Werk scheitern lassen. Von Urwahlen war alsbald die Rede, für alle Synoden, bis hinauf zur Generalsynode; von einer Erhöhung der Zahl der Laien in den Synoden sowie der Ermäßigung der kirchlichen Qualifikationsbestimmungen. Dagegen erhob sich in kirchlichen Kreisen ein Sturm der Entrüstung: sowohl gegen die einzelnen Forderungen als auch überhaupt gegen das Ansinnen der Nationalliberalen, in ureigenste kirchliche Belange eingreifen zu wollen. Faktisch spitzte sich nun alles auf die Frage zu, ob man auf der Generalsynode zu bestimmten Konzessionen bereit sein könne und dürfe – oder nicht.

Den ersten, entgegenkommenden Standpunkt nahm entschieden Beyschlag ein. Sogleich wurde er wieder organisierend und werbend für diese Position tätig. Kögel umgekehrt verhinderte im Hintergrund zusammen mit seinen Freunden nach Kräften die Formierung eines geschlossenen Blocks zur Unterstützung des kirchenpolitischen Programms Beyschlags, in dem vor allem die Grenzen der mittelparteilichen Konzessionen festgelegt waren²³⁶. Auf diese Weise konnte Kögel einerseits die Annahme der ihm durchaus wichtigen Verfassung durchsetzen und andererseits sich gleichwohl alle Möglichkeiten der Kritik an der unverantwortlichen Verständigungsbereitschaft der Mittelpartei und ihrer theologischen Laschheit gegenüber dem Protestantenverein offenhalten!²³⁷ Man kann die Erbitte-

rung Beyschlags verstehen, der sich durch Kögels Aktivitäten zuerst an der Organisation einer geschlossenen Opposition gegen die Forderungen der Liberalen gehindert sah – und der sich danach von der gleichen Hofpredigerpartei als Opportunist attackiert fand, weil er bereit gewesen war, für die Annahme der Verfassung Kompromisse einzugehen²³⁸. Als Faktum bleibt immerhin, daß Kögel von dieser Zeit an mehr und mehr richtunggebenden Einfluß auf die preußische Landeskirche auszuüben vermochte.

Im November 1875 lag den Synodalen der Gesamtentwurf mit den liberalen Zusatzforderungen vor, die dann als die berüchtigten »Schlußbestimmungen« leidenschaftlich umstritten waren²³⁹. Inhaltlich ging es hierbei um einige Modifikationen der Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1873: um die Verdoppelung der Zahl der Laien in den Kreissynoden, die Anhebung der Zahl der Synodalen aus städtischen Ballungsgebieten und die Ermäßigung des Qualifikationsnachweises bei den zu wählenden Laien – sie brauchten sich beispielsweise nicht mehr in einem kirchlichen Amt bewährt zu haben, um wählbar zu sein. Nach aufregenden Sitzungen und Diskussionen wurde die Verfassung schließlich mit 134 gegen 62 Stimmen angenommen. Es war der letzte kirchenpolitische Sieg der »Evangelischen Mittelpartei« Beyschlags. Die unmittelbare Folge der Generalsynode war die Konstituierung der Positiven Union im Frühjahr 1876; wesentlich im Gegenschlag dazu gründete Beyschlag im Sommer 1876 die »Deutsch-Evangelischen Blätter«²⁴⁰. Die größeren Zahlen, aber auch der größere politische Einfluß standen allerdings fortan hinter Kögel und seinen Freunden. Ihrer Politik gehörte zunächst die Zukunft.

Das war die kirchenpolitische Konstellation, die Stoecker in Berlin vorfand. Alle Voraussetzungen, die er mitbrachte, wiesen ihn an die Seite Kögels und der Positiven Union. Aber nicht nur das: Stoecker sah hier den inneren Kreis der Kirche Gestalt gewinnen, an dessen Verwirklichung ihm so entscheidendes lag. Dementsprechend begann er sofort, mit der NEKZ für die Durchsetzung dieser kirchlichen Richtung zu agitieren²⁴¹. Feindselig notierte Beyschlag dazu: »Sorgte Kögel für die Wissensleitung des Königs, so sorgte Stöcker für eine Berliner christliche Demagogie.«²⁴² In der Tat, Stoecker stand unüberschbar an der Seite des Führers der Positiven Union.

Von daher formulierte Stoecker zu Beginn des Jahres 1876 in einem glänzend geschriebenen Leitartikel in der NEKZ²⁴³ die zukünftigen Aufgaben der Kerngemeinde. Vom herrschenden Staatskirchentum war nichts zu hoffen. Also, betonte Stoecker, mußte die wahre Kirche bereit sein, sich innerhalb der durch die neue Kirchenverfassung gegebenen Möglichkeiten zu organisieren.²⁴⁴ Die gerade in den entschieden kirchlichen Kreisen verbreiteten Aversionen gegen die Schlußbestimmungen ließen sich zu diesem

Zweck vorzüglich nutzen. Lag denn nicht auf der Hand, daß diejenigen, die sich gegen den Protestantenverein und den Liberalismus überhaupt wandten, mehr waren als nur eine kirchliche Partei unter anderen, daß sie die Kirche selbst darstellten?²⁴⁵

Mit dieser Argumentation und Agitation leitete Stoecker die Weckung eines bis dahin kaum gekannten kirchlichen Selbstbewußtseins einzelner und ganzer Gemeinden ein. Wie fremd der Gedanke einer wirklich selbständigen evangelischen Kirche war, die eigene Wege auch gegenüber der vorgesetzten Behörde zu gehen bereit war, belegen die breiten Bemühungen Stoeckers in der NEKZ, derartige Vorbehalte sowohl grundsätzlich als auch im einzelnen auszuräumen.²⁴⁶ Unermüdlich hämmerten vom April 1876 an die Autoren der Kirchenzeitung ihren Lesern die Fehler und Gefahren der neuen Kirchenverfassung ein und versuchten, sie zur Wahrnehmung einer kirchlichen Eigenverantwortung zu mobilisieren. »So sind wir denn«, hieß es im Juli 1876, »in der That für die wichtigste der kirchlichen Aufgaben, die Wiederbelebung des positiv evangelischen Glaubens, ohne jeden äußeren Beistand. Damit stehen wir auf dem apostolischen Standpunkt.«²⁴⁷ Zwar sei ein innenpolitischer Umschwung im konservativen Sinn für die evangelische Kirche von entscheidender Bedeutung;²⁴⁸ doch bis dahin gelte es, für den Zusammenschluß aller derer zu arbeiten, die jene beklagenswerten innerkirchlichen Zustände nicht länger hinzunehmen gewillt seien. Diese Menschen müßten sich organisieren, weil sie nur dadurch auf den Synoden eine Macht darstellten und so schon an der Basis die Wahl von kirchlich nichtqualifizierten Personen verhindern könnten. Im Blick auf alle diejenigen endlich, die Parteibildungen in der Kirche überhaupt nur mit Abneigung betrachten konnten, vergaß Stoecker nicht, erneut hinzuzufügen, daß der von ihm intendierte Zusammenschluß gerade »keine Partei, sondern im Grunde die Kirche selbst« wäre.²⁴⁹

Wie souverän Stoecker die Agitation zu handhaben wußte, wodurch er entscheidend zum Aufbau der Positiven Union beitrug, bewies er auf der Tagung dieser Kirchenpartei in Berlin am 30. Mai 1877. »Als Mittel der Propaganda« nannte er: »Für die allgemeinere Verbreitung unserer Grundsätze empfiehlt sich in erster Linie die Neue Ev[angelische] Kirchenzeitung; die Presse (besonders Flugblätter) muß energisch benutzt werden. Die Einzelnen müssen fortfahren, Unterschriften zu sammeln, besonders auch die Laien; dadurch bleibt die Sache auf der Tagesordnung, die Partei lernt ihre Stärke kennen und ihre Grundsätze gewinnen Kraft. Conferenzen von Geistlichen und Laien sind um das Programm zu sammeln, und zwar nicht gleich nach Provinzen, wozu große Vorbereitungen gehören, sondern Landschaften; Neustadt a. D., Kösen, die Pommer'sche Conferenz sind darin vorangegangen. Sehr wichtig ist die Arbeit innerhalb orga-

nisierter kirchlicher Kreise besonders für die Wahlen; wenn sämtliche Mitglieder der Synode Siegen, sämtliche Geistliche der Diözese Salza, sämtliche Geistliche der Synode Hamm ihre Zustimmung zu dem Programm gegeben haben, so ist das ein Beweis, daß es wohl geeignet ist, ganze Kreise zu gewinnen und zu umfassen.«²⁵⁰ Mangelndes Organisationstalent wird man dem Autor dieser Erörterungen kaum vorwerfen können, wohl aber unzureichende Ausdauer bei der Realisierung des als notwendig Erkannten.

Als diese Sätze in der NEKZ erschienen, hatten die Auseinandersetzungen um die Gestalt der evangelischen Kirche in Berlin einen neuen Höhepunkt erreicht. Zuerst hatte sich ein Berliner Pfarrer geweigert, mit seinen entschieden liberalen, jedoch rechtmäßig gewählten Gemeindegemeinderäten zusammenzuarbeiten:²⁵¹ woraufhin diese den Antrag auf Einleitung eines Disziplinarverfahrens gegen ihren Pfarrer stellten. Hegel, der Präsident des brandenburgischen Konsistoriums, erklärte sich mit dem angegriffenen Pfarrer solidarisch – und damit eskalierte der Gemeindestreit zum grundsätzlichen kirchenpolitischen Machtkampf. Hegel erhielt von Herrmann, dem Präsidenten des EOK, einen Verweis – und reichte daraufhin seinen Abschied ein. Nun lag die Entscheidung beim Kaiser. Die Gegner der Positiven Union drängten ihn, Bismarck eingeschlossen, die provokante Demonstration Hegels nicht hinzunehmen, also die Entlassung zu bestätigen; umgekehrt setzten Kögel und seine Freunde alles daran, den greisen Monarchen zum Festhalten an Hegel als einem unbeirrbar Zeugen der göttlichen Offenbarung zu ermutigen. Daß Wilhelm I. sich schließlich in diesem Sinne entschied, hatte seinen Grund wesentlich in der weiteren kirchlichen Entwicklung in Berlin. Am 13. Mai 1877 legte Pastor Hoßbach in seiner Probepredigt ein an Deutlichkeit nicht mehr zu überbietendes Bekenntnis zur liberalen Theologie ab; am Ende des gleichen Monats forderte der Stadtverordnete und Gemeindegemeinderat Kochhann den Verzicht auf das Apostolikum im Gottesdienst. Schließlich kam es auf der Berliner Stadtsynode am 5. Juni zu erregten Auseinandersetzungen über die Bedeutung dieses Bekenntnisses. Unmittelbar danach wies der Kaiser Hegels Entlassungsgesuch zurück; und am 5. September bekannte sich Wilhelm I. anläßlicheiner Audienz für evangelische Geistliche auf Schloß Benrath in aller Öffentlichkeit zum Apostolikum, damit natürlich auch zur Richtung der Positiven Union.

Kögel und Stoecker waren sogleich als bedingungslose Verteidiger des Apostolikums aufgetreten. Selbstverständlich hatten sie sofort begriffen, welche vorzügliche Handhabe die Aktionen des liberalen Protestantismus boten, um gegen ihn Stimmung zu machen. In aller Offenheit hatte Kögel bereits Anfang Mai seinem Intimus, dem Generalsuperintendenten Schultze geschrieben: »Uns hilft der Angriff auf das Apostolikum, die Sache He-

gel (auch wenn sie negativ endet), die Schwächlichkeit der Mittelpartei. «²⁵² Zum vollen Erfolg für die Positive Union wurden diese Vorgänge durch die ausgesprochen emotionsgeladenen Artikel Stoeckers in der NEKZ. Hierdurch rückten mit einem Schlag alle diejenigen, die den Schlußbestimmungen der Kirchenverfassung zugestimmt hatten, in ein und dieselbe Linie mit den Verächtern des apostolischen Glaubensbekenntnisses²⁵³; da standen plötzlich die Vertreter des theologischen Liberalismus neben der Sozialdemokratie!²⁵⁴ Der Informationsgehalt aller dieser Artikel war gering. Hier existierte kein Versuch zu verstehen, hier wurde nur verurteilt und verdammt. An der Stelle von theologischen Argumenten standen Pragmatismus und die Faktizität des Bestehenden. Nirgends offenbart sich die rationale und dialogische Schwäche der Positiven Union wohl so klar wie in diesem Kampf für das Apostolikum.

Nichtsdestoweniger hatte dieser Kurs Erfolg. Zunächst innerhalb der evangelischen Kirche: Denn die Mehrheit der kirchlich Gesinnten folgte diesen Parolen, in denen doch nur ihre eigenen Überzeugungen artikuliert waren. Die Mittelpartei schmolz zusammen; rückhaltlos wurde ihr in der NEKZ bescheinigt, daß sie mit ihrer Politik gescheitert sei und jede Existenzberechtigung eingebüßt habe²⁵⁵. Erfolg hatte die Positive Union jedoch auch in einem weiter gespannten Sinn: Der Präsident des EOK, Herrmann also, reichte am 25. November 1877 seinen Rücktritt ein. Dazu wurde in der NEKZ in schöner Offenheit erklärt, die Demission Herrmanns allein nütze gar nichts, mit ihm müsse Falk als Kultusminister abtreten²⁵⁶. Im Sommer 1879 war auch das erreicht, nicht zuletzt durch Kögels, aber auch Stoeckers Aktivitäten²⁵⁷. Dem Idealbild der evangelischen Kirche, wie es Kögel und seine Anhänger nach Kräften in die preußische Wirklichkeit zu transponieren trachteten, war man damit ein gutes Stück nähergekommen: der orthodox-konservativen, gegenüber anderen Geistesströmungen abgeschlossenen und im Innern streng hierarchisch regierten Kirche. Oder, wie es Kögel einmal auf einer Generalsynode formulierte: »Der preußische Staat . . . hat dreierlei Fundament: Thron, Bajonett und Katechismus.« Wozu Beyschlag bitter notierte: ». . . die Freiheit des Geistes, die Gewissensfreiheit rechnete er nicht dazu«²⁵⁸.

Stoecker stimmte Kögels Konzept inhaltlich voll und ganz zu. Anders als orthodox, lehrmäßig streng geschlossen und abweisend gegenüber dem Zeitgeist konnte er sich aufgrund aller seiner Voraussetzungen die Kirche, also deren inneren Kreis, die Kerngemeinde, nie vorstellen. Auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1869, der Stoecker in vieler Hinsicht begeisterte, ließ ihn der Vortrag Hermann von der Goltz' »kalt«²⁵⁹. Goltz hatte, ganz im Sinn der Mittelpartei, für einen offenen Kirchenbegriff plädiert, bei dem die Lehreinheit nicht die Voraussetzung, sondern das Ziel gemeinsamer

theologischer und kirchlicher Bemühungen bildete²⁶⁰. Erst recht blieb Stoecker später von den entsprechenden Vorstellungen Beyschlags unbeeindruckt. Man würde dem Hofprediger Unrecht tun, wollte man die Gründe für diese Abwehrhaltung allein in den kirchenpolitischen Gegensätzen suchen. Stoecker sah hier einfach keine Probleme; insofern war er tatsächlich der theologische Ignorant, als den ihn der Liberale Schwalb angriff²⁶¹. Er verstand nicht, was Beyschlag und seine Freunde bewegte: daß die evangelische Kirche Preußens sich mit der Durchsetzung des Kirchenideals der Positiven Union von der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfernen und daher hoffnungslos isolieren würde. »Über eine zwiefache Thatsache sollten sich die positiv gerichteten Freunde unserer Kirche, welche dieselbe als Volkskirche zu erhalten und herauszustellen wünschen, keine Illusion machen: einmal, daß der Schwerpunkt unsres nationalen Lebens und zumal des geistigen, nicht in Aristokratie oder Landvolk, sondern im Bürgerthum liegt; und daß in diesem Bürgerthum diejenige religiöse Denkart, die man an der theologisch-kirchlichen Linken als »modernem Rationalismus« bekämpft – der Versuch, die christlichen *Ideen* festzuhalten unter Daranbringung oder Dahingestelltseinlassen der übernatürlichen *Thatsachen* –, die weithin herrschende ist.«²⁶² Nicht für eine flache Zustimmung zu dieser Position trat Beyschlag ein, wohl aber für eine konstruktive Auseinandersetzung mit diesen Gedanken²⁶³. Stoecker dagegen lehnte alle derartigen Überlegungen entschieden ab; wo man darauf einging, fand er, sei »der Begriff Kirche in seinem innersten Kern vergiftet«²⁶⁴.

Das Ende der »Ära Kögel« im preußischen Oberkirchenrat, die Ausstrahlungskraft und dementsprechend die Ausbreitung der Theologie Albrecht Ritschls und endlich die schon erwähnte Zusammenarbeit mit Adolf Harnack im Evangelisch-Sozialen Kongreß haben Stoecker offenkundig genötigt, seine theologische Überzeugung noch einmal zu präzisieren. Verändert hat er sie darum nicht. Grundlage waren und blieben für ihn die Heilstatsachen, die er als »geoffenbarte, göttlich gewisse Wahrheiten« ansah²⁶⁵. Darauf gründete sich die Kirche – was zugleich bedeutete: Allein da, wo diese klare und eindeutige Wahrheit ebenso klar und eindeutig geglaubt und bekannt wurde, war Kirche²⁶⁶. Fixiert war jene »übernatürliche Offenbarung« in der Heiligen Schrift²⁶⁷. Und aus alledem resultierte: Hier handelte es sich um »ewig unveränderliche Heilsgüter«²⁶⁸. Die Beobachtung von Paul Göhre, daß der Arbeiterschaft ebenso wie dem Mittelstand die christliche Lehre in der traditionellen Form fremd und unzugänglich blieb, wies Stoecker scharf zurück.²⁶⁹ Ein derartiger Gedanke, erklärte er, sei sowohl theologisch²⁷⁰ als auch pragmatisch ganz unmöglich: »Will man im öffentlichen Leben die protestantische Kirche und das evangelische Christentum wieder zur Geltung bringen, so muß man mit gegebenen Grö-

ßen, mit historischen Thatsachen arbeiten; sonst wird man nichts erreichen.«²⁷¹

Es bedarf keiner besonderen Phantasie, sich bei diesem Ansatz die Funktion der Theologie auszumalen. Wichtig und sinnvoll erschien sie Stoecker dann, wenn sie den Nachweis für die von ihm skizzierte Position lieferte²⁷²; bestenfalls als überflüssig, in der Regel jedoch als verhängnisvoll, ja grundstürzend begegnete sie ihm²⁷³ sonst. Stoecker weigerte sich schlicht, die Probleme der Bibel- und Dogmenkritik wie überhaupt die Thematik der neuzeitlichen Theologie zur Kenntnis zu nehmen²⁷⁴; das waren für ihn »die Heterodoxien und Hypothesen der Schule«. ²⁷⁵ Selbst wenn man die außerordentliche Kritikfreudigkeit der damaligen theologischen Wissenschaft und ihre tiefgreifende Gemeindefremdheit in Rechnung stellt, wird man Stoeckers Auffassung kaum anders als reaktionär bezeichnen können. Daß man in den Theologischen Fakultäten, aber durchaus auch andernorts, leidenschaftlich gegen seinen und seiner Freunde Wunsch opponierte, dem Generalsynodalvorstand bei der Berufung von Theologieprofessoren ein Mitspracherecht einzuräumen²⁷⁶, leuchtet jedenfalls ein.

Der innere Kreis der Kirche, um dessen Sammlung es Stoecker in allen seinen kirchlichen Aktivitäten in so entscheidendem Maß zu tun war, wurde dadurch nicht nur stabilisiert, sondern zementiert. Stoecker leistete ohne Frage Wesentliches für die Durchsetzung und die innerkirchliche Herrschaft der Positiven Union. Aber alle diese Erfolge waren stets ambivalenter Natur. Stoecker formulierte, was an Erregung und Emotionen in den traditionell kirchentragenden Schichten Preußens vorhanden war. Er erreichte durch sein journalistisches Geschick und sein kirchenpolitisches Engagement das Zusammenrücken dieser Kreise sowie das Aufkeimen eines eigenen kirchlichen Selbstbewußtseins. Verunsichert durch die Auswirkungen der Kulturkampfgesetze auch auf die evangelische Kirche – die sich doch als die entschieden staatstragende und staaterhaltende Größe begriff; geängstigt durch den Machtzuwachs der katholischen Kirche; deprimiert angesichts des hilflosen Taktierens der eigenen Kirchenleitung gegenüber der willkürlichen Behandlung der evangelischen Kirche durch Bismarck und die Staatsorgane, nahmen diese Protestanten die Parolen Stoeckers dankbar auf, mit denen er für die innere Geschlossenheit der Kirche und ihre Freiheit vom Staat warb.

Aber alles, was Stoecker dahingehend erreichte, gelang ihm um den Preis der bedingungslosen Stabilisierung der bestehenden kirchlichen Mentalität. Ohnehin war diese Kirche, deren Organisation eine genaue Parallele zur staatlichen Verwaltung darstellte, geneigt, sich mit den Normen und Werten des preußischen Staates zu identifizieren: Dem Oberpräsidenten an der Spitze der Provinz und dem Landrat auf der Kreisebene als den Vertre-

tern der staatlichen Autorität entsprachen kirchlicherseits der Generalsuperintendent sowie der Superintendent als die entscheidenden, jeweils vom König berufenen Vertreter der Staatskirche. Ebenso korrespondierten Stellung und Funktion der Provinzialregierung mit derjenigen des Konsistoriums. Nimmt man hinzu, daß in der kirchlichen wie in der staatlichen Verwaltung die gleichen, in denselben staatlichen Behörden ausgebildeten Juristen die Leitung innehatten – weshalb der Wechsel von staatlichen zu kirchlichen Behörden, und umgekehrt, keine Seltenheit war –, daß weiterhin alle Amtsträger in dieser Kirche Staatsbeamte waren: dann begreift man etwas von dem bürokratischen Anstaltscharakter dieser evangelischen Kirche. Gediegene Verwaltungsarbeit und eine effiziente Durchsetzung der an der Spitze getroffenen Entscheidungen bis hinunter zum letzten Pfarrer im abgelegensten Dorf waren ihre Stärke. Daß so freilich weder lebendige Gemeinden geschaffen oder gefördert noch die Laien zur Mitarbeit ermutigt werden konnten, liegt auf der Hand²⁷⁷.

In dem Maß, in dem diese preußische Landeskirche deckungsgleich zu sein schien mit dem Staat, war sie auch eingegrenzt auf die staatstragenden Schichten der Gesellschaft. Das bedeutete, insbesondere im Blick auf die sechs östlichen Provinzen Preußens: Zur Kirche hielten sich, abgesehen von Hofkreisen, der konservativ-feudalistische Adel und die höhere Bürokratie, das abhängige Bauerntum, ein wenig die Bildungsbürger sowie der kleine Mittelstand²⁷⁸. Zweifellos lebte in der oberen Beamtenschaft²⁷⁹ ebenso wie im ostelbischen Adel²⁸⁰ noch viel echte und lebendige Frömmigkeit. Aber die von diesen Kreisen und ihren Wertvorstellungen geprägte und dementsprechend auch durch sie repräsentierte evangelische Kirche²⁸¹ hatte im Grunde weder für die geistigen und politischen Kräfte des liberalen Bürgertums Platz noch für die sozialdemokratische Arbeiterschaft. Durch alle Verlautbarungen aus diesen Kreisen fühlte sich die evangelische Kirche folgerichtig bedroht und setzte alles daran, daß wenigstens innerhalb ihrer Institution im Wechsel der Zeiten alles beim alten bliebe.

Genau an diesem Punkt beginnt die außerordentliche Bedeutung Stoekers für die kirchlichen Kreise. Er wollte sie stärken, damit sie sich in Bewegung setzten, aus ihrer Isolierung heraustraten. Aber er brachte, trotz einer Vielzahl moderner Ideen und Praktiken, abgesehen von dieser Zielsetzung nichts inhaltlich Neues. Die sozialen und politischen Werte, die er verkündete, waren die vertrauten; die theologischen und kirchlichen Normen, die er proklamierte, waren durchweg diejenigen, an denen man sich ohnehin längst orientierte. Was Stoecker als die Konstituierung des inneren Kreises der Kirche geplant hatte, geriet ihm zur Verfestigung und Bestätigung der traditionellen kirchlichen Lebens- und Denkweise. So trug Stoecker faktisch erheblich dazu bei, die evangelische Kirche Preußens zu einer

weithin unbeweglichen und den Herausforderungen der Zeit gegenüber verschlossenen Institution zu machen. Von einer missionarischen Aktivität dieser Kerngemeinde konnte jedenfalls nicht die Rede sein.

Gerade bei Stoeckers Versuch, mittels der sozialen Frage kirchliche Randsiedler unter der Arbeiterschaft in die Kirchengemeinschaft zurückzuholen, trat die Weigerung dieser Kerngemeinde klar zutage, über das traditionelle Selbstverständnis in irgendeiner Form hinauszugehen. Zu Seelsorge und Caritas, diesen von der Amtskirche zusammen mit der Inneren Mission seit langem planierten Wegen zu den der Kirche Entfremdeten, verstand man sich selbstverständlich. Aber zu mehr nicht! Es ist interessant zu beobachten, wie die unterschiedlichen kirchlichen Richtungen darin einig waren, daß sie Stoeckers Parteigründung ablehnten – und zwar im wesentlichen mit denselben Argumenten: Hier werde etwas unternommen, was ganz und gar nicht Aufgabe der Kirche sei!²⁸²

Schon 1878 erklärte Beyschlag, mit scharfen Ausfällen gegen die Sozialdemokratie, der Beitrag der Kirche zur Lösung der sozialen Frage bestehe in der Schaffung einer neuen, besseren Gesinnung, die allein durch »das Wort des Glaubens und das Werk der Liebe« gewirkt werde²⁸³. Professor von der Goltz, ebenfalls von der Mittelpartei, verschärfte diese Aussage dahingehend, daß folglich nur der Unglaube nach anderen Mitteln greife: »Die ganze christlich-soziale Bewegung ist ein Kind dieses Pessimismus, hoffentlich freilich ein sehr kurzlebiges.«²⁸⁴ Von der Seite des konfessionellen Luthertums erklärte sich Uhlhorn, Abt zu Loccum, 1887 im gleichen Sinn²⁸⁵: Die soziale Frage gehe die Kirche nur insofern an, als sie eine sittliche Frage sei; die Antwort darauf erteile nach evangelischem Glauben die Kirche durch Predigt und Seelsorge. »Es bedarf keiner neuen Mittel; unsere Kirche hat auch der sozialen Frage gegenüber nichts anderes zu thun, als das Evangelium zu predigen.«²⁸⁶ Die 1879 und 1895 ausgesprochenen Verurteilungen der Bemühungen Stoeckers und seiner Freunde durch den Evangelischen Oberkirchenrat²⁸⁷ waren somit nur die offizielle Dokumentation einer weitverbreiteten kirchlichen Überzeugung.

Auch Kögel teilte sie. Er befand sich jedoch insofern in einer komplizierten Lage, als er einerseits nicht gut in aller Öffentlichkeit von Stoecker, dem zweiten Mann der Positiven Union, abrücken konnte, andererseits aber gezwungen war, Stellung zu nehmen, weil sich Unruhe und Verwirrung im eigenen Lager ausbreiteten²⁸⁸. Kögel löste diese delikate Aufgabe überaus geschickt in einem Vortrag über »Die Aufgabe des evangelischen Geistlichen an der sozialen Frage«²⁸⁹. Seine These war, daß der Pfarrer faktisch schon durch seine amtliche Stellung, erst recht aber mit der Verkündigung des Evangeliums helfe, soziale Gegensätze zu überbrücken. Folglich sei die Kirche bereits eine soziale Macht, und es könne sich nur darum handeln,

daß sie es in dieser rechten Weise mehr und mehr werde! Wirtschaftliche Spezialfragen dagegen gingen den Pfarrer überhaupt nichts an, habe sich doch auch Jesus geweigert, als Erbschlichter zu fungieren, und Paulus sei die Sklaverei, das zentrale soziale Problem seiner Zeit, gerade nicht grundsätzlich angegangen. Nachdem Kögel so die Pfarrer versichert hatte, daß die treue Erfüllung ihrer Amtspflichten der wirksamste Beitrag zur Lösung der sozialen Frage sei – und im übrigen existiere ja immer noch die Innere Mission! –, war es ungefährlich, Stoeckers Vorgehen zu loben. Hier handele es sich, das hob Kögel klar hervor, um die große Ausnahme von der Regel. Zugleich verwischte er die politische Zielsetzung Stoeckers und stellte dessen Parteigründung als eine ausschließlich evangelistische Bemühung hin: »Und wer nicht ein warmes Herz nur, wer eine schlagfertige Zunge hat, warum sollte er nicht auch als Geistlicher in einer sozialdemokratischen Versammlung auftreten, die Sicherheit der Gegner erschüttern, hier Vorurteile zerstreuen, dort Verführungen durchschneiden, Brücken zum Evangelium schlagen, Entfremdete und Verirrte liebeich bei der Hand nehmen und ein widerspruchsvolles Gegensystem entwurzeln helfen? Wird er nicht jedem allzu ängstlichen Freund mit Schiller antworten dürfen: ›Wär' ich besonnen, hieß' ich nicht der Tell!«²⁹⁰ Deutlicher konnte der Führer der Positiven Union trotz aller Lobsprüche sich von seinem Kollegen kaum noch distanzieren.

Kögel erreichte auf diese Weise die Isolierung Stoeckers im eigenen kirchenpolitischen Lager. Denn er begriff, was Stoecker nicht sah: Daß eine Partei, die die Belange der unteren Schichten auf ihre Fahnen schrieb, früher oder später in Konflikt geraten mußte mit den gesellschaftlich und politisch führenden Kräften – die zugleich die kirchentragenden Kräfte in Preußen waren. Stoeckers weiterer politischer Lebensweg zeigte ebenso wie die harten innerkirchlichen Auseinandersetzungen der neunziger Jahre, in denen ein großer Teil der »Jungen« um Friedrich Naumann aus der Kirche herausgedrängt wurde²⁹¹, die Richtigkeit dieser Ahnung Kögels. Wenn er also von Anfang an alles daran setzte, um die Ausbreitung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei in den Gemeinden und innerhalb der Pfarrerschaft zu verhindern, dann standen dahinter nicht persönliche Mißgunst oder mangelnde theologische Einsicht, sondern die klare Erkenntnis, daß ein Erfolg der Partei Stoeckers identisch war mit dem Mißerfolg des orthodox-konservativen Leitbildes von der Kirche, wie es die Positive Union vertrat. Die sozialen und politischen, die bewußtseinsmäßigen ebenso wie die theologischen Grundlagen, auf denen diese Kirche errichtet war, ließen die Mobilisierung der Kerngemeinde hin zu den Randsiedlern nicht mehr zu. Der innere Kreis der Kirche, zu dessen Stabilisierung Stoecker so Entscheidendes beigetragen hatte, bekämpfte nun sein Konzept von der Kirche als einer

das ganze Volk umgreifenden und durchdringenden Wirklichkeit. Damit war Stoecker mit seinem Modell voll und ganz gescheitert: nicht nur – wie wir sahen – hinsichtlich der Möglichkeit der öffentlichen, politischen Durchsetzung, sondern vom Kern, vom inneren Kreis dieser Kirche her. Der Grund für seinen Mißerfolg waren nicht persönliche Gegnerschaften oder die Ungunst der Verhältnisse, sondern die kirchliche Wirklichkeit, die er selbst mitgeschaffen hatte. Die große innerkirchliche Bedeutung Stoeckers bestand darin, daß er dieser Kirche half, ihren Bestand inmitten einer Periode tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen zu sichern. Doch das Überkommene bot keine Chance, über die engen Kirchenmauern hinauszugelangen. Auf dieser Basis gab es auch weiterhin keine andere Möglichkeit als die des Beharrens.

Das andere, mindestens ebenso folgenschwere Ergebnis der Aktivitäten Stoeckers aufgrund seines volkskirchlichen Modells betraf den sogenannten äußeren Kreis der Kirche. Stoeckers Ziel war es gewesen, neue christlich-konservative Assoziationen zu bilden, woran eine wahrhaft christliche Umgestaltung der Gesellschaft würde anknüpfen können. Dieses gesellschaftspolitische Anliegen war insofern Ausdruck seines ekklesiologischen Leitbildes, als es sich dabei um eben jenen äußeren Kreis der Kirche handelte, den es zu strukturieren galt. Da Stoecker die wesenhafte Christlichkeit des deutschen Volkes voraussetzte, war es folgerichtig, wenn er glaubte, auch hier außen den Hebel ansetzen zu können, um durch volksmissionarische Arbeit den Glauben zu wecken und so den inneren Kreis der Kirche auszuweiten. Durch die Beharrung der Kerngemeinde bei sich selbst hingen diese Aktivitäten in der Luft. Freilich, nicht daran scheiterten in erster Linie Stoeckers Bemühungen, sondern wieder an seinen eigenen Voraussetzungen.

Die Eigentümlichkeit der Volksmission Stoeckers bestand darin, daß er die christliche Botschaft in der für ihn charakteristischen Bindung an konservative Werte und Normen zu aktualisieren versuchte. In ausgesprochenen Krisensituationen propagierte er diese Symbiose als die Lösung der Probleme schlechthin. Den ersten Schritt in diese Richtung hatte er mit der Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei getan. Die folgende antisemitische Agitation diente gegenüber einer anderen Bevölkerungsgruppe genau dem gleichen Ziel: Durch das Aufgreifen und Ausschlachten wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Notstände und das Angebot der Heilung durch die Beschwörung christlich-konservativer Werte sollten die der Kirche entfremdeten Menschen in neuer Weise angesprochen und schließlich zurückgewonnen werden. Stoecker meinte, hier wie da die großen, die Zeit beherrschenden Themen in seinem Sinn benutzen zu können; sein Eingehen auf die soziale Frage hat er selbst mit diesen Worten charakterisiert²⁹².

Dementsprechend bezeichnete er auch die Gründung seiner Arbeiterpartei und die Berliner Bewegung als Seelsorge: Seelsorge im großen war ihm das, Seelsorge am Volk²⁹³. Die Unruhe und Erregung, die vor allem die letztere durch seine antisemitischen Ausfälle hervorrief, nannte Stoecker »ein Stück deutscher Erweckung« und fügte als Begründung dafür hinzu: »Eben daß wir die Verkündigung des Evangeliums in großen Volksversammlungen mit der Besprechung der sozialen und vaterländischen Dinge nach dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten verbanden, hat eine große Menge von Berliner Mitchristen und Mitbürgern zu einer anderen Lebens- und Weltanschauung gebracht.«²⁹⁴

Die erschreckenden Konsequenzen der Annahme Stoeckers, daß es noch eine allgemeine Christlichkeit des deutschen Volkes gebe, liegen damit offen zutage: Christlich und gar erweckt nannte Stoecker hier, was doch unverkennbar mit anderen Inhalten durchsetzt war, was er selbst innerhalb der Kerngemeinde nie gewagt hätte, mit diesen Namen zu bezeichnen. Um allerdings jenen breiten Rand der Kirche anzusprechen, genügten theologische oder auch religiöse Themen allein offenkundig nicht mehr. Dazu bedurfte es des Appells an massivere Interessen – eben die nationalen, sozialen, wirtschaftlichen und antisemitischen. Weil Stoecker nicht fragte, ob und inwieweit diese Interessen vor dem Evangelium bestehen könnten; weil er sie statt dessen bedenkenlos mit der christlichen Botschaft verband, half er mit, ein Amalgam aus evangelisch-nationalen, antisemitischen und konservativen Traditionen, Idealen und Wertvorstellungen zu schaffen, das mindestens außerhalb der Kerngemeinden als christlich und protestantisch gelten durfte.

Die sogenannte Christlichkeit des äußeren Kreises der Kirche, die durch Stoeckers Aktivitäten Gestalt und Selbstbewußtsein gewann, war in Wahrheit eine Verzerrung des Evangeliums und eine ideologische Verbrämung der Wunschvorstellungen vor allem des Kleinbürgertums. Hier hatte Stoecker Erfolg, weil dieser wirtschaftlich und weltanschaulich verunsicherten Schicht die traditionelle evangelisch-kirchliche Lehre zur Orientierung und Sinnggebung des Lebens zwar nicht mehr ausreichte, die Prägung durch diese Tradition aber gleichwohl noch so stark war, daß antikirchliche oder auch der Kirche gegenüber gleichgültige Weltanschauungen weithin unannehmbar erschienen. In dieser Situation konnte sich die von Stoecker propagierte Einheit von Antiliberalismus und Antisemitismus, von evangelisch-kirchlichem Christentum, monarchischem Konservatismus und deutschem Nationalgefühl fruchtbar entfalten. Fraglos blieb ein erheblicher Teil der deutschen Protestanten gerade aufgrund dieser äußeren Stützungsmechanismen zunächst noch in einem mehr oder weniger engen Kontakt zu ihrer Kirche. Daß freilich diese sogenannte Rechristianisierung

des äußeren Kreises im Grunde ein einziger Mißerfolg war, lag schon zu Stoeckers Lebzeiten klar vor Augen: Weder die soziale Frage noch der Antisemitismus noch der Konservatismus noch auch der Nationalismus ließen sich im Sinne Stoeckers zähmen und zur christlichen Erneuerung Deutschlands gebrauchen. Wohl aber wirkten diese Ideologien, eingebunden in das kirchliche Rechristianisierungskonzept, verhängnisvoll und verheerend in die Kerngemeinden hinein. Um so weltlicher die Welt wurde – um so überzeugter blieben die Schüler und Anhänger Stoeckers, daß es ihnen schließlich doch gelingen würde, mit einer umfassenden volksmissionarischen Aktion jenen äußeren Kreis der Kirche zurückzugewinnen.

Nachwirkungen der volkskirchlichen Konzeption Stoeckers

Nach 1896 verengte sich der Wirkungskreis Stoeckers unübersehbar. Die Möglichkeit, politisch für sein Konzept zu wirken, war endgültig dahin. Auch innerkirchlich sah sich Stoecker durch den Auszug der »Jungen« um Friedrich Naumann und die Lossage des Evangelisch-Sozialen Kongresses auf die Anfänge zurückgeworfen. Zwar gelang Stoecker die Gründung der Freien kirchlich-sozialen Konferenz, die im April 1897 ihre erste Tagung in Kassel abhielt²⁹⁵; aber hier versammelte sich lediglich der alte, enge Kreis seiner Anhänger, der von vornherein die »moderne Theologie« als »Gefahr« für die kirchlich-soziale Arbeit verworfen hatte²⁹⁶. Den Bemühungen um eine interkonfessionelle christliche Gewerkschaftsarbeit stand Stoecker ferner als sein alter Mitstreiter Ludwig Weber²⁹⁷. Mehr und mehr nahmen auch die Kräfte ab. Am 7. Februar 1909 starb Stoecker in Bozen-Gries, am 13. Februar wurde er in Berlin beigesetzt.

Stoecker hat, trotz seines umfassenden Scheiterns, unentwegt und bis zuletzt in dem Sinn weitergearbeitet, in dem er angefangen hatte. Nicht zuletzt dadurch wirkte er entscheidend daran mit, daß das Konzept der Volkskirchlichkeit aufs ganze gesehen so selbstverständlich geblieben ist, bis in unsere Tage. Gewiß, Stoecker war eine Persönlichkeit, die zu überzeugen und sogar zu faszinieren vermochte. Bischöfe, Theologieprofessoren und Pfarrer zeigten sich von ihm geprägt, Akademiker unterschiedlicher Berufe, aber ebenso Angestellte verschiedenster Positionen verdankten ihm lebenslange Denkanstöße. Und eine große Zahl einfacher Christen hörte nicht nur auf Stoecker, sondern liebte ihn. Unübersehbar bleibt auch, daß in Stoeckers Wirken unaufgebbare Wahrheiten der evangelischen Kirche zum Tragen und zum Leuchten gekommen sind: vor allem die, daß die Kirche frei sein muß vom Staat – dergestalt, daß sie in Selbständigkeit ihrem

eigenen Lebensgesetz zu folgen vermag; und daß dazu wesenhaft das Ernstnehmen des Öffentlichkeitscharakters des Evangeliums gehört, das gegenüber der ganzen Lebenswirklichkeit und mithin in allen Bereichen der Gesellschaft zur Sprache gebracht sein will.

Das war Stoeckers Thema, sein Leben lang. »In der Dogmatik spricht man von einer *ecclesia militans*. Wo militiert denn unsere Kirche? Wo nimmt sie den Kampf auf gegen die Strömungen, Parteien, Persönlichkeiten, Verhältnisse, welche die Kirche zerstören? Wo stellt sie sich den zusammengeballten Zeitmächten als eine Macht Gottes entgegen? Die drohende Sozialdemokratie, der verwüstende Fortschritt, das höhrende Judentum, der verflachende Nationalliberalismus sind lauter Heerscharen, die in ihrer Presse und in ihrer Agitation gegen die Kirche vorgehen . . . Den Mächten müßte eine Macht, der Organisation eine Organisation gegenüber treten . . . Die Kirche als solche rührt sich nicht. Die Professoren studieren, die Pastoren schweigen. Das Volk bleibt unkirchlich und wird es stellenweise noch immer mehr. Man sagt, Gott kann und wird helfen. Gewiß hilft Gott. Dazu hat er die Kirche gestiftet. Aber wenn sie nicht kämpft, wenn in ihr der prophetische Geist schläft, wie soll er helfen? Man beruft sich auf das Bekenntnis; geistliches und weltliches Regiment solle nicht vermengt werden. Nun geschieht es freilich immer und überall in der evangelischen Kirche, nur bei dem Kampf gegen die Sozialdemokratie und das Judentum geschieht es nicht. Aber der Grundsatz ist so bequem . . . Die ›Magdgestalt der evangelischen Kirche‹ ist das letzte und frömmste Argument: Christus habe das Kreuz getragen, so müsse es die Kirche auch tun. Dabei vergißt man nur, daß ein heidnischer Landpfleger, nicht die christliche Obrigkeit dem Herrn das Kreuz auferlegte, daß das Kreuztragen in Jerusalem geschah, nicht in einem christlichen Lande, und daß der Heiland durch sein Kreuztragen die Welt erlöste. Die kreuztragende Magdgestalt des Protestantismus erlöst mit ihrer Geduld keinen Menschen; aber viele gehen an der Verderbnis des öffentlichen Lebens zugrunde.«²⁹⁸

Die ganze sachliche wie persönliche Leidenschaft Stoeckers lebt in diesen Sätzen; allerdings ebenso seine unbedingte Fixierung auf das Konzept der Volkskirche. Darum kann es beim Lob des Menschen Stoecker und bei der Verteidigung der unaufgebbaren Wahrheitsmomente in diesem Denken und Handeln auch nicht sein Bewenden haben. Ohne davon irgend etwas wegnehmen oder abmarkten zu wollen: festzuhalten bleibt, daß Stoecker sehr viel mehr erstrebt – und auch bewirkt hat. Soll Stoecker also wirklich ernst genommen werden, gilt es, sich mit dem kritisch auseinanderzusetzen, was ihm wichtig war, d. h. insbesondere mit Theorie und Praxis jenes Leitbildes von der Kirche als Volkskirchlichkeit.

Stoeckers Bedeutung lag nicht im Entwurf neuer, kühner Theorien; im

Gegenteil, alle seine theoretischen Gedanken und alle seine theologischen Überzeugungen findet man vor ihm formuliert – und zumeist besser. Bedürfte es noch eines Beweises dafür, wie wenig theologische Einsicht und innerkirchliche Wirkung miteinander zu tun haben: die Person Stoeckers lieferte ihn glanzvoll. Denn gerade deshalb, weil er beklagte, forderte und beschwor, was die große Mehrheit in dieser Kirche ebenso sah und empfand, konnte er eine derart breite und weitreichende Wirkung im deutschen Protestantismus erzielen. In einer Zeit tiefgreifender Veränderungen und umfassender Umbrüche artikulierte und aktualisierte er noch einmal mit außerordentlicher Vitalität und Wirksamkeit das alte Modell der christlich-kirchlich geprägten Gesellschaftsordnung: das dadurch von neuem – und zwar auf lange hin – Leben und Überzeugungskraft gewann.

Die Geschichte der Wirkungen Adolf Stoeckers im deutschen Protestantismus ist noch nicht geschrieben. Auch in diesem Zusammenhang kann es sich natürlich nur um den Aufweis einiger Aspekte handeln. Der Antisemitismus und Antisozialismus, Tendenzen, die durch sein Wirken im deutschen Protestantismus ohne Frage verstärkt oder überhaupt erst heimisch gemacht worden sind, bleiben bewußt ausgeklammert. Es geht um sein ureigenes Konzept, das der Volkskirche; und hierbei vor allem um die Frage nach der Stellung des Staates, um die Beurteilung der offenkundigen Veränderungen in der Gesellschaft, endlich um die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der intendierten Verchristlichung der Gesellschaft.

Stoeckers volkshkirchliches Modell bedurfte, daran konnte kein Zweifel sein, stets der entschiedenen Unterstützung durch den Staat, um wirksam werden zu können. Folglich haben sich Stoeckers und seiner Nachfolger Hoffnungen auf Herrscher und bald auch auf Herrschaftsformen gerichtet, von denen diese Unterstützung erwartbar schien. Stoecker selbst hoffte bis zuletzt auf ein Einlenken Kaiser Wilhelms II. In einer echten Parlamentarisierung des Reiches dagegen sah er lediglich Nachteile und Gefahren, das allgemeine Wahlrecht lehnte er um so entschiedener ab, je stärker die Sozialdemokratie im Reichstag wurde²⁹⁹. Natürlich gab es von dieser Tradition her keinen Zugang zur Weimarer Republik. Es waren keineswegs allein die äußeren Umstände ihrer Entstehung, die zur erbitterten Ablehnung des neuen Staates führten, oder auch die Tatsache, daß die verhaßte Sozialdemokratie nun regierte, insbesondere in der Schul- und Kulturpolitik: sondern dahinter standen Empörung und Enttäuschung über die Zerstörung eines Leitbildes vom Staat, der machtvoll ordnete und gestaltete, der als starker Staat agierte – und der in alledem Partner der Kirche sein konnte. »Wo keine Ordnung ist, entsteht Unordnung, wo kein Führer ist, kommt der Verführer«, hatte Stoecker einmal erklärt³⁰⁰. Genau das fanden Stoeckers Schüler und Freunde nun in der Weimarer Republik in jeder Hinsicht bestätigt.

Gewiß, diese Überzeugung, daß Demokratie und Parlamentarismus, Parteienherrschaft und Kompromisse aufgrund der Anerkennung eines Pluralismus von Werten und Weltanschauungen ein Unglück für Deutschland darstellten, beherrschte damals breite Teile des deutschen Protestantismus – und nicht nur ihn. Aber war es nur Zufall, daß so viele der lautesten und aktivsten Gegner des neuen Staates von Stoecker beeinflusst oder sogar entscheidend geprägt waren? Erinnert sei nur – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – an Gestalten wie Reinhard Mumm, Stoeckers engsten Mitarbeiter, der ohne einen Moment des Zögerns gegen die Republik kämpfte³⁰¹; an den einflußreichen Berliner Theologieprofessor Reinhold Seeberg³⁰²; an Gottfried Traub, diesen bedingungslosen Polemiker gegen alles, was sich mit der Demokratie in Deutschland verändert hatte³⁰³; an Wilhelm Philipps, den Mitarbeiter Stoeckers in der Berliner Stadtmission und Herausgeber der militant antirepublikanischen Kirchenzeitung »Die Reformation«³⁰⁴; endlich an Otto Dibelius, den aktiven Generalsuperintendenten der Kurmark, der bekannte, von Stoecker den entscheidenden Anstoß für sein Kirchenverständnis erhalten zu haben³⁰⁵. Dibelius war es dann auch, der emphatisch die weit verbreitete Meinung formulierte, wonach die Zerstörung des alten Staates und damit das Ende der kirchlichen Vormachtstellung in der Öffentlichkeit das sicherste Mittel der inneren und äußeren Feinde Deutschlands sei, das Reich für immer zu vernichten: »Wo die Religion aus dem Leben eines Staates schwindet, da kehrt die Öde ein und das Grauen. Da verwaht das Volk bis ins Innerste hinein, da tritt die menschliche Selbstsucht wieder ungebrochen ans Tageslicht. Da sind die Fundamente untergraben, auf die allein ein Volksleben sich gründen kann. Soll das auch des deutschen Volkes Schicksal sein? . . . Geschieht das – dann ist Deutschland verloren für immer, dann ist der schmachvolle Zusammenbruch dieser Tage der Anfang vom Ende! Dann ist Deutschland gewesen!«³⁰⁶

Unvorstellbar war es in diesen Kreisen, den Staat einfach als die Zusammenfassung sozialer Gruppen zu begreifen oder gar als die Organisationsform der Gesellschaft. Deshalb war dieser Protestantismus dann auch so anfällig für den autoritären Staat. Diese Seite am Nationalsozialismus fand durchweg ungebrochene Zustimmung; entschieden begrüßten folgerichtig innerhalb der evangelischen Kirche diejenigen das Dritte Reich, die zuvor die erste deutsche Republik erbittert abgelehnt hatten. Freilich darf der laute Beifall zur Machtübernahme Hitlers nicht einfach als Einverständnis des Protestantismus mit dem Nationalsozialismus gewertet werden³⁰⁷. Etwas überspitzt formuliert: Im Grunde applaudierten die zustimmenden evangelischen Christen sich selbst, den eigenen politischen und kirchlichen Wunschbildern und Sehnsüchten, deren Verwirklichung sie jetzt erhoff-

ten. Weil sie nur darauf blickten, sahen sie anderes bewußt nicht; sie ließen sich leicht und willig von Hitlers konservativ-christlichen Wendungen täuschen³⁰⁸, weil sie stets der Überzeugung gewesen waren, in den eigenen Idealen allein liege alle Wahrheit.

Ausdruck dieser illusionären Verstellung der politischen Realität – die auf jeden Fall bittere politische Folgen nach sich ziehen mußte – war auch die häufige Apostrophierung Stoeckers als »Prophet« oder »Vorläufer« Hitlers und des Dritten Reiches³⁰⁹. Natürlich sollte Stoecker damit nicht zum Vorkämpfer des Rassismus oder des nationalsozialistischen Neuheidentums erhoben werden, noch weniger zum Anwalt von Terror und Gewalt: Allein darum ging es jenen Autoren, die in Stoeckers Wirken exemplarisch verkörperte ideale Zusammenordnung von Staat und Kirche zu beschwören – und damit die Erneuerung des christlichen Staates. Wie auf dieser im deutschen Protestantismus weithin akzeptierten Basis dann die Akzente im einzelnen zu setzen seien, darüber konnten die Meinungen durchaus auseinandergehen. Im Umkreis der Deutschen Christen hieß es 1933 etwa, ohne Frage ganz im Sinne Stoeckers: »Zum erstenmal seit 300 Jahren wird es gespürt, daß der Protestantismus ein Politikum ist, daß der evangelische Glaube und seine Kirche ein entscheidender Faktor für die Gestaltung des Volkslebens, für die sittliche und soziale, für die wirtschaftliche und politische Wahrheitsschau des Volkes und Staates ist.«³¹⁰ Otto Dibelius erklärte mehrfach, so z. B. auch in seiner Predigt zur Eröffnung des Reichstages am 21. März 1933, die Kirche habe kein Recht, dem harten, ja brutalen Staat in den Arm zu fallen, sofern er nur Ordnung schaffe!³¹¹ Und wenig später erklärte der lutherische Theologe Friedrich Brunstäd, der von ihm vollauf bejahte totale Staat könne sich durchaus auf Stoecker berufen: Nur darum handele es sich jetzt, ob dieser Staat auch fähig und willens sei, die Stimme der Kirche zu hören³¹².

Exakt unter dieser Fragestellung erfolgte nach 1945 in breiten Teilen des deutschen Protestantismus die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. Problematisch war weithin nicht das bislang praktizierte Modell der Zusammenarbeit von Staat und Kirche, also immer noch das Konzept des christlichen Staates, sondern die Frage, wie der kirchliche Einfluß innerhalb des starken, autoritären Staates zur Geltung zu bringen sei. Folglich dominierten auch nach dem totalen militärischen und politischen Zusammenbruch die theologisch legitimierten Verwerfungen von Demokratie und Parlamentarismus, der Parteien, aber auch der Menschenrechte³¹³. Das hinter allem stehende herrschaftliche Konzept der Volkskirchlichkeit konnte und kann eben grundsätzlich nicht auf den starken Staat verzichten³¹⁴.

Die Frage drängt sich auf, inwiefern von einem derartigen Ansatz her die Wirklichkeit jenes wieder und wieder zitierten und apostrophierten »Vol-

kes« denn überhaupt wahrgenommen werden konnte. In der Tat wirkte sich da der illusionäre Charakter jenes Kirchenkonzepts besonders bitter aus. Es war bereits bei seiner Aufnahme und Aktivierung durch Stoecker in einem hohen Maß Flucht aus der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit: Flucht vor den Realitäten einer zunehmend säkularen Welt, die den christlichen Glauben nicht mehr nötig zu haben schien und in der die christliche Gemeinde tatsächlich kaum mehr als eine Randexistenz innehatte; Flucht vor den gesellschaftlichen Veränderungen im Zuge der Industrialisierung, an denen vorbei hier konservativ-patriarchalische Lebensordnungen gefeiert und als wahrhaft christlich ausgegeben wurden; Flucht endlich vor dem Eingeständnis des Versagens der Christen, und zwar gerade der Kerngemeinde, durch ihre enge, selbstzufriedene Unbeweglichkeit. Das Festhalten an diesem Leitbild von der Kirche auch in der Zeit nach Stoecker ist dann immer mehr Ausdruck des Ausweichens vor den Gegebenheiten der Gegenwart geworden. In diesem Sinn ist die Geschichte Stoeckers und seiner Wirkungen die Geschichte einer einzigen fortgesetzten Illusion: und folgerichtig die Geschichte eines fortgesetzten Scheiterns.

Daß genau das jedoch nicht gesehen wurde, wurzelte in der durch das volkscirchliche Konzept geforderten oder doch zumindest geförderten Identifizierung von Staatstreue, Konservatismus und christlichem Glauben. Gerade im Gefolge von Stoeckers Wirken erschien es als undenkbar, daß ein wahrer evangelischer Christ anderswo als rechts stehen könnte, natürlich politisch, aber selbstverständlich auch nach seiner ganzen Mentalität³¹⁵. Die Deutschnationale Volkspartei (DNVP) profitierte erheblich von dieser Überzeugung³¹⁶, gerade durch den Kreis der Anhänger Stoeckers; aber auch in der Christlich-Demokratischen Union (CDU) spielte diese Einstellung, zumal in der Anfangsphase der Bundesrepublik, eine außerordentlich wichtige Rolle³¹⁷. Damit schrumpfte freilich erst recht die Fähigkeit, die Wirklichkeit unverstellt wahrzunehmen; es wuchs die Tendenz dieses Kirchenvolkes und seiner Führer zur Identifizierung des Evangeliums mit konservativ-restaurativen Normen wie Zucht und Ordnung, Autorität und Gehorsam, überhaupt mit vordemokratischen und vorindustriellen Wertmaßstäben im privaten und erst recht im öffentlichen Bereich. Wie selbstverständlich wurden – und werden! – derartige Denk- und Lebensgewohnheiten als die eigentlich christlichen, als die wahrhaft evangelischen deklariert und Abweichungen davon nicht allein als Abfall von der Kirche, sondern als Angriff auf den Glauben erlebt und bekämpft! Mit dem von Stoecker so wirksam vertretenen und dadurch erneut verfestigten Konzept der Volkscirchlichkeit wurde somit das Evangelium faktisch immer auch eingebunden und eingemauert in ein bestimmtes Milieu, in Beharrung und restaurative Bestrebungen, in kleinbürgerliche Denk- und

Vorstellungshorizonte. Veränderungen fanden hier angeblich nicht statt; die unübersehbar säkulare Gesellschaft suchte man mit allen Mitteln vor den Kirchentüren zu belassen. Einst hatte Stoecker geklagt, »die ganze Weltentwicklung geht im Eisenbahntempo weiter – der Protestantismus fährt im Stellwagen wie vor hundert Jahren«³¹⁸. Aber weder er noch seine Nachfolger begriffen, daß sie selbst durch ihr Festhalten an jenem Leitbild der Volkskirchlichkeit trotz allem Aktivismus und aller Modernität nach außen doch entscheidend beitrugen zum Zurückbleiben der Kirche hinter einer rasanten Weltentwicklung.

Der klarste Ausdruck dafür sind die in der Konsequenz des Ansatzes liegenden, immer neuen konkreten Versuche zur Rechristianisierung der Gesellschaft. Eine glänzende Zusammenfassung dieses alten Programms unter den veränderten Bedingungen der Weimarer Republik hat 1926 Otto Dibelius mit seinem »Jahrhundert der Kirche« geschrieben³¹⁹. Das Buch erreichte sechs Auflagen in knapp zwei Jahren; charakteristisch für die Kreise, in denen es seinen Erfolg errang, war die Tatsache, daß die offizielle akademische Kritik es weithin bemängelte oder sogar ablehnte³²⁰. Das Buch war bis in die Sprache hinein eine bei aller Eigenständigkeit doch eindeutige Beschwörung des volkskirchlichen Konzepts von Stoecker. Dementsprechend konnte Dibelius die revolutionäre Trennung von Staat und Kirche als die große Chance des Protestantismus feiern, als die Eröffnung bis dahin nie besessener Möglichkeiten und insofern tatsächlich als den Beginn eines »Jahrhunderts der Kirche«³²¹. Für das kirchliche Selbstbewußtsein, das Dibelius auf diese Weise wecken wollte, sah er jetzt auch im deutschen Volk günstige Voraussetzungen gegeben: Die Menschen verlangten nach Klarheit und Eindeutigkeit der Maßstäbe, fand er; sie wollten einerseits geführt werden und andererseits Geborgenheit, Heimat vermittelt bekommen. Wesentlich sei darum, folgerte Dibelius, eine starke, geschlossene und strikt von oben nach unten gegliederte evangelische Kirche, die nicht allein eine eigenständige Macht darstelle, sondern die angesichts des religionslosen und pluralistischen Staates auch wesentliche Aufgaben von ihm übernehmen müsse³²². Zusammengefaßt lautete diese Aktualisierung des alten Programms: »Jeder Tag zeigt erschreckender, wie der Zusammenbruch des christlichen Staates von ehedem im Leben unseres deutschen Volkes sich auswirkt! Wie alle Maßstäbe relativiert, alle selbstverständlichen Geltungen erschüttert werden; wie alle sittlichen Werte in Frage gestellt werden; wie die Ziellosigkeit unseres geistigen Lebens immer erschreckender wird; wie der Prozeß der Entseelung und Rationalisierung unseres Lebens immer weitere Fortschritte macht . . . Woher soll die Hilfe kommen? Auf diese Frage weiß ich noch heute keine andere Antwort als die: sie kann nur von der Kirche kommen! Oder – um es besser zu sagen:

Gott allein kann helfen! Gottes Werkzeug aber, wenn es eine Not der Volksgemeinschaft gilt, ist die Kirche! Sie allein kann nach der Zertrümmerung des christlichen Staates alledem eine Heimat geben, was christlicher Glaube an Lebenskräften und an inneren Bindungen, an Not und Glück für den einzelnen und die Volksgemeinschaft bedeutet. «³²³

Aufgrund derartiger Voraussetzungen war es jedenfalls nicht inkonsequent, in den Ereignissen des Jahres 1933 auch den Aufbruch zu einer großen volksmissionarischen Aktion zu wünschen und zu sehen, wobei Staat und Kirche aufs engste zusammenarbeiteten. Es waren keineswegs allein die Deutschen Christen³²⁴, die hierin das Gebot der Stunde sahen; und es waren erst recht keine neuen theologischen oder kirchlichen Konzepte, auf die man sich dabei berief. Beispielhaft für die allgemein als selbstverständlich empfundene Überzeugung dürfte die 1933 abgegebene Erklärung des soeben zum »Reichsführer der Deutschen Diakonenschaft« gewählten Fritz Weigt gewesen sein: »Wenn die im Dritten Reich angestrebte und im besten Werden befindliche Volksgemeinschaft von Bestand sein soll, dann wird sie weltanschaulich vertieft werden müssen oder, um es mit anderen Worten auszudrücken, dann muß wieder das Christentum die Grundlage unseres Volkes werden. Hier hat sich die Kirche einzuschalten.«³²⁵ Gröber konkretisierte diese Zielrichtung Karl Themel, Präsident des Centralausschusses für Innere Mission, im gleichen Zusammenhang: »Zur Verkündigung des Wortes muß der politische Machtkampf kommen, der in der Welt der Schöpfung überall sich findet und der an und für sich nicht unchristlich ist. Terror für das Böse kann nur durch Zwang für das Gute gebrochen werden, wozu dann allerdings die helfende und heilende Arbeit der Kirche und Inneren Mission kommen muß.«³²⁶ Hier ist der Kreis geschlossen. Der autoritäre Staat und die pflegende, helfende Kirche an seiner Seite, die Theorie von der wesenhaften Christlichkeit des deutschen Volkes, die lediglich ein fremder und zerstörerischer Geist unterdrücke, endlich die Überzeugung, allein die das Volk wirklich heilenden geistigen und geistlichen Kräfte zu besitzen und mithin zu deren Durchsetzung aktiv in die Politik eingreifen zu müssen: alle diese von Stoecker propagierten und zugleich so überzeugend praktizierten Vorstellungen seines volkskirchlichen Konzepts waren da gegenwärtig. Die Aktualität dieses Leitbildes erleichterte der evangelischen Kirche jedenfalls die Zustimmung zum nationalsozialistischen Staat. Sie legte ihr nahe, da zu schweigen, wo hätte geredet werden müssen, und da zu reden, wo allein das Schweigen angemessen gewesen wäre.

Freilich, so selbstverständlich war und blieb im wesentlichen dieses Kirchenkonzept, als so tief verwurzelt im Selbstverständnis des deutschen Protestantismus erwies es sich, daß nicht einmal die Katastrophe des Drit-

ten Reiches und der totale Zusammenbruch von 1945 es zerstören konnten. Mehr noch: Die unübersehbare Verwirrung und Erschütterung über das Erlebte und Erlittene einerseits, das Fehlen des Staates, ja einer überhaupt nur staatsähnlichen Organisation andererseits, schienen die idealsten Voraussetzungen zu bieten, um nun endlich doch noch eine wirklich christliche Gesellschaft aufzubauen. Das Wort von der »Stunde der Kirche« machte die Runde³²⁷ – wieder einmal, obwohl man doch gerade damit zwölf Jahre zuvor so furchtbar gescheitert war. Die Schuld dafür suchte man allerdings in der Regel nicht im eigenen volksgeschichtlichen Konzept, sondern in der »dämonischen Verführung« durch den Nationalsozialismus. Als letzte Wurzel allen Übels aber galt der »Säkularismus«. In einer Unzahl von Broschüren, Artikeln und offiziellen Verlautbarungen wurde folglich diesem Geist der Kampf angesagt. Nur eine christliche Gesellschaftsverfassung, proklamierten Kirchenführer und Theologieprofessoren, könne eine gute und heilsame Lebensordnung bieten. Der Aufbau einer christlichen Partei war die naheliegende Konsequenz. Losgelöst von Gott und seiner Wahrheit mußten, so klang es von den Kanzeln und Kathedern, Staat und Gesellschaft mit Notwendigkeit der »dämonischen Entartung« verfallen. Was die meisten dachten, brachte wieder Dibelius auf den Begriff, wenn er im April 1947 erklärte: »In der schwersten Stunde, die das deutsche Volk je erlebt hat, stehen wir vor dem großen Entweder-Oder: entweder wird mit dieser Säkularisierung ein Ende gemacht, und eine Gegenbewegung mit Ernst und Kraft und Vollmacht setzt ein; oder, da man in einer säkularisierten Welt sittliche Ordnungen nicht aufbauen kann, es wird aus dem, was einmal Volk war, eine triebhafte unruhige Masse, die noch eine Zeitlang mit Gewalt im Zaume gehalten werden kann, die aber eines Tages die Schranken eines wechselnden Gewaltregiments durchbricht und im Kampf aller gegen alle zugrunde geht. Der Untergang unseres Volkes ist dann da.«³²⁸

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der kirchliche Neuanfang im Jahre 1945 in der Tat im Zeichen »verbrauchter Ideen, verbrauchter Strukturen« stand³²⁹. Es war – wie wir sahen – vor allem das volksgeschichtliche Leitbild der Vergangenheit, das da noch einmal proklamiert und schließlich sogar weitgehend realisiert wurde. Unter den Auswirkungen dieser Geschichte steht die evangelische Kirche, lebt der deutsche Protestantismus. So viel sich gewiß zusammentragen läßt, das die unerschütterte Beharrung bei diesem Kirchenkonzept erklärt und die weitreichende Bindung an seine hervorragenden Repräsentanten verständlich macht: daran kann kein Zweifel sein, daß die voranschreitende Säkularisierung des öffentlichen Lebens hierdurch jedenfalls nicht aufgehalten worden ist. Mehr noch: Die Frage drängt sich auf, ob vielleicht gerade durch die öffentliche

Machtstellung der Kirchen in der Bundesrepublik für sehr viele Menschen ihre Ausstrahlung schwächer, ihre Glaubwürdigkeit geringer, ihre Verkündigung nichtssagender geworden ist – weil die Substanz fehlt, um die eingenommenen Positionen wirklich auszufüllen.³³⁰

Wie immer es sich damit verhält: Die Vorstellung von der Kirche als einer alle sozialen und ideologischen Antagonismen übergreifenden Ordnungsmacht mit ewigen Normen und transzendenten Werten ist zutiefst unglaubwürdig geworden. Eine Kirche, die inmitten der täglich erfahrbaren Realitäten einer säkularen Welt zur Durchsetzung ihrer Ziele auf die offene oder geheime Unterstützung des Staates oder der Herrschenden allgemein bauen wollte, würde vollends in die Isolierung geraten. Die Vorstellung vom Volk schließlich, das als Einheit oder Gemeinschaft jenseits von Klassen und Schichten, losgelöst von den sozialen und politischen Spannungen und Gegensätzen der industrialisierten kapitalistischen Gesellschaft also, angedredet werden könnte, ist nichts als Illusion. Der Wirklichkeit ins Gesicht zu blicken, im Dienste des Evangeliums und im Interesse der evangelischen Kirche, bedeutet darum: endlich Abschied zu nehmen von dem durch Stoecker und seine Nachfolger so wirksam belebten Leitbild der Volkskirchlichkeit.

Ein solcher Schritt müßte keineswegs gleichbedeutend sein mit dem Abschied von der Volkskirche überhaupt. Die bewußte Preisgabe einer offenkundig längst verfehlten Theorie könnte vielmehr frei machen, um grundsätzlich neu nachzudenken darüber, wie sich Kirche wahrhaft als Kirche für andere, für das Volk in unserer Zeit und Wirklichkeit darzustellen hätte – durchaus auch im Rahmen der noch vorhandenen, noch gewährten Volkskirche. Erst damit wäre die kritische Auseinandersetzung mit dem Wirken und den Wirkungen Adolf Stoeckers endgültig an ihr Ziel gekommen.

2. Adolf Stoecker und die Sozialdemokratie

von Günter Brakelmann

Die Situation der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung

Das Jahr 1875 war für die deutsche Parteiengeschichte ein bedeutsames Jahr.¹ Nach langen Jahren gegenseitiger Bekämpfung, in denen die Sozialdemokraten nicht nur politisch-sachliche Differenzen ausgetragen, sondern sich auch persönlich diffamiert hatten, kam es auf dem Kongreß in Gotha (22.–27. Mai) zur Vereinigung der beiden sozialdemokratischen Parteien, des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV) von 1863 und der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP) von 1869, zur Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands.²

Auf dem Gothaer Einigungskongreß wurden ein Programm und ein Parteistatut angenommen, über das man sich in den Grundzügen schon auf einer Konferenz im Februar 1875 geeinigt hatte. Das »Gothaer Programm« war ein Kompromiß zwischen den wirtschafts- und gesellschaftsanalytischen Aussagen und den innen- wie sozial- und gesellschaftspolitischen Zielen der beiden Parteien. Karl Marx hat dieses Programm scharf kritisiert. Aber aus parteitaktischen Gründen wurden seine »Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei« nicht veröffentlicht.³ Erst 1891 im Zusammenhang mit der Diskussion über ein neues Parteiprogramm machte Friedrich Engels diese Kritik der Öffentlichkeit zugänglich. Bis zur

Neuformulierung in Erfurt 1891 blieb das Gothaer Programm in Geltung. Es spiegelt mit seinen Aussagen den durchschnittlichen »ideologischen« Haushalt der Mehrheit der rund 15 000 Lassalleaner und der rund 9000 Eisenachianer wider.⁴

Da der zeitgenössische kirchliche Protestantismus in dieser Partei und in diesem Programm den weltanschaulich-moralischen und politisch-gesellschaftlichen Hauptgegner sah, ist es geboten, es wiederzugeben:

»I. Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur, und da allgemein nutzbringende Arbeit nur durch die Gesellschaft möglich ist, so gehört der Gesellschaft, das heißt allen ihren Gliedern, das gesamte Arbeitsprodukt, bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen.

In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen.

Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages.

Die Befreiung der Arbeit muß das Werk der Arbeiterklasse sein, der gegenüber alle anderen Klassen nur eine reaktionäre Masse sind.

II. Von diesen Grundsätzen ausgehend, erstrebt die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands mit allen gesetzlichen Mitteln den freien Staat und die sozialistische Gesellschaft, die Zerschlagung des ehernen Lohngesetzes durch Abschaffung des Systems der Lohnarbeit, die Aufhebung der Ausbeutung in jeder Gestalt, die Beseitigung aller sozialen und politischen Ungleichheit.

Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands, obgleich zunächst im nationalen Rahmen wirkend, ist sich des internationalen Charakters der Arbeiterbewegung bewußt und entschlossen, alle Pflichten, welche derselbe den Arbeitern auferlegt, zu erfüllen, um die Verbrüderung aller Menschen zur Wahrheit zu machen.

Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands fordert, um die Lösung der sozialen Frage anzubahnen, die Errichtung von sozialistischen Produktivgenossenschaften mit Staatshilfe unter der demokratischen Kontrolle des arbeitenden Volkes. Die Produktivgenossenschaften sind für Industrie und Ackerbau in solchem Umfange ins Leben zu rufen, daß aus ihnen die sozialistische Organisation der Gesamtarbeit entsteht.

Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands fordert als Grundlagen des Staates:

1. Allgemeines, gleiches, direktes Wahl- und Stimmrecht mit geheimer

und obligatorischer Stimmabgabe aller Staatsangehörigen vom zwanzigsten Lebensjahre an für alle Wahlen und Abstimmungen in Staat und Gemeinde. Der Wahl- oder Abstimmungstag muß ein Sonntag oder Feiertag sein.

2. Direkte Gesetzgebung durch das Volk. Entscheidung über Krieg und Frieden durch das Volk.
3. Allgemeine Wehrhaftigkeit. Volkswehr an Stelle der stehenden Heere.
4. Abschaffung aller Ausnahmegesetze, namentlich der Presse-, Vereins- und Versammlungsgesetze, überhaupt aller Gesetze, welche die freie Meinungsäußerung, das freie Denken und Forschen beschränken.
5. Rechtsprechung durch das Volk. Unentgeltliche Rechtspflege.
6. Allgemeine und gleiche Volkserziehung durch den Staat. Allgemeine Schulpflicht. Unentgeltlicher Unterricht in allen Bildungsanstalten. Erklärung der Religion zur Privatsache.

Die Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands fordert innerhalb der heutigen Gesellschaft:

1. Möglichste Ausdehnung der politischen Rechte und Freiheiten im Sinne der obigen Forderungen.
2. Eine einzige progressive Einkommensteuer für Staat und Gemeinde anstatt aller bestehenden, insbesondere der das Volk belastenden indirekten Steuern.
3. Unbeschränktes Koalitionsrecht.
4. Ein den Gesellschaftsbedürfnissen entsprechender Normalarbeitstag. Verbot der Sonntagsarbeit.
5. Verbot der Kinderarbeit und aller die Gesundheit und Sittlichkeit schädigenden Frauenarbeit.
6. Schutzgesetze für Leben und Gesundheit der Arbeiter. Sanitätliche Kontrolle der Arbeiterwohnungen. Überwachung der Bergwerke, der Fabrik-, Werkstatt- und Hausindustrie durch von den Arbeitern gewählte Beamte. Ein wirksames Haftpflichtgesetz.
7. Regelung der Gefängnisarbeit.
8. Volle Selbstverwaltung für alle Arbeiterhilfs- und Unterstützungskassen. «⁵

Dieses Programm wurde von der durchschnittlichen bürgerlichen und kirchlichen Öffentlichkeit als Ausdruck eines revolutionären Willens zur Umgestaltung aller politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse interpretiert. Es wurde als ein totaler Angriff auf das bestehende Wirtschaftssystem mit seinem Fundament des Privateigentums an Produktionsmitteln wie auf das monarchistische Obrigkeitssystem mit seinem Fundament des Gottesgnadentums wie auch als Angriff auf das bürgerliche Gesellschaftssystem im ganzen mit seinem Fundament der Ehe und Familie verstanden.

Die Mehrheit der antisozialistischen Kräfte in Deutschland war nicht bereit, das Legalitätsprinzip des Programms (»mit allen gesetzlichen Mitteln«) im Sinne einer radikalen Reformpartei, die die Macht in Staat und Gesellschaft über die Stimmzettel zu erreichen gedachte, zu begreifen, sondern sah von Anfang an in der neuen Partei die Organisation verfassungsfeindlicher Revolutionäre und in ihrem Programm nur ein taktisches Instrument, um unter den Bedingungen der deutschen Reichsverfassung und der Vereinsgesetze der deutschen Länder die proletarischen Massen für eine spätere gewaltsame Veränderung des preußisch-deutschen konstitutionellen Systems und der bürgerlichen Gesellschaft zu einer machtvollen Partei zusammenzufassen. Die Sozialistische Arbeiterpartei wurde von den traditionellen liberalen und konservativen Parteien und den sie tragenden Schichten nicht als radikalreformerische Partei des Proletariats am linken Rand der Parlamente bewußtseinsmäßig und politisch angenommen, sondern als Organisation des revolutionären Prinzips von allen staats- und ordnungserhaltenden Kräften leidenschaftlich bekämpft.

Die Gegnerschaft gegen die Arbeiterbewegung überhaupt war vor allem nach den Solidaritätserklärungen August Bebels für die Pariser Kommune von 1871 in radikale Feindschaft umgeschlagen.⁶ Bebel hatte am 25. Mai 1871 im Reichstag gesagt: »Meine Herren, mögen die Bestrebungen der Kommune in Ihren Augen auch noch so verwerfliche oder – wie gestern hier im Hause privatim geäußert wurde – verrückte sein, seien Sie fest überzeugt, das ganze europäische Proletariat und alles, was noch ein Gefühl für Freiheit und Unabhängigkeit in der Brust trägt, sieht auf Paris. (Große Heiterkeit). Meine Herren, und wenn auch im Augenblick Paris unterdrückt ist, dann erinnere ich Sie daran, daß der Kampf in Paris nur ein kleines Vorpostengefecht ist, daß die Hauptsache in Europa uns noch bevorsteht und daß, ehe wenige Jahrzehnte vergehen, der Schlachtenruf des Pariser Proletariats ›Krieg den Palästen, Friede den Hütten, Tod der Not und dem Müßiggange!‹ der Schlachtruf des gesamten europäischen Proletariats werden wird. (Heiterkeit).«⁷

Das nationale Bürgertum des Zweiten Reiches, das in der endlich erreichten Einigung der deutschen Staaten und Städte das Jahrhundertereignis der Nationalgeschichte sah, konnte in dem Bekenntnis von Sozialdemokraten zum Internationalismus der Arbeiterbewegung nur verabscheuungswürdigen Verrat am Vaterland sehen. Den 18. März als Gedenktag der Erhebung der Kommune gegen den 18. Januar als Reichsgründungstag zu setzen, war in der Tat für die führenden nationalliberalen und nationalkonservativen Schichten des Reiches eine fundamentale Provokation ihres geschichtlichen und politischen Bewußtseins.⁸ Der Reichskanzler Fürst Bismarck äußerte später in der Reichstagsrede vom 17. September 1878: »Ich

komme zu der Frage noch zurück, wann und warum ich meine Bemühungen um soziale Verhältnisse aufgegeben habe und wann überhaupt meine Stellung zu der sozialen Frage eine andere geworden ist . . . Es stammt dies von dem Augenblick her, wo in versammeltem Reichstag . . . ich weiß nicht, war es der Abgeordnete Bebel oder Liebknecht, aber einer von diesen beiden, in pathetischem Appell die französische Kommune als Vorbild politischer Einrichtungen hinstellte und sich selbst offen vor dem Volke zu dem Evangelium dieser Mörder und Mordbrenner bekannte. Von diesem Augenblick an habe ich die Wucht der Überzeugung von der Gefahr, die uns bedroht, empfunden; . . . jener Anruf der Kommune war ein Lichtstrahl, der in die Sache fiel, und von diesem Augenblick an habe ich in den sozialdemokratischen Elementen einen Feind erkannt, gegen den der Staat, die Gesellschaft sich im Stande der Notwehr befindet.«⁹

Nicht erst seit dem Sozialistengesetz von 1878, sondern von den ersten Tagen des neuen Reiches an versuchte der Staat mit den ihm zur Verfügung stehenden Rechtsmitteln und polizeirechtlichen Maßnahmen, die beiden sozialdemokratischen Parteien in ihrem Aktionsradius zu beschränken und einzelne Mitglieder vor Gericht zu bringen. Der Leipziger Hochverratsprozeß von 1872 gegen die beiden Parteiführer August Bebel und Wilhelm Liebknecht wie gegen einen Zeitungsredakteur bildeten den ersten Höhepunkt in dem Versuch, die weitere Ausbreitung und Profilierung der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung zu erschweren oder zu verhindern.¹⁰

Trotz aller Repressivmaßnahmen erreichten die beiden Parteien bei den Reichstagswahlen vom 10. Januar 1874 zusammen 6,8 % der abgegebenen Stimmen und erhielten neun Reichstagssitze. Dieses Ergebnis brachte als Antwort des Staates eine weitere Verschärfung der Verfolgung von Sozialdemokraten. Vor allem der Berliner Staatsanwalt Hermann von Tessedorff ließ seit Januar 1874 die Zahl der Prozesse ansteigen und bemühte sich um härtere Urteile. Der preußische Innenminister Graf zu Eulenburg wies am 2. März 1874 in einem Zirkular die Behörden an, insbesondere mit dem Paragraphen 130 des Reichsstrafgesetzbuches gegen die sozialdemokratische Agitation und Propaganda vorzugehen. Dieser Paragraph lautete: »Wer in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise verschiedene Klassen der Bevölkerung gegeneinander aufreizt oder wer in gleicher Weise die Institute der Ehe, der Familie oder des Eigentums öffentlich durch Rede oder Schrift angreift, wird mit Gefängnis bestraft.« Im Juni 1874 schließlich wurde der ADAV in Berlin aufgelöst. Das alte Preußische Vereinsrecht von 1850 bot dazu die rechtliche Handhabe. Und im März 1875 erreichte von Tessedorff beim Stadtgericht Berlin die gerichtliche Auflösung des ADAV für das ganze preußische Staatsgebiet. Er formulierte seine Strategie

mit den Worten: »Die Sozialdemokraten können in jeder Stadt, in jedem Orte Hunderte von Mitgliedschaften gründen; sie dürfen sich nur nicht zentralisieren und organisieren. Ich werde jeder Zentralisation und Organisation an der Hand des Gesetzes entgegentreten, wo ich nur kann . . . Ohne Zentralisation und Organisation aber ist die Sozialdemokratie tot; die sozialdemokratische Bewegung hat dann keine Bedeutung mehr.«¹¹

Schon Anfang 1875 waren in vier Fünfteln des Reiches beide sozialdemokratischen Organisationen verboten. Es war nicht zuletzt dieser zunehmende Druck, der den Zusammenschluß der Parteien beschleunigte. Aber auch nach der Einigung ging das Vorgehen der staatlichen Exekutive gegen die Sozialdemokratie weiter. Der Reichstag lehnte zwar im Herbst 1875 eine Verschärfung des Paragraphen 130 des Strafgesetzbuches ab, aber das hatte keine Bedeutung für die Verfolgungspraxis der einzelnen Länder und vor allem der Ortspolizeibehörden. Die Paragraphen 8 und 16 des Preussischen Vereinsgesetzes ermöglichten, auch die neue Partei für das Land Preußen zu verbieten. Am 27. Januar 1877 sprach das Berliner Stadtgericht die Auflösung des Gesamtverbandes aus. Die Partei löste sich in einzelne sozialdemokratische Wahlvereine auf Ortsebene auf oder schuf Ersatzorganisationen wie den »Verein zur Wahrung der Interessen der werktätigen Bevölkerung Berlins«. An der Spitze der Partei stand nun ein Zentralwahlkomitee, das mit der Reichstagsfraktion identisch war.

Die Reichstagswahl vom 10. Januar 1877 zeigte, daß trotz aller Repressivmaßnahmen das weitere Vordringen der Sozialdemokratie nicht aufzuhalten war. Ihre Stimmenzahl stieg gegenüber der letzten Wahl um 36%. Insgesamt brachte sie es auf einen Anteil von 9,1%. Wegen ungerechter Wahlkreiseinteilung erhielt sie statt 36 nur zwölf Mandate. Zum erstenmal ging auch ein Berliner Sozialdemokrat in den Reichstag. Im selben Jahr kandidierte die Partei erstmalig für die Landtagswahl in Sachsen und gewann trotz des Zensuswahlrechtes einen Sitz (Wilhelm Liebknecht).

Die Situation vor dem Jahr 1878, das für die deutsche Geschichte so bedeutungsvoll werden sollte, war also gekennzeichnet durch zunehmende Verfolgung der Gothaer Einigungspartei auf der einen wie durch steigende Mitglieder- und Wählerzahlen für sie auf der anderen Seite. Zu den staatlichen Maßnahmen kamen die Bestrebungen vor allem der Großindustriellen hinzu, sozialdemokratische Arbeiter zu entlassen oder nicht einzustellen. Politisch-rechtliche und allgemein-gesellschaftliche wie berufsmäßige Benachteiligungen waren für diese Generation von Sozialdemokraten normale Alltagserfahrungen. Obrigkeitsstaat und bürgerliche Gesellschaft versuchten mit einem Bündel verschiedener Maßnahmen, die junge Partei an den Rand der preussisch-deutschen Wirklichkeit zu drücken, um sie politisch und moralisch »auszutrocknen«. Der antisozialistische Kampf wur-

de von den Führungseliten in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Bildung zunehmend als politisch-moralische Verpflichtung verstanden und auch praktiziert.

Die Eiskellerversammlung

Diese Entwicklungen im Vorfeld von 1878 müssen mitgesehen werden, wenn man das Auftreten des Hofpredigers Adolf Stoecker in Berlin verstehen und beurteilen will. Stoecker war im gleichen Jahr 1874 wie der Staatsanwalt von Tessendorff in die Reichshauptstadt gekommen. Beide profilierten sich jeweils auf ihre Weise und mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu den schärfsten Gegnern der Sozialdemokratie. Staatsanwalt und Hofprediger, so verschieden sie nach Charakter und Position waren, arbeiteten jetzt und später an einem zentralen Ziel ihres Lebens: der Ausschaltung der Sozialdemokratie aus dem politischen und weltanschaulichen Leben ihrer Zeit.

Stoecker schrieb 1895 in seiner autobiographischen Skizze »13 Jahre Hofprediger und Politiker« über diese Zeit seiner Anfänge in Berlin: »Berlin fand ich in den Händen des kirchenfeindlichen Fortschritts und der gottfeindlichen Sozialdemokratie; das Judentum herrschte in beiden Parteien. Die Reichshauptstadt war in Gefahr, entchristlicht und entdeutscht zu werden. Als öffentliche Macht war das Evangelium tot; ebenso die Königstreue und Vaterlandsliebe. Eine christliche oder konservative Volksversammlung war damals undenkbar. Es schien, als wäre der große Krieg geführt, damit das Judentum Herr von Berlin sei. Auch die kirchlichen Verhältnisse spotteten jeder Beschreibung. Ein gottloser Freisinn war am Ruder . . . Der bei dem Zivilstande hervorgetretene Bankrott des Kirchenwesens war schlimmer als in den Tagen der Französischen Revolution. Im letzten Vierteljahr des Jahres 1877 blieben über 80% der Ehen ungetraut, über 40% der Kinder ungetauft. Annähernd hat dieser Zustand die siebziger Jahre hindurch gedauert. Es war wie vor dem Weltuntergang; die Ungerechtigkeit hatte überhand genommen, die Liebe war erkaltet.

Am schlimmsten war die wirtschaftliche und soziale Zerrüttung. In den Tagen des Schwindels hatte die Redlichkeit Schaden genommen. In der Zeit des Kraches litt der Arbeiterstand Not. Die drei Jahre lang andauernde unmittelbar nach dem Krieg begonnene Anarchie des Wirtschaftslebens hat jedem denkenden Arbeiter klargemacht, daß nicht alles Eigentum heilig und unsere Gesellschaftsordnung nicht gerecht sei. Als der Krach vollzogen war, irrten Zehntausende von Arbeitern monatelang, manche jahrelang, brotlos, arbeitslos, hoffnungslos auf den Straßen umher. Daß die So-

zialdemokratie auf diesem Boden in das Kraut schoß, war ganz natürlich.

Unbegreiflich war die Haltung der Regierung und der führenden Klassen. Seit dem Jahre 1863 bestand die sozialdemokratische Richtung. Jeder politische und geschichtliche Geist mußte die in dieser Bewegung drohende Gefahr erkennen. Aber außer dem Versuch, das Preßgesetz zu verschärfen, war nichts, buchstäblich nichts geschehen. Auf keinem Punkte vielleicht zeigte sich die innere Politik des Bismarckschen Regiments unfruchtbarer als in der Auffassung der sozialen Lage. Als ob die Arbeiterbewegung den Staat und das Reich nichts anginge, ließ man sie ruhig gehen. Erst das Jahr 1878 mit den Attentaten weckte die Regierung aus dem sozialen Schlaf. Wären sie nicht gekommen, wer weiß, ob wir nicht noch heute die Hände im Schoß liegen hätten.«¹²

So dramatisch-hoffnungslos sah Stoecker die geistige, die kirchliche, die politische und ökonomische Situation im Berlin der siebziger Jahre. Ein für ihn typischer Denk-, Rede- und Schreibstil wird in diesem Zitat schon deutlich: Er zeichnet mit grellen Farben, wenn es um ein politisch-moralisches und religiös-weltanschauliches Zeitporträt geht. Alles ist klar und eindeutig in seiner Antithetik, Zwischenfarben und Zwischentöne scheint es nicht zu geben. Vom sprachlichen Typus her ist es radikale Zeitkritik. Ein tiefes Krisenbewußtsein bestimmt die Wahl der Adjektive: kirchenfeindlich, gottfeindlich, gottlos usw. Die Destruktion der alten Werte Christentum, Königstreue und Vaterlandsliebe ist ihm so weit fortgeschritten, daß fast apokalyptische Ängste (Weltuntergang) aufsteigen. Eine für ihn völlig verkehrte Welt schien Wirklichkeit werden zu können.

Aber Stoecker malte nicht nur ein Schwarz-Weiß-Gemälde, er nannte auch Gründe – ökonomische und politische – für die eingetretene Perversion. Die Gründerzeit nach dem deutsch-französischen Krieg hatte mit einer großen wirtschaftlichen Rezession geendet.¹³ Vor allem in den Augen der von Arbeitslosigkeit und Teuerung betroffenen Arbeiter hatte die bestehende Wirtschafts- und Sozialordnung ihre moralische Legitimation verloren. Der Boden für die Sozialdemokratie war endgültig bereitet.

Unbegreiflich war für Stoecker in dieser Situation das Verhalten der »Regierung und der führenden Klassen«. Sein Vorwurf an sie: Die Sozialdemokratie wurde nicht als Herausforderung begriffen, sich ernsthaft mit der sozialen Frage zu befassen. Stoecker scheute nicht davor zurück, der Innenpolitik Bismarcks ein fundamentales Versagen in dieser Phase der Geschichte vorzuwerfen. Er dachte in dem Zusammenhang an die Bindung der staatlichen Wirtschaftspolitik an die Doktrinen des liberalen Laissez-faire, die weder theoretisch noch praktisch eine gezielte Strukturpolitik zugunsten der Arbeiter zuließen. Er neigte der Auffassung zu, daß eine aktive staatliche Sozialpolitik von den Anfängen des Auftretens der Sozial-

demokratie an die Verschärfung der gesellschaftlichen Konflikte verhindert hätte. So mußte erst das Jahr 1878 mit seinen dramatischen Ereignissen kommen, um durch die Veränderung der Wirtschaftspolitik die Voraussetzungen für eine staatliche Sozialpolitik zu schaffen.¹⁴ Allerdings war in den Jahren davor nach der Einschätzung Stoeckers kostbare Zeit vergangen, um der aufkommenden Sozialdemokratie von Anfang an eine konstruktive Alternative entgegenzusetzen.

Es zeigt sich: Stoeckers dramatische Zeitskizze hat keine Bedeutung für sich selbst, sondern dient der Eröffnung politischer Horizonte, um die gekennzeichnete Situation mit politischen Mitteln zu überwinden. Sie ist Zeitkritik im Dienst politischer Ziele. Es handelt sich nicht nur um mehr oder weniger pessimistische Kulturkritik, vielmehr soll sie Motivationen für zielgerichtetes gesellschaftsveränderndes Handeln entbinden. Interpretationen von Situationen hängen bei Stoecker immer zusammen mit Innovationen für politische Aktivitäten. Es endet alles im Willen zum Handeln. Der »Tatmensch« Stoecker ist es, der seinen Analysen die Konturen gibt.

Und ein weiteres kann hier schon anfangs deutlich werden: Das sozialdemokratische Problem steht für ihn nicht isoliert da. Es ist eingebettet in eine umfassendere Kampffront, die gekennzeichnet ist durch die Wirklichkeiten des Liberalismus, des Kapitalismus und des Judentums. Spricht Stoecker von der Sozialdemokratie, so sind diese »Mächte« gleichzeitig mitthematisiert. Man wird deshalb seinen lebenslangen Feldzug gegen die Sozialdemokratie nicht von den anderen Frontstellungen isolieren können. Doch darüber später mehr.

Seine erste große Konfrontation mit der Berliner Sozialdemokratie unter ihrem damaligen Führer Johannes Most hatte Stoecker in der für das Geschichtsbewußtsein des kirchlichen Protestantismus seiner Zeit bedeutsamen Eiskellerversammlung.¹⁵ Zum 3. Januar 1878 war durch Plakate zur öffentlichen Gründungsversammlung einer Christlich-sozialen Arbeiterpartei eingeladen worden. Über die Gründe, diese Partei ins Leben zu rufen, schrieb Stoecker später in dem von ihm herausgegebenen Sammelband »Christlich-Sozial«: »Der atheistischen Organisation der Sozialdemokratie eine christliche Koalition der Arbeiter entgegenzustellen – das war die Aufgabe; eine dauernde Organisation zu schaffen, damit dem weiteren Vordringen der Sozialdemokratie ein Damm entgegengebaut, dem Sammeln der guten und tüchtigen Elemente in der Arbeiterwelt eine Stätte bereitet werde – das war die Arbeit ... denn der Sozialdemokratie entgegenzuwirken war einfach eine seelsorgerliche Aufgabe von entscheidender Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Lag das Verführerische dieser Richtung darin, daß mit sozialem Köder die Menschenseelen gefangen, in den Atheismus hineingeführt und in der sozialdemokratischen Partei dem

Christentum völlig entfremdet wurden, so war es eine Pflicht des Seelsorgers, die sozialen Dinge darauf anzusehen, ob sie nicht auch zur Wiedergewinnung der Arbeiter zu benutzen seien und ob nicht, wenn man den Verführten die soziale Wahrheit entgegenhielte, die irreligiöse Lüge verschleucht werden könnte. Und wenn, wie es auf der Hand lag, der Weg der persönlichen Seelsorge nicht ausreichte, um an den einzelnen heranzukommen, weil die Partei ihre Mitglieder zu fest umstrickt hielt, dann mußte es geradezu als eine Aufgabe der Seelsorge erscheinen, der Partei der Verführung eine Partei der Rettung entgegenzustellen. «¹⁶

Es wird deutlich: Stoecker wurde nach eigenem Selbstverständnis Politiker aus seelsorgerlich-missionarischen Motiven. Die proletarischen Unterschichten aus dem theoretischen und praktischen Atheismus wie Revolutionismus der sozialdemokratischen Massenbewegung zu befreien und sie wieder zu einem christlichen Lebensverständnis wie zu christlicher Praxis zurückzuführen, war sein umfassendes politisches Ziel. Das politische Mittel für diesen Kampf um die Seelen und Herzen der durch die »sozialdemokratische Weltanschauung« verführten Massen war ihm die Sozialpolitik des Staates als Antwort auf die soziale Frage. Stoecker wollte die Arbeiter vom revolutionären Rand in die Mitte einer auf dem Boden der Monarchie stehenden sozialen Reformpartei holen, um dadurch die politischen und geistigen Voraussetzungen für eine systematische Sozialpolitik des Staates zu schaffen. Durch diesen Aufbau einer modernen Sozialgesetzgebung die Arbeiterschaft mit dem politisch-gesellschaftlichen System der Monarchie zu versöhnen, war die weitere Absicht. Und der Kern des Ganzen: sie für Christentum, Kirche und Patriotismus zurückzugewinnen.¹⁷

Es war in der Tat ein großes polit-missionarisches Konzept, das Stoecker vor Augen hatte, als er zum 3. Januar 1878 jene Eiskellerversammlung einberief. Entscheidend für die Bewertung seines Vorhabens ist, daß er die Sozialpolitik als Instrument im Dienst der religiösen und politischen Wiedergewinnung der Massen für Kirche und Königtum wie zu ihrer Reintegration in die preußisch-deutsche Obrigkeitsgesellschaft verstand. Diese funktionale Verwendung der Sozialpolitik für größere Zwecke außerhalb ihrer selbst mußte Stoecker bei den Arbeitern von Anfang an ins Zwielficht bringen. Auch wenn sie etlichen Punkten seines sozialpolitischen Konzeptes, wie es später im Programm der Christlich-sozialen Arbeiterpartei formuliert wurde, zustimmen konnten, so trat ihnen um so schroffer die Verweigerung der politischen Emanzipation entgegen. Der Versuch Stoeckers, die Frage nach der staatsbürgerlichen Position arbeitender Massen von der Sozialpolitik zu trennen, ließ die Arbeiter von Anfang an mißtrauisch sein. Sie wollten nicht nur soziale Lebensverbesserungen, sondern gleichzeitig größere politische Freiheiten als Bürger. Da es ihnen um die soziale und

politische Emanzipation zugleich ging, konnten sie dem Stoeckerschen Dualismus nicht folgen. Hier lag in der Tat die konstitutive Schwäche der Stoeckerschen Integrationspolitik.

Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß der Hofprediger des Königs, Adolf Stoecker, mit Mut und sprachlicher Könnerschaft versuchte, sich den Sozialdemokraten Berlins verständlich zu machen und sie von der Richtigkeit seines Reformkonzeptes zu überzeugen. Seine Stegreifrede in der Eiskellerversammlung war sein politisch-rhetorisches Meisterstück.¹⁸ Als ein Mann, der aus einfachen Verhältnissen gekommen sei und die Nöte des kleinen Mannes aus eigener Erfahrung und beruflicher Beobachtung kenne, stellte er sich den rund tausend anwesenden Sozialdemokraten vor. Nicht das radikale Konzept der völligen Überführung des Privateigentums an Produktionsmitteln in »Sozialeigentum« warf er den »Agitatoren« der Partei vor, sondern daß sie als praktischen Weg zu diesem Endziel die »blutige Sozialrevolution« nach dem Vorbild der Pariser Kommune von 1871 propagierten. Er polemisierte nicht gegen die Ziele des radikalen Sozialismus, sondern ausschließlich gegen die Mittel zu ihrer Verwirklichung. Es ist die Angst vor einer blutigen Revolution, die sich hier artikulierte. Das Ausscheren aus der Kontinuität der Geschichte, die ein allmähliches Wachstum zum Besseren kennt, machte Stoecker angst. Es graute ihm vor einem politischen Radikalismus, der die ganz andere Welt formuliert und sie zum Inhalt demagogischer Agitation macht. Deshalb sagte er: »Ja, während Sie auf den geträumten Volksstaat warten, der nicht kommt, vernachlässigen Sie die nächstliegenden praktischen Reformen.«

Als schwarzen Reaktionär schätzte ihn die diszipliniert zuhörende Menge ein, aber es folgte eine Werberede für praktische Reformpolitik. Er brachte die Übereinstimmung in der Kritik am liberalistischen Wirtschaftsprinzip zum Ausdruck, das nicht nur von Grund auf unmoralisch sei, sondern den abhängig Arbeitenden in eine tiefe existentielle Unsicherheit stoße. Stoecker wußte natürlich, daß die konservative Kritik an der liberalen Wirtschaftsgesellschaft eine gewisse Ähnlichkeit mit der sozialistischen Kapitalismuskritik hatte. Dies nutzte er aus. Aber nicht die Analyse war seine Leidenschaft, sondern die schon gegenwärtig und in absehbarer Zukunft mögliche soziale Therapie. Erreichbar war für ihn auch unter den augenblicklichen Verhältnissen eine Arbeiterschutzgesetzgebung als Beginn von Verbesserungen im bestehenden System. Für die kleinen Schritte aber hatte die Sozialdemokratie keinen Sinn. Sie wollte die totale Überwindung des Systems. Darin lag für Stoecker das Verantwortungslose des ganzen Ansatzes.

Dominierte im ersten Teil der Rede Stoeckers noch die Argumentation, um mit den Mitteln der Vernunft und der Erfahrung die Hörer in machbare

Praxis zurückzuholen, so waren die nächsten Abschnitte seiner Rede teils mehr Schelte und Gerichtspredigt, teils Einladung zur Umkehr. Jetzt sprach mit apologetischem Unterton der Volksmissionar, für den zwei Tatsachen bei den Sozialdemokraten Ausdruck des sittlich-religiösen Untergangs waren: der Haß gegen das Vaterland und das Christentum. Der Wille zur Zerstörung des Reichs, in dem alle Bürger das gleiche Stimmrecht hätten, und die offene Predigt eines militanten Atheismus waren ihm identisch mit der Auflösung eines sinnhaften Lebens überhaupt. Die Weltanschauung des philosophischen Materialismus war für ihn »Unsinn«, während ein lebendiger christlicher Glaube den Menschen Trost, Kraft und Gewißheit geben könne. Hier ist in einer Volksversammlung das Entweder-Oder positionell formuliert: entweder materialistischer Atheismus oder christlicher Glaube! Die geistige Entscheidungssituation war für jeden einzelnen Zuhörer deutlich angesprochen. Aber Stoecker wäre nicht der große Werber für seinen eigenen Standort, wenn er seinen Zuhörern nicht auch eine inhaltliche Brücke baute. Er sprach die Sozialdemokraten auf ihre eigene politisch-geistige Tradition an, auf die Trias Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, und sagte: »... wenn Sie jene drei Worte in ihrem wahren Sinn nehmen, als die Freiheit des Gewissens, als die Gleichheit von Gott und als die Brüderlichkeit in der Liebe zu allen: dann stammen alle aus dem Evangelium von Christo.« Der Missionsredner sprach seine weltanschaulichen Gegner auf ihre Tradition an, um sie zu den Ursprüngen dieser ihrer Tradition zurückzurufen. Er entlarvte ihr Mißverständnis, um sie zur erneuten Hinkehr zur wahren Interpretation freizumachen.

In seinen letzten Sätzen kehrte Stoecker zum Anfang zurück: »Wenn Sie in Ihren Blättern wieder die schnöde Rede von Pfaffen lesen, die das Volk nicht lieb haben, dann glauben Sie der Lüge nicht. Ich meine es treu, ehrlich und gut mit dem Arbeiterstande, so wahr mir Gott helfe.« Am Ende steht das Werben um Vertrauen. Vertrauen zu einem Mann, der von der Höhe der Domkanzel an das Rednerpult einer Volksversammlung herabgestiegen war.

Stoecker hielt die Eiskellerversammlung für eine der größten Stunden seines Lebens, obwohl das Ziel, eine christlich-soziale Arbeiterpartei gegen die Sozialdemokratie zu gründen, nicht erreicht wurde. Denn nach ihm sprach Johannes Most, zu jener Zeit der feurigste Agitator der Sozialdemokratie in Berlin. Mit einer gekonnten Rede, in der er alle landläufigen Stereotypen gegen Religion, Christentum, Kirche und Pfaffen in demagogischer Könnerschaft zusammenband, brachte er die Versammlung zur Verabschiedung einer Resolution, die für Stil und Klima damaliger Kirchenfeindschaft typisch sein dürfte. Sie hieß: »Die auf heute in den großen Saal des Eiskellers zur Bildung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei einberu-

fene Versammlung erklärt: In Erwägung, daß ein fast 1900 Jahre währendes Christentum nicht imstande gewesen ist, das Elend, die äußerste Not der überwiegenden Mehrheit der Menschheit zu lindern, geschweige denn ihnen ein Ende zu machen; in fernerer Erwägung, daß die heutigen Priester und Diener der Kirche keine Miene machen, das seither von ihnen beobachtete Verfahren zu ändern; in schließlicher Erwägung, daß selbst jede wirtschaftliche Errungenschaft, sei sie groß oder klein, völlig ohne den gleichzeitigen unbeschränkten Besitz politischer Freiheit wertlos ist und selbst bei Erfüllung des christlich-sozialen Programms die Sache beim alten bleibt, – dekretiert die Versammlung, daß sie lediglich und allein von der sozialdemokratischen Partei eine gründliche Beseitigung aller herrschenden politischen und wirtschaftlichen Unfreiheiten hofft und daß es ihre Pflicht ist, mit allen Kräften für die Lehren dieser Partei einzutreten und dafür zu wirken.«¹⁹ Stoecker selbst beschrieb in seinem Erlebnisbericht: »Beim Auseinandergehen sangen die Sozialdemokraten die Arbeitermarseillaise. Das war der Geburtstag der christlich-sozialen Partei.«²⁰

Die Eiskellerrede zeigt Stoecker als Kämpfer und Agitator. Er war zu jener Zeit der einzige Kirchenmann mit höherem Rang, der sich in dieser Weise den Sozialdemokraten stellte. Später hat er nur noch selten mit ihnen offen diskutiert, sondern in unzähligen Reden auf christlich-sozialen oder konservativen Partei- und Volksversammlungen über sie gesprochen und gegen sie polemisiert. Für sein Urteil über die Sozialdemokratie sollten allerdings diese Berliner Erfahrungen aus dem Jahre 1878 entscheidend bleiben.

Liberalismuskritik

Stoecker äußerte sich zwar immer wieder in kleineren Aufsätzen und Kommentaren, manchmal auch in Predigten über die Sozialdemokratie, aber eine umfassendere systematische Analyse, wie sie etwa Rudolf Todt 1877 in seinem Buch »Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft« gegeben hat, schrieb er nicht:²¹ Seine Analysen sind eingebettet in das Tagesschrifttum eines Volksredners, eines Konferenzreferenten und eines Parlamentsabgeordneten. Je nach Situation und Thema nahm er mehr oder weniger ausführlich zur sozialdemokratischen Partei Stellung. Stoekers Stärke war die Rede, die Kampfrede, die Debattenrede, die Agitationsrede, nicht die methodisch durchdachte Analyse eines Gegenstandes oder das problemorientierte Durchdringen eines Stoffes. Seine Kenntnisse über geistesgeschichtliche Prozesse, über die Entwicklung politischer Theorien oder über weltanschauliche Positionen seiner Gegenwart setzte

er je nach den Erfordernissen der Stunde ein. Alles war ihm zu verwertendes Material für seine jeweiligen Absichten. Im Zentrum stand sein politisch-agitatorisches Gegenwartsinteresse. Ihm wurde das historische Material einverleibt. Die Ergebnisse haben deshalb mehr den Charakter von Gebrauchsanalysen, die sich schnell in Agitationsformeln umsetzen lassen. Die Vereinfachung der Probleme auf kurze Formeln und Begriffe ist die Konsequenz. Sie dürfte der Preis für massenwirksame Agitation sein. Auch wenn Stoecker etwas als kompliziert erkannte, mußte er es am Ende doch handhabbar vereinfachen.

Dieses läßt sich an seinen Bemerkungen über die historischen Ursachen der Sozialdemokratie zeigen. Er führte aus: »... die Sozialdemokratie ist eine sehr komplizierte Erscheinung, welche aus einem unleugbaren Notstande der Industrie hervorgegangen, mit revolutionären Träumen verbunden, von dem materialistischen, atheistischen Zeitgeist beherrscht, allmählich zu dem Gespenst geworden ist, als welches die Gegenwart sie fürchtet. Und daß sie zu einer widerchristlichen, vaterlandsgefährlichen Bewegung geworden ist, das verdanken wir ganz anderen Mächten als dem Sozialismus. Liberalismus und Fortschritt haben ihr vorgearbeitet und helfen zu ihrer Ausbreitung noch heute mit.«²²

Hier sind die wichtigsten Begriffe zur Kennzeichnung der inneren geistigen Struktur des sozialdemokratischen Denkens aneinandergereiht: Revolution – Materialismus – Atheismus – Antichristentum – Vaterlandsgefahr. In einem einzigen kleinen Abschnitt werden diese Begriffe angesprochen und miteinander verbunden. Der Versuch, diese Fülle von weltanschaulichen und politischen Positionen genauer zu bestimmen oder ihre Abhängigkeitsverhältnisse zu entfalten, wird weder hier noch an anderen ähnlichen Stellen unternommen. Entscheidend scheint für Stoecker das Benennen dieser Schlagworte zu sein, weil es bei den Zuhörern bestimmte Reaktionen hervorruft. Das Gegenbild zum eigenen Selbstverständnis macht die radikale Verschiedenheit der Standorte deutlich.

In diesem Zusammenhang kam es Stoecker darauf an, daß die aufgezeigten, weltanschaulich-politischen Positionen nicht allein für den Sozialismus typisch sind, sondern ebenso für die geschichtlich ältere Bewegung des Liberalismus und seiner Fortschrittspartei. Die Sozialdemokratie signalisierte somit für Stoecker ein viel umfassenderes neuzeitliches Gebrechen. Sie kann nicht als isoliertes Phänomen, sondern nur als die konsequente Spielart des modernen »Zeitgeistes«, der Menschen in allen Kreisen der Gesellschaft erfaßt hat, angesehen werden. Dazu Stoecker: »Nicht geistige oder innerliche Ziele sind es, welche die meisten Menschen in unseren Tagen vor Augen haben und welche die Journal- und Zeitungsschreiber ihnen vor Augen stellen, sondern sehr irdische Ziele. Reich werden, genießen, von

einer Lust zur andern schwärmen: das gilt vielen als des Lebens höchster Zweck. Hat aber ein Geschlecht diese materialistische Weltanschauung in sich aufgenommen, so wird der Besizende leicht kalt gegen die fremde Not und zurückgezogen auf sich selbst, der Arme neidisch und gierig, voll Unlust zur Arbeit und zum sozialen Frieden. Der Materialismus macht selbstsüchtig und schlecht. . . . oft kontrastiert mit ihrer Not ein sinnloser Luxus der Besizenden, ein übermäßiger Reichtum, der nicht immer mit vollkommener Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit erworben ist. Wir haben in Berlin das Äußerste vom Tanz um das goldene Kalb erlebt. Wir haben mit Augen gesehen, wie Menschen mit Lug und Trug, in frecher Übertretung göttlichen und menschlichen Rechts, ohne Rücksicht auf fremdes Wohl, nur den Mammon im Auge, über die Trümmer fremden Glücks sich zum Reichtum emporschwangen. «²³

Praktischer Materialismus ist für Stoecker die umfassende Signatur seiner Epoche. Er drückt sich aus in hedonistischer Lebensführung, in elitärselbstsüchtiger Exklusivität der Reichen wie auch in Neid und Arbeitsunwilligkeit der Armen. Der Materialismus als Gesinnung und als konkretes Verhalten führt zum Tod des Mitmenschlichen. Der Mammonismus endet in Lüge, Rechtsbruch und Hartherzigkeit. Stoecker hat an vielen Stellen diese sittliche Totalverderbnis, die in allen Schichten der Gesellschaft zu Hause sei, dargestellt und interpretiert. Sein Urteil über die moralische Qualität der Mehrheit seiner Zeitgenossen war hart. Er klagte das ganze Volk an. Die entscheidende Krankheit war für ihn das materialistische Denken, das wie ein schleichendes Gift das ganze gesellschaftliche Leben durchziehe.²⁴

Die Schuld an dieser moralisch-sittlichen Auflösung traf nach Stoecker vor allem die Theorie des Liberalismus und die ihr entsprechende politisch-praktische Bewegung. Innerhalb dieser Denk- und Handlungsrichtung war es insbesondere der ökonomische Liberalismus in seiner konsequentesten Ausprägung des sogenannten Manchesterliberalismus, der die Zerrütung der Verhältnisse und die große Zerstörung der Seelen und der Herzen gebracht hatte. Dazu Stoecker: »Mammonismus, Atomismus, Egoismus: das sind die unmittelbaren Folgen des manchesterlichen Systems; ein Staat, der nach diesem System geleitet wird, wird mit Naturnotwendigkeit die Sozialdemokratie erzeugen. Der Liberalismus glaubt freilich, oder er gibt vor zu glauben, daß das freie Spiel der Kräfte in seinem Ausgleich die soziale Harmonie hervorruft. Das ist aber entweder Unverstand oder Unehrllichkeit. Das Manchestertum schafft überall den wirtschaftlichen Streit und die soziale Zerrissenheit. Immer hoffnungsloser steht das Proletariat dem Kapitalismus gegenüber, immer breitere Schichten werden in dem Kampf um das Dasein verwundet und kampfunfähig gemacht, und die Rekruten

der Unzufriedenheit füllen die Reihen des Umsturzes aus. Mit den religiösen Ideen verödet auch die sittliche Welt; das Geld mit seiner Kraft und seinem Recht bleibt der stärkste Antrieb der persönlichen Tätigkeit und ist der wichtigste Faktor in der Weltentwicklung.«²⁵

Das Manchestertum mit seiner individualistisch strukturierten Anthropologie und Psychologie wie mit seiner harmonistischen Sozialphilosophie war für Stoecker der zeitgenössische Hintergrund für das Anwachsen der Sozialdemokratie. Das Manchestertum war ihm der systemgewordene Tod von Religion und Sittlichkeit. Das Geld sei durch seine Theorie und Praxis ins Zentrum des individuellen Handelns gerückt wie zum Motor der Gesamtentwicklung geworden. Diese Tatbestände meinte Stoecker, wenn er vom Mammonismus sprach. Das mammonistische Manchestertum war ihm das radikale Gegenbild zum Lebens- und Gesellschaftsverständnis aus christlichem Glauben und christlicher Nächstenliebe.

Immer wieder ging Stoecker auf die geistige Textur dieses individualistisch strukturierten Liberalismus ein. Seine Liberalismuskritik war die Voraussetzung seiner Sozialismuskritik. Liberales Denken über das Individuum, über die Rolle des Staates, der Kirche und der Religion wie Liberalität in Sitte, Kunst, Literatur und in der allgemeinen Geistigkeit waren für Stoecker der Beginn der Unterhöhlung einer auf den göttlichen Geboten ruhenden geistigen Kultur und Ordnung. Die theoretische und praktische Zersetzung der Gesellschaft war für ihn die schuldhafte Konsequenz des neuzeitlichen liberalen Gedankens, der in seiner ökonomistischen Ausprägung die anthropologisch-ethische Perversion schlechthin darstellte. Er erklärte: »Im tiefsten Grunde lag im ökonomischen Liberalismus doch die Anschauung zugrunde, es komme mehr darauf an, Güter zu schaffen, als Menschenglück zu fördern, Reichtum zu gewinnen, als Seelen zu bewahren, den Wohlstand des Volkes zu vergrößern, als das Wohlbefinden des einzelnen zu bessern.«²⁶

Stoeckers Kritik am ökonomischen Liberalismus war radikal. Sie konnte sich so steigern, daß sich Ähnlichkeiten in Begriffen und Wortwahl mit »linker« Kritik ergaben. So, wenn er sagte: »Mit beinahe heidnischer Gleichgültigkeit hat das Manchestertum dem Elend der arbeitenden Klassen zugesehen. Ein Feudalismus, schlimmer als der des Mittelalters, schied die Besitzer des Kapitals von der Arbeiterschaft, die Genießenden von den Darbenden. Das Kapital wirkte Wunder, aber auf Kosten der Zufriedenheit im Arbeiterstande. Die Maschine produzierte billiger, machte aber den Arbeiter zum Sklaven. Die Arbeit selbst, früher eine Ehre, wurde zur Ware, den Schwankungen des Marktes und den Kämpfen der Konkurrenz preisgegeben.«²⁷

Dies ist ein Beispiel für konservative Kapitalismuskritik, die sich nicht

scheut, Interpretationen der existentiellen Situation abhängiger industrieller Lohnarbeiter aus dem Arsenal sozialistischer Kapitalismuskritik zu übernehmen. Dies zeigt, daß nichts falscher wäre, als Stoecker einlinig in die Schar der »Hofsänger« des Bestehenden einzureihen. Die liberalistische Wirtschaftsdoktrin mit der ihr entsprechenden kapitalistischen Praxis war ihm zeit seines Lebens der Inbegriff tiefster Verderbnis für Mensch und Gesellschaft. Die einseitige Konzentration auf ökonomische Prozesse, die keine Rücksicht auf immaterielle Werte und Güter zuläßt, war für ihn Verrat an den innersten Bedürfnissen des Menschen, der in Familie und Religion Halt und Geborgenheit braucht. Stoecker: »Die Manchesterschule hat auf das Familienleben, auf den Sonntag, auf des Menschen unsterbliche Seele wenig geachtet.«²⁸

Die liberalistische Wirtschaftsauffassung hatte nach Stoeckers Überzeugung durch die ungehemmte Anwendung des Freiheitsprinzips die Zerklüftung der Gesellschaft geschaffen: »Das liberale wirtschaftliche System hat die volle Freiheit des einzelnen proklamiert. Die Freiheiten, unter denen unser Volk seufzt und verkümmert, die absolute Gewerbefreiheit, die absolute Freizügigkeit, die Wucherfreiheit, die Aktienfreiheit, sie alle sind Resultate des Dogmas, wonach der Mensch vollkommen ungehindert sein soll, seine Kräfte zu entfalten. Und unzweifelhaft hat dies System der freien Konkurrenz seine Vorteile. Es spannt die Kräfte an und macht das persönliche Interesse zum lebendigen Faktor im wirtschaftlichen Leben, einen Trieb, den man niemals wird entbehren können. Aber in seiner Übertreibung führt es dazu, daß alle Organisationen zerschlagen werden, daß ein Atomismus eintritt, welcher die Zusammenhänge der Menschen zerreißt und nichts anderes im Gefolge hat als ein großes Proletariat. So entsteht die Kluft, welche die oberen Zehntausend scheidet von der großen Masse verarmter und heruntergekommener Menschen.«²⁹

Die soziale Frage war also für Stoecker die praktische Konsequenz einer überspitzten Anwendung des im Kern richtigen und für den Fortschritt unentbehrlichen Prinzips des persönlichen Interesses. Als Reaktion auf die durch den Liberalismus geschaffenen Verhältnisse deutete er den radikalen Sozialismus. »Er ist ein sehr begreiflicher Gegensatz gegenüber dem übertriebenen Individualismus.«³⁰ Aber der Sozialismus war nicht nur Antithese gegenüber dem Liberalismus, sondern er übernahm nach Stoeckers Verständnis gleichzeitig von ihm bestimmte geistige Elemente. Er ist Protest und Erbe zugleich. Stoeckers Fazit lautete: »Die Sozialdemokratie ist ein Kind des Zeitgeistes und der Not, aus sittlicher Verwilderung, religiösem Abfall, wirtschaftlichem Unrecht und Elend geboren.«³¹

Atheismus und Revolution

Folgende Einblicke lassen sich bis jetzt gewinnen: Die Sozialdemokratie ist für Stoecker kein isoliertes Phänomen der neuzeitlichen Ideen-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Sie steht im Rahmen des umfassenderen modernen Auflösungsprozesses der Religion, der Sitte, der Moral und der Wirtschaftspraxis. Sie ist das spezielle Produkt eines generellen epochalen Dekadenzprozesses. In ihr verdichten sich und kulminieren die allgemeinen Tendenzen und Intentionen des Zeitgeistes zu einer konsequenten und extremen Ausformung. Sie ist das Krisenphänomen schlechthin im Zeitalter eines expandierenden Kapitalismus mit seinen ihm implizierten anthropologischen und philosophischen Vorentscheidungen.

Die politische Konsequenz dieser Tatbestände war: Der Kampf gegen die Sozialdemokratie ist immer und zugleich ein Kampf gegen moderne Säkularität überhaupt. Liberalismus und Sozialismus sind die Söhne desselben Vaters: der Aufklärung als Emanzipation selbstmächtigen Menschentums aus der Ordnung Gottes. Beide Söhne sind mit ihrem Freiheitspathos in Theorie und Praxis fundamental atheistisch. Sowohl dem theoretischen als auch dem praktischen Atheismus ist die Tendenz inhärent, sich im Blick auf die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse als revolutionär auszuwirken. Revolutionär in dem Sinne, daß grundsätzlich keine objektiv gültigen Normen und Werte noch objektiv verbindliche Ordnungsmächte als für das Denken und Handeln der Menschen verpflichtende Größen anerkannt werden. Die Folge dieses philosophischen und politischen Atheismus ist die Auflösung der von der Geschichte vorgegebenen und der Schöpfung eingestifteten Ordnungsmächte zugunsten von politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen, die auf dem Willen des autonom denkenden und eigenständig handelnden Menschen basieren. Dieser säkular-atheistische Anthropozentrismus ist für Stoecker der geistige Wurzelboden revolutionärer politischer und gesellschaftlicher Tendenzen. Atheismus und Revolutionismus stehen für ihn in einem unauflöselichen Bedingungsverhältnis. Atheismus als Fundament für eine wie auch immer im einzelnen formulierte Weltanschauung ist die Grundlage und die Triebkraft für revolutionären Aktivismus. Atheismus als Leugnung vorgegebener, objektiv gültiger Seins- und Ordnungsstrukturen bedeutet die Inthronisation des Menschen zum Ordinator seiner Welt. Der Umbau göttlicher Ordnungsstrukturen für Familie, Gesellschaft und Staat zugunsten eines offenen Ordnungssystems nach den Prinzipien aufgeklärter Sozialphilosophie – dieser real stattfindende Prozeß ist für Stoecker die eigentliche Revolution des Geistes, die in mehr oder weniger scharfer Ausprägung und Vitalität das öffentliche Bewußtsein bestimmt. An ihrem Anfang steht die weltan-

schauliche Entscheidung von einzelnen Menschen für den Atheismus, der aber sehr bald auch zum organisierenden Prinzip für alle gesellschaftliche Wirklichkeit wird. Atheismus ist Gesinnungs- und Gesellschaftsprinzip zugleich! Die realgeschichtliche Konsequenz ist in jedem Fall politischer Revolutionismus. Revolution ist Atheismus in Aktion!

Für Stoecker war die Sozialdemokratie in Programmatik und Praxis die konsequenteste Auspielung dieses Dioskurenpaares von Atheismus und Revolution.³² Die liberale Aufklärung hat dieser Allianz von Geist und Macht den Boden bereitet. Sozialismus ist in diesem Verständnis radikalisierte Liberalismus. Der Sozialismus bringt unter bestimmten ökonomischen Voraussetzungen an sein Ende, was in der Tendenzlinie der modernen Geistigkeit liegt.

Aus dieser Herkunftsanalyse und Verschränkungstheorie zog Stoecker die politische Konsequenz. Wer politisch für Gottes Ordnung und christliches Menschen- und Weltverständnis streiten will, hat grundsätzlich einen Zwei-Fronten-Krieg zu führen, und zwar gegen liberale Denk- und Ordnungsprinzipien wie gegen sozialistische Umgestaltungskonzepte. Und an beiden Fronten trifft er auf einen großen Usurpator: den modernen Unglauben.

Politischer Kampf als göttlicher Auftrag

Es ist folgerichtig, wenn Stoecker auf dem Hintergrund dieses Verständnisses seinen politischen Kampf gegen Liberalismus und Sozialismus als einen dramatischen, sich in umgreifenden Alternativen vollziehenden Geisteskampf interpretierte. In diesem Sinne sagte er: »Es ist meine politische Überzeugung, daß durch unsere Zeit hindurch im Grunde ein einziger großer Konflikt geht: entweder christliche Weltanschauung oder nicht!«³³ Diese Alternative gab den Reden Stoeckers Inhalt, Form und Energie. Er wußte sich selbst als Repräsentanten der Wahrheit gegen die Lügen der Moderne. Politik wurde ihm das Medium, in dem die Ordnungsfrage dieser Welt als Wahrheitsfrage durchgekämpft wird. Konkret: Sein Kampf gegen die Sozialdemokratie war für ihn ein Kampf gegen politische Lüge, gegen radikal verkehrtes Existenz- und Ordnungsverständnis. Nicht irgend etwas an ihr war nach seiner Auffassung mehr oder weniger falsch, sondern sie war mit ihrem Gemisch aus atheistischem Ethos und revolutionärem Pathos die zeitgeschichtliche Inkarnation des absoluten Gegenbildes des Wahren.

Um diese große politische Lüge überwinden zu können, bedurfte es nach Stoecker keiner kleinen politischen und sozialen Korrekturarbeit, sondern

einer religiös-moralischen Erneuerung im ganzen. Deshalb konnte er formulieren: »Es bedarf einer großen Umkehr, einer durchdringenden Wiederherstellung der christlichen Weltanschauung, der lebendigen Achtung vor den sittlichen und religiösen Grundlagen unseres Volkes, wenn der angerichtete Schaden wieder gutgemacht werden soll. Und zwar muß der christliche Geist wieder anfangen, die gesamte Nation zu durchströmen, nicht bloß die sogenannten ›untern Klassen‹. Es bedarf einer allgemeinen Wiedergeburt.«³⁴

Diese Wiedergeburt, diese Rettung der Geister und Seelen aus säkularistisch-atheistischem Umgriff in Weltanschauung und Lebensführung konkret werden zu lassen, war die innere Triebkraft des unermüdelichen politischen und kirchlichen Einsatzes des Hofpredigers. Für ihn entschied sich auf der politischen Ebene nicht nur das »Wohl« im zeitlichen, sondern zugleich auch das »Heil« der Menschen im christlichen Sinn. Deshalb war Stoecker als Politiker immer gleichzeitig der Volksmissionar und als Volksmissionar zugleich der Politiker. Christlicher Glaube und christliche Gesinnung waren für ihn nicht nur Herzens- und Lebenssache von einzelnen, sondern gleichzeitig das Konstitutionsprinzip für das Ganze in Staat und Gesellschaft. Christliche Wahrheit und göttliche Ordnung waren für ihn nicht zu trennen. Der christliche Glaube implizierte auch die Erkenntnis der wahren Ordnungsprinzipien dieser Welt. Daher war der politische Kampf gegen die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen in Philosophie, Lebensstil und Politik, kurz: der Kampf gegen die »Prinzipien von 1789« und ihre realgeschichtlichen Folgen, ein Kampf für Gott selbst und seinen Ordnungswillen. Kampf gegen die Kinder der politischen Aufklärung, gegen Liberalismus und Sozialismus, wurde somit Gewissensverpflichtung des bewußten Christen, wurde Gottesdienst. Dieser politische Kampf war für Stoecker göttliches Mandat zur Rettung von Glaube, wahren Ethos und wahren Ordo. Die Politik wurde in diesem Verständnis die Fortsetzung der Theologie mit anderen Mitteln! Sie wurde Ordnungsmission am orientierungslos gewordenen Volk.

Stoeckers Reden, Predigten und Kleinschrifttum sind entsprechend geprägt von einem radikalen Denk- und Kampfstil. Den deutlich formulierten weltanschaulichen Antithesen korrespondierten die fundamentalen politischen Alternativen. Das Bewußtsein, in dramatischer Krisenzeit zu leben, in der Rettung oder Untergang auf der geschichtlichen Tagesordnung stehen, entband bei Stoecker Handlungsenergien beachtlichen Ausmaßes. Von sich selbst und seinen Mitstreitern verlangte er denkerische, konfessorische und emotionale Eindeutigkeit, Einsatz und Disziplin für die Sache der religiös-politischen Wahrheit. Kompromisse, Verständnis für andere Positionen und Skrupulosität im Verfolgen der eigenen Ziele konnten im

Umkreis dieser Denk- und Mentalitätsstruktur wenig gedeihen. Toleranz avancierte fast zum Charakterfehler.

Stoecker sah sich in einem Entscheidungskampf von weltgeschichtlichem Ausmaß und epochalem Rang. Er nannte ihn einen »Geisterkampf«, der nur Sieg oder Niederlage kenne. Entsprechend war seine politische Sprache: militant-aggressiv. Er redete vom »Krieg« der Geister und berichtete über die Geschichte der »Berliner Bewegung« als »Kriegsgeschichte«³⁵.

In diesem Krieg ging es um das Zerschlagen des Liberalismus mit seiner »Freigeisterei«, des Fortschritts mit seiner »Kirchenfeindschaft« und der Sozialdemokratie mit ihrem »Haß auf das Christentum«³⁶. Stoecker sah sich auf allen Seiten von Feinden umgeben. Was er auch thematisierte und analysierte: immer meinte er, totale Bedrohungen in verschiedenen Ausprägungen, aber mit ähnlichen oder gleichen Zielen konstatieren zu müssen. Alle Gegner hatten sich gegen die höchsten Güter in Religion und Sitte verschworen, um in einer Art von abgestimmter Aktion Staat und Gesellschaft zu revolutionieren.

Antisemitismus und Antisozialismus

Hinter allen zersetzenden und auflösenden Erscheinungen stand nach Stoeckers Überzeugung als Regisseur des Untergangs der eine große Hauptfeind: das Judentum. Für ihn konzentrierten sich die geistig-kulturellen und politischen Dekadenzphänomene in dem Dasein und in den Aktivitäten dieses »Gastvolkes«. Er sah es überall am Werke, wo es gegen christliche Weltanschauung und christliche Ordnungsprinzipien ging. Es trage das liberal-kapitalistische Wirtschaftssystem, herrsche in der Fortschrittspartei und dirigiere die Sozialdemokratie. Stoecker analysierte: Wenn man die fortschrittliche Presse lese, bekomme man manchmal die Vorstellung, daß der radikale Liberalismus »von Juden, von Börsenjuden, vollkommen regiert wird und daß der Fortschritt weiter gar nichts ist als ein jüdischer Kompagnon.«³⁷ Für ihn stand fest, daß »Fortschritt und Judentum in religiöser wie in sozialer und politischer Beziehung die Demokratisierung und Sozialdemokratisierung von Berlin verschuldet haben.«³⁸

Die spezielle Beziehung von Sozialdemokratie und Judentum beschrieb Stoecker in einer längeren Argumentationskette: »Der Zusammenhang aber von Sozialdemokratie und Judentum offenbarte sich nicht nur in den Personen, welche diese für unser Volk besonders verhängnisvolle Partei begründet hatten und leiteten, sondern in dem gerade damals überhandnehmenden Kapitalismus, der an den von Juden beherrschten Börsen sei-

nen Mittelpunkt hatte. Man wird zur Erklärung der Umsturzpartei immer darauf zurückkommen müssen, daß bei uns wie überall das kapitalistische System die Arbeiterbewegung mit hervorgerufen hat. Plutokratie geht zeitlich überall der Sozialdemokratie voran, und sie ist im Grunde schlimmer als diese. Nun haben wir in Deutschland den merkwürdigen Zustand, daß einerseits die übelsten Vertreter des mammonistischen Geistes Juden waren und demnach auch die Unzufriedenheit der arbeitenden Klassen hervorriefen und daß andererseits die übelsten Vertreter des Umsturzes gleichfalls Juden waren, die aus der Aufregung und Verhetzung des Volkes ein Geschäft machten. Also an den beiden Polen, wo die elektrischen Entladungen des sozialen und wirtschaftlichen Ungewitters stattfanden, waren jüdische Elemente am stärksten vorhanden. Es ist wohl ohne Beispiel in der Weltgeschichte, daß ein großes Volk einem Haufen von Fremdlingen gestattet, eine solche Rolle zu spielen, und daß kein Staatsmann, kein Fürst Hand anlegte, das Volk vor den Schauspielern dieser Tragödie zu behüten.«³⁹

Ob Liberalismus, Kapitalismus, Börsentum oder Sozialismus – sie alle wurden von Juden getragen. Vor allem aber: »Der extremste Kapitalismus und die extremste Sozialdemokratie sind in derselben Hand.« Es gab für Stoecker keinen Zweifel, »daß die Sozialdemokratie, in Deutschland von Anfang an durch Marx und Lassalle jüdischen Ursprungs, von Juden finanziert wurde.«⁴⁰ In einer Reichstagsrede rief Stoecker August Bebel zu: »Auf der Seite des Judentums ist der Kapitalismus – das wird ja niemand leugnen können, nicht einmal die Israeliten selbst, die hier im Hause sind – bis zur absoluten Unerträglichkeit gewachsen; die Millionäre und Milliardäre, die es im Judentum gibt, sind besonders bei der religiösen Verschiedenheit, bei der Minorität der Juden ungesunde Erscheinungen für das öffentliche Leben. Aber, meine Herren, dagegen würde ich nie aufgetreten sein; es liegt das gar nicht in meiner Art zu denken. Aber, wenn nun zugleich aus dem Judentum diese schürenden, aufhetzenden revolutionären Kräfte kommen, die, in der einen Hand den Kapitalismus, in der anderen den Umsturz, durch beides das Volk vernichten, so ist das etwas, was keine Nation ertragen kann; das ist eine Perfidie des öffentlichen Lebens, die den Himmel schreit.«⁴¹

Daraus ist für unsere Erkenntnis die eindeutige Konsequenz zu ziehen: Stoeckers Kampf gegen Liberalismus, Kapitalismus und Sozialismus war in seinem Kern ein antijüdischer Kampf. Die Ubiquität des jüdischen Einflusses auf das Leben in Wirtschaft und Gesellschaft war für ihn neben dem allgemeinen Unglauben die tiefste Ursache für die Zerklüftung der Gesellschaft in Klassen. Der große Usurpator, der in verschiedenen Verkleidungen und auf unterschiedlichen Ebenen sein Unwesen treibe, konnte nun

beim Namen genannt und haftbar gemacht werden. Die schuldige Gruppe war gefunden. Das soziologisch greifbare Subjekt der »wirtschaftlichen Ausbeutung, der sittlichen Zerrüttung der Völker«⁴² konnte nun zum Objekt permanenter Anklage gemacht werden, jede zeitgeschichtliche Analyse bei den Juden als »Führer[n] und Verführer[n]«⁴³ enden. Jede politische Artikulation wurde bei Stoecker offen oder verhüllt zu einer massiven Kampfansage an den herrschenden »Judengeist«⁴⁴.

Es ergibt sich der Befund, daß Stoeckers Antisemitismus ein integraler Bestandteil seines gesamten Denkens und seines öffentlichen Redens war. Der Antisemitismus strukturierte und vitalisierte alles, was er sagte, schrieb und tat. Er war nicht akzidentiell-sektoral, also etwas, was an einzelnen Punkten hinzugekommen ist, sondern fundamental-zentral. Auf unseren Zusammenhang bezogen: Der Kampf gegen die »Sozialdemokratie, wo die Juden immer am radikalsten waren«⁴⁵, bildete einen entscheidenden Teil seines Feldzuges gegen die Verjudung des Deutschtums und gegen die Knechtung des Vaterlandes durch die »Judenübermacht« im öffentlichen Leben. Antisozialismus und Antisemitismus verschränken sich zum politisch synonymen Syndrom. Das eine gibt dem anderen seine verstärkende Aggressivität.

Die Umsturzpartei

Das wahre Gesicht der Sozialdemokratie zeigte sich für Stoecker im Zusammenhang mit den beiden Attentaten des Jahres 1878. Er sagte: »Der greise Heldenkaiser, den wir innig lieben und verehren, der Begründer der deutschen Einheit, der Vater seines Volks und seiner Armee, ist binnen 3 Wochen – unerhört in der Weltgeschichte! – zweimal das Ziel von Meuchelmördern gewesen; das rote Gespenst des Umsturzes hat Fleisch und Blut angenommen, es hat Königsblut vergossen. Und hinter den beiden Frevlern, welche den Königsmord geplant haben, steht eine ganze Partei, welche offen die blutige Revolution verkündigt. Wir meinen die Sozialdemokratie; ihr gilt besonders unser Kampf. Weil wir ihre drohenden Gefahren kannten, sind wir ihr mit der Begründung der christlich-sozialen Arbeiterpartei entgegengetreten, um sie innerlich mit den Waffen des Geistes zu überwinden. Wir klagen die Berliner Sozialdemokraten nicht an, daß sie die Mordversuche angestiftet oder darum gewußt haben; aber wir klagen die ganze sozialdemokratische Presse und Literatur an, daß sie solche Untaten erzeugt«⁴⁶. Diese Einschränkung reichte nicht; es fehlte ein Hinweis darauf, daß einer der Attentäter seinen eigenen Bestrebungen näher stand als der Sozialdemokratie und der andere ursprünglich mit den Nationalliberalen sympathisiert hatte.

Stoecker blieb bis zu seinem Lebensende prinzipiell bei seiner Klassifizierung der Sozialdemokratie als blutiger Revolutionspartei. Eine nennenswerte durchschlagende Änderung des Urteils erfolgte nicht mehr. Die Berliner Vorgänge zu Beginn und vor allem in der Mitte des Jahres 1878 bestimmten seine Einschätzung. Die Frage nach dem letzten »Wesen« dieser Partei war für ihn beantwortet worden.

Die häufigsten Bewertungen, die hier und später in zahlreichen Variationen zu finden sind, lauteten: Sie ist eine Partei der blutigen Revolution; sie predigt den Haß gegen Königtum, Vaterland und Religion; politisch will sie die Republik, religiös den Atheismus und wirtschaftlich den Kommunismus, sie zerstört die Ehe, die Familie, das Eigentum und den Staat; sie ist christusfeindlich und haßt die Kirche und ihre Diener. Auf einen Nenner gebracht: Sie ist eine Partei der »politischen Unordnung«, die systematisch und zielstrebig die Massen für die große Revolution organisiert.

Trotz vieler gegenteiliger »Beteuerungen« sozialdemokratischer Führer galt für Stoecker durch alle Jahrzehnte sozialdemokratischer Parteigeschichte hindurch: »Nicht bloß eine soziale Reform, sondern ein System des Umsturzes und der Revolution wird in den Kreisen der Sozialdemokratie ausgebrütet . . . Der Nachweis ist nicht schwer beizubringen. Man kann von den mehr als siebzig Blättern und Journalen, welche die Sozialdemokratie vor dem Sozialistengesetz besaß, aufschlagen, welches man will, man findet in jedem einzelnen glühenden Haß, revolutionäre Drohung, Gewalttat und Revolte.«⁴⁷

Für Stoecker war und blieb sowohl die Partei des Gothaer Programms wie des späteren Erfurter Programms von 1891 in ihrem Kern dieselbe revolutionswillige Partei, die nur auf den günstigsten Moment wartete, um loszuschlagen.⁴⁸ Auch der sogenannte Revisionismusstreit der neunziger Jahre führte zu keiner anderen Einschätzung⁴⁹. Die Urteilskriterien der siebziger Jahre lagen zu fest, um sich aufbrechen zu lassen. Die faktische Wandlung der Sozialdemokratie zur radikalen Reformpartei trotz revolutionär klingender Programmatik hat Stoecker nicht wahrnehmen können.⁵⁰ Neben dem revolutionären Charakter der Partei war für Stoecker ihre Vaterlandslosigkeit ein nicht umdeutbarer Tatbestand. Diese Vaterlandslosigkeit fand für ihn außer in dem Faktum, daß »den Sozialdemokraten gewöhnlichen Schlages« Deutschlands Einheit »völlig gleichgültig« sei, in der Praxis der Partei ihren Ausdruck, demonstrativ im Gegensatz zu den vaterländischen Gruppen nicht den Sedanstag des 2. September 1870, sondern den 18. März 1871 der Pariser Kommune zu feiern.⁵¹ Dieses Ausscheren aus der nationalen Solidarität zugunsten eines Ereignisses im feindlichen Frankreich war für den alten Metzger Divisionspfarrer eine würdelose Schande. Der Internationalismus der deutschen sozialdemo-

kratischen Arbeiterbewegung war ihm Beweis der Untreue und Undankbarkeit gegenüber dem Vaterland und seiner Tradition. Nur mit Abscheu und Empörung konnte er über diesen Punkt sprechen.⁵² Seine eigene ungebrochene Identität zur preußisch-deutschen Geschichte ließ selbst ein geringes Verstehen der sozialdemokratischen Position in diesem Punkt nicht zu.

Das »Sozialistengesetz«

Nur auf dem Hintergrund dieser Charakterisierung der Sozialdemokratie als einer Bewegung von abgründiger Perversion in Ethos und Telos ihrer Politik ist Stoeckers Stellung zum Sozialistengesetz vom 21. Oktober 1878 zu verstehen. Der Paragraph 1 des Gesetzes »gegen die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie« lautete: »Vereine, welche durch sozialdemokratische, sozialistische oder kommunistische Bestrebungen den Umsturz der bestehenden Staats- oder Gesellschaftsordnung bezwecken, sind zu verbieten. Dasselbe gilt von Vereinen, in welchen sozialdemokratische, sozialistische oder kommunistische auf den Umsturz der bestehenden Staats- oder Gesellschaftsordnung gerichtete Bestrebungen in einer den öffentlichen Frieden, insbesondere die Eintracht der Bevölkerungsklassen gefährdenden Weise zu Tage treten. Den Vereinen stehen gleich Verbindungen jeder Art.«⁵³

Stoecker, der in der Sozialdemokratie nur organisiertes Antichristentum und sich organisierendes Chaos am Werk sah, begrüßte dieses Gesetz. Jeder zunehmende, die überkommene Kultur zersetzende Einfluß dieser Bewegung auf das Volk war ihm ein weiterer Schritt auf den »Weltuntergang« hin. Denn den »Naturordnungen« Gottes selbst galt das sozialistische Nein mit seinen wütenden Angriffen auf Ehe, Familie, Eigentum und Obrigkeit. In dieser ordnungsdramatischen Situation war es für Stoecker eine heilige Pflicht des Staates, seine ihm vom Schöpfergott her aufgegebene ordnungserhaltende und ordnungssichernde Funktion konsequent und ohne falsche Liberalität auszuüben.⁵⁴ Der Staat, der seiner Auffassung nach schon längst in der Entstehungsphase der sozialistischen Partei hätte gezielt reagieren müssen, sollte nun endgültig angesichts eines anarchistischen Revolutionismus mit aller Strenge des Gesetzes und mit aller Härte seiner Organe gegen diese umfassende Kulturbedrohung angehen. Der Staat befand sich im Stande der Notwehr gegen Elemente des Aufruhrs, die Staatsverfassung und Gesellschaftsordnung zu zerschlagen drohten. Es war ein Akt der Selbsterhaltung, den hier der Staat durch ein Maßnahmegesetz mit den Stimmen der Mehrheit des Reichstages vollzog. Als irdischer Garant

der rechtlichen und sittlichen Ordnung mußte er zurückschlagen, wenn er sein Amt, dem Bösen zu wehren, nicht aufgeben wollte.

In diesem Sinne sah Stoecker die Sozialistengesetzgebung als notwendig und legitim an. Nur: er wußte, daß Verbot und Verfolgung allein nicht ausreichten, um die politische, gesellschaftliche und vor allem auch moralische Stabilität des Gemeinwesens zurückzugewinnen. Er wußte, daß der drohenden Revolution, die auch in der sozialen Lage der arbeitenden Massen eine ihrer Ursachen hatte, nur durch ein systematisches Reformhandeln des Staates die ökonomischen und sozialen Grundlagen entzogen werden konnten. Für Stoecker war der soziale Schutz für die Arbeiter das politische Bollwerk gegen den sozialistischen Umsturz. Soziale Reform gegen sozialistischen Umsturz war deshalb seine offensive Formel. Kürzer noch: Reform oder Revolution!⁵⁵

Es ist deshalb konsequent, wenn Stoecker die Frage des Sozialistengesetzes fast immer nur im Zusammenhang der proklamierten und dann schließlich ab 1881 begonnenen staatlichen Sozialgesetzgebung verhandelte. So konnte er ausführen: »Gerade unser alter Heldenkaiser, der unter den Kugeln des Meuchelmörders geblutet hatte, faßte den Entschluß, die Wunden der arbeitenden Klassen stillen zu helfen. Das Sozialistengesetz sollte dazu die nötige Ruhe geben; unter diesem Gesichtspunkte gehört es auch zu der sozialen Reform. Es war ein Waffenstillstand, währenddessen die Friedensbedingungen zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Regierung und Volk verabredet werden konnten. Eine Verschärfung des gemeinen Rechts wäre gewiß das Erwünschtere gewesen, um so mehr, da die politischen und religiösen Umsturzgedanken des Fortschritts kaum weniger radikal waren als die der Sozialdemokratie. Aber eine solche Gesetzgebung war so schnell nicht zu schaffen. Und das Land wollte nach den Attentaten eine Bürgschaft der Sicherheit haben. Die Sozialdemokratie hatte überdies keinen Grund, sich über die Schärfe des Gesetzes zu beschweren. So offen hatte diese Partei mit der Revolution gedroht, so rücksichtslos alles Heilige im Himmel und auf Erden angegriffen, daß sie sich nicht wundern durfte, wenn die Regierung Gewalt gegen Gewalt setzte. Nur törichte Kinder können erwarten, daß man dem frevelhaften Spiel mit dem Funken am Pulverfaß sozialer Leidenschaften ruhig zusehen soll, bis die Explosion erfolgt. Die Unterdrückung der gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie ist berechtigt. Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen. Aber es wäre ein ungeheures Verkennen der Sachlage gewesen, wenn man geglaubt hätte, lediglich mit Gewalt der Sozialdemokratie entgegenzutreten. Gleich bei der ersten Beratung des Sozialistengesetzes wurde es ausgesprochen, daß man den berechtigten Bedürfnissen der Arbeiterwelt gerecht werden wolle.«⁵⁶

Stoecker hatte das Sozialistengesetz als eine Notmaßnahme des Staates interpretiert. Aber es war für ihn eben keine Lösung auf Dauer, sondern nur eine interimistische Sofortmaßnahme, um Zeit für das große Sozialgesetzgebungswerk nach dem im selben Jahr erfolgten Übergang Bismarcks von der liberalen zur staatsinterventionistischen Wirtschaftspolitik zu gewinnen. Deshalb begrüßte er fast emphatisch die Kaiserliche Botschaft von 1881. Er nannte sie ein Wort von »weltgeschichtlicher Bedeutung«. ⁵⁷ Oder er gab der sich anbahnenden Lösung der sozialen Frage ein ähnliches Gewicht wie der Lösung der nationalen Frage, wenn er ausführte: »Man kann dies Dokument nicht hoch genug schätzen. Uns erscheint es in seiner Weise ebenso wichtig wie die Kunde von Sedan; und auch hier könnte man rühmen: Welch eine Wendung durch Gottes Fügung! Der mächtigste Monarch der Erde, durch Gottes Hand vor sozialistischem Meuchelmord behütet, gab dem zum Teil entfremdeten Arbeiterstande eine neue Auffassung vom Staat . . . Hier wird der Kriegsherr zum Landevater. Daß die sozialen Schäden nicht bloß durch Unterdrückung der gemeingefährlichen Bestrebungen, sondern gleichmäßig durch Förderung des Arbeiterwohles zu heilen seien: in dieser Erkenntnis paart sich mit der Strenge des Regenten die Weisheit des Volksfreundes.« ⁵⁸

Als Stoeckers Position ergibt sich: Nur der Staat, der gleichzeitig die Sozialreform als strukturelle Überwindung der nicht zu leugnenden ungerechten ökonomischen und sozialen Situation der arbeitenden Massen in seine Hand nimmt, hat die moralisch-politische Berechtigung, den falschen Sozialismus der Umsturzpartei unnachsichtig zu bekämpfen. Der bewußte Ausbau eines sozialen Königtums, basierend auf der »christlichen Staatsidee«, ist die reale und moralische Voraussetzung, um einen Prozeß der inneren Auflösung der sozialdemokratisch orientierten Arbeiterbewegung einzuleiten und das arbeitende Volk der Doktrin und Praxis dieser Bewegung zu entfremden. Der »Staatssozialismus« der preußischen Monarchie, begründet in der umfassenden Verantwortung des Königs für das Wohl der Untertanen, ist die Ordnungs- und Handlungsalternative gegenüber dem ziel- und inhaltlosen Pseudosozialismus der revolutionären Sozialdemokratie. Die produktive positive Alternative zu ihr ist die Sozialmonarchie! ⁵⁹ Durch die realistische Staatskunst einer bewährten Monarchie wird in längeren sozialpolitischen Reformprozessen die sozialpsychologische Grundlage für die Versöhnung der Arbeiter mit dem konstitutionell-monarchischen System gelegt. Gleichzeitig ist eine konsequent verfolgte Sozialpolitik des Staates in der Lage, sowohl den unbeschränkten Kapitalismus wie den utopisch-revolutionären Sozialismus zu überwinden.

Stoecker hat an diese Sendung und an diese sozialintegrative Kraft des preußisch-deutschen Obrigkeitsstaates geglaubt. ⁶⁰ Für ihn war es deshalb

kein Gegensatz, sondern eine notwendige Ergänzung, wenn dieser selbe Sozialstaat für eine bestimmte Phase gleichzeitig Unterdrückungsstaat sein mußte.

Während der Zeit des Sozialistengesetzes führte Stoecker seinen Kampf gegen die Sozialdemokratie weiter. An vielen Stellen setzte er sich mit einzelnen Theorien oder Programmpunkten dieser Partei kritisch auseinander.⁶¹ Hier leistete er das, was er als geistige Überwindung bezeichnete. Im Parlament selbst trat er regelmäßig für die Verlängerung des Sozialistengesetzes ein.⁶² Für ihn galt unerschütterlich: »Wenn . . . die Sozialdemokratie die offene Gewalttat plant, und wenn sie in Wort und Schrift von Mord und Revolution redet, nicht bloß Thron und Altar umzustürzen droht, sondern alle Grundlagen des bürgerlichen und sittlichen Lebens unterminiert – dann müssen wir erwarten, daß solche wilden Bestrebungen auch gewaltsam unterdrückt werden. Ich scheue mich vor dem Wort ›Unterdrückung‹ nicht, obwohl ich starke Sympathien für Freiheit habe.«⁶³

Ganz auf der Linie dieser Argumentation fragte Stoecker kurz vor der Aufhebung des Sozialistengesetzes am 1. Oktober 1890: »Ob wir dann jene scheußlichen Dinge wieder erleben werden? Ich wünsche und hoffe, daß unsere sozialdemokratischen Mitbürger in ihre alten Fehler nicht wieder zurückfallen. Tun sie es dennoch, so ist eine Erneuerung des Gesetzes in irgendeiner Form unausbleiblich. Ich persönlich fürchte mich vor dem Aufhören des Sozialistengesetzes gar nicht, ich glaube sogar, daß es seinen Nutzen haben kann, eine zeitlang wieder für das Hervortreten der Begierden und Leidenschaften Freiheit zu schaffen. Aber darüber kann kein Zweifel sein, daß, wenn die wilden Töne der Zeit von 1878 wieder erklingen sollten, das deutsche Volk eine Schar von Tröpfen und Narren sein müßte, wenn es da nicht Gesetze schmiedet, um solche Ausschreitungen zu unterdrücken, die nicht Bewegungen des Lebens, sondern Zuckungen der Mordgier sind.«⁶⁴

Wir sehen: Stoecker glaubte nicht ernsthaft an die innere Wandlungsfähigkeit der Sozialdemokratie von einer Revolutionspartei zu einer radikalen Reformpartei unter den Bedingungen des Reichstagsparlamentarismus.⁶⁵ Hier dürfte der Grund mit zu sehen sein, daß der Revisionismusstreit in der Sozialdemokratie keine nennenswerten Spuren in seiner Beurteilung hinterließ. Die volle weltanschauliche Überwindung und die politisch organisatorische Zerschlagung dieser Arbeiterpartei blieb sein Ziel. Sie blieb für ihn trotz aller wechselnden äußeren Erscheinungsformen und aller programmatischen Weiterentwicklungen und Nuancierungen in ihrem Wesen immer die gleiche. Ihre weltanschauliche Option für Atheismus und Materialismus hielt bei ihm die Angst vor der Revolution wach. Diese Revolutionsfurcht versperrte ihm das Erkennen der reformistischen Ansät-

ze in der Partei der neunziger Jahre. Seine Grundüberzeugung, daß es auf dem Boden einer säkularistischen Ethik, Weltanschauung und politischen Programmatik überhaupt keine sinnvolle Ordnung geben könne, daß Anarchie und Chaos die ewige Bedrohung der auf den Willen von Menschen abgestellten Staats- und Gesellschaftseinrichtung seien – diese Grundüberzeugung und diese Grundfurcht waren es, die den Streiter für christlichen Glauben und göttlich-natürliche Ordnung auch nicht zu einem bedingten Ja zur sozialdemokratischen Bewegung als organisierter politischer Willensgemeinschaft kommen ließen. Es gab für ihn keine Dialogmöglichkeit!

Das schloß selbstverständlich nicht aus, daß Stoecker der Sozialdemokratie für die Gesamtentwicklung der Geschichte eine gewisse zwischenzeitliche Bedeutung zumaß. Diesen von ihm durchgängig erwähnten Aspekt formulierte er in den ersten beiden Thesen seines Vortrages über »Unsere Stellung zur Sozialdemokratie« auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß an Pfingsten 1890: »Die Sozialdemokratie ist der zur Umsturzpartei verkörperte Drang, neben der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung die wirtschaftliche Gleichheit zu erringen. Obwohl auf falschen Wegen zu falschen Zielen befindlich, muß sie doch als eine der mitwirkenden Mächte beim Durchbruch einer veränderten Gesellschaftsform und als Belegzeichen eines weltgeschichtlichen Prozesses angesehen werden. Soweit sie das Bestreben vertritt, die Lebenshaltung der arbeitenden Klassen zu erhöhen, die Arbeit zum Kapital in ein besseres Verhältnis zu setzen, das private Eigentum aus seiner Überspannung zu befreien und dem Gemeinwohl mehr als bisher dienstbar zu machen, hat sie in ihrer Erscheinung Züge einer berechtigten Sozialreform, die Beachtung fordern.«⁶⁶

Für Stoecker stand also fest, daß die Sozialdemokratie durch ihr Dasein als stärkste Bedrohung der bürgerlichen Gesellschaft die Entwicklung zum modernen Sozialstaat vorantrieb. Sie beschleunigte den Abschied von der unter den Prinzipien des Manchesterturns stehenden Laissez-faire-Politik des Staates. Dadurch half sie mit, einen neuen Staatsbegriff durchzusetzen. Der neue Staat scheute sich nicht mehr, mit den Mitteln der Sozialpolitik in die ökonomischen Prozesse interventionistisch einzugreifen und sie entsprechend den Prinzipien sozialer Gerechtigkeit gemeinwohlorientiert zu gestalten. Aber diese geschichtliche Rolle der Sozialdemokratie war für Stoecker natürlich keine Legitimation für ihren Fortbestand. Das Ziel blieb ihre endgültige Eliminierung aus dem politischen Leben Deutschlands.

Dazu allerdings bedurfte es neben der sozialpolitischen Aktivität des sozialen Königtums zugunsten der arbeitenden Menschen der Mitarbeit der Kirche. Stoecker war der Überzeugung: »Es ist vollkommen unmöglich, die Sozialdemokratie zu beseitigen, wenn nicht die Religion wieder auf den

Thron und in ihr Recht gesetzt wird; aber dazu gehört Kampf und Arbeit. Man verkennt in unsern Tagen die Bedeutung des Christentums mit der biblischen Weltanschauung viel zu sehr. Man denkt, die Religion sei nur für den einzelnen Menschen, das ist ein schwerer Irrtum; unsere Religion, dieses dem Arbeiter und Armen so überaus freundliche Christentum, hat auch eine große soziale Macht. Es ist nun einmal der Vertreter aller gesunden Gedanken, auch derjenigen im wirtschaftlichen Leben. Im Alten und Neuen Testament sind die Forderungen gestellt: kein übermäßiger Besitz, kein Trachten nach Reichtum, aber Liebe und Barmherzigkeit! Mit diesen Grundsätzen ist die Bibel der unanfechtbare Kodex der Tugend auch im Erwerbsleben ... Solange das Christentum noch Gemeineigentum eines Volkes ist, so lange ist weder Umsturz noch Sozialdemokratie zu fürchten.«⁶⁷

Hier schließt sich für uns der Kreis der Positionen und Argumentationen Stoeckers: Christentum, Kirche und Sozialmonarchie haben das Mandat, in gemeinsamen Aktionen die weltanschaulichen und politischen Agitationen der Sozialdemokratie zu überwinden. Je mit den ihnen spezifischen Methoden und Inhalten haben sie den antisozialistischen Kampf für die Erhaltung göttlicher Ordnungen in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat zu führen.

Stoecker repräsentierte in seiner Person die Einheit dieses Bündnisses gegen den inneren Hauptfeind des preußisch-deutschen Systems und der christlichen Kirche. Er war für den nationalkonservativen Teil des deutschen Protestantismus des Zweiten Reiches *die* Symbolfigur für den konsequenten religiös-politischen Kampf gegen Aufklärung, Liberalismus, Manchesterkapitalismus, Demokratie und Sozialismus. Antiaufklärerisch, antiliberal, antidemokratisch und antisozialistisch zu sein, war für ihn und seine Gefolgschaft eine Gewissenssache, ein Mandat Gottes in einer Welt drohender Auflösung von Ethos und Ordo. Umgriffen wurde diese radikale Frontstellung gegen die neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen von der Klammer des Antisemitismus, der der politischen Agitation die Aggressivität gab.

Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei

Die Christlich-soziale Arbeiterpartei sollte nach Stoeckers Gründungszielen die große politische und sozialpolitische Alternative zur Sozialdemokratie werden. Kurz nach den Vorgängen in der Eiskellerversammlung am 3. Januar 1878 wurde die Partei in einem kleinen geschlossenen Kreis offiziell begründet. Schon am 18. Januar fand wieder eine öffentliche Ver-

sammlung statt, bei der Stoecker in seiner Rede »Der Haß der Sozialdemokratie gegen das Christentum« auf die Anwürfe von Johannes Most in der Eiskellerversammlung einging.⁶⁸ Über die Vorgänge nach seiner Rede schrieb Stoecker: »Kürzere Ansprachen von Freund und Feind folgten der Rede, spät in der Nacht wurde die Versammlung geschlossen. Die, welche ihren Beitritt zur Partei erklären wollten, sollten da bleiben. Die Sozialdemokraten schrien: ›Auch da bleiben!‹; sie wollten die andern von der Anmeldung abhalten und sangen ihre Marseillaise. Von der Gegenseite brauste der Choral ›Ein feste Burg ist unser Gott‹ durch den Saal und siegte. Es war ein dramatischer Moment, in welchem zwei Weltanschauungen, gleichsam zwei Geister in der Luft, miteinander kämpften. Weit über 300 Mitglieder meldeten sich an diesem Abend zum Eintritt in die Partei, die damit dauernd begründet war. Auch unter ihnen bestand die Hälfte aus bisherigen Anhängern der Sozialdemokratie. Dies war das Ereignis, welches die Sozialdemokratie so in Harnisch brachte, daß sie den Massenaustritt aus der Kirche proklamierte; ihr Manifest tönte wie eine Sturmglöcke.«⁶⁹

Inzwischen hatte Stoecker in Zusammenarbeit vor allem mit dem »kathedersozialistischen« Professor Adolph Wagner einen Programmwurf für die neue Partei erarbeitet, den er wieder in einer öffentlichen Veranstaltung am 25. Januar vorstellte.⁷⁰ In einer weiteren Rede am 1. Februar ging er auf die Angriffe der Gegner auf dieses Programm ein.⁷¹ Dieses Programm, das erste und letzte Programm einer christlich-sozialen Partei aus dem Raume des Protestantismus im 19. Jahrhundert, hatte folgenden Wortlaut:

»Allgemeine Grundsätze.

I. Die christlich-soziale Arbeiterpartei steht auf dem Boden des christlichen Glaubens und der Liebe zu König und Vaterland.

II. Sie verwirft die gegenwärtige Sozialdemokratie als unpraktisch, unchristlich und unpatriotisch.

III. Sie erstrebt eine friedliche Organisation der Arbeiter, um in Gemeinschaft mit den andern Faktoren des Staatslebens die notwendigen praktischen Reformen anzubahnen.

IV. Sie verfolgt als Ziel die Verringerung der Kluft zwischen reich und arm und die Herbeiführung einer größeren ökonomischen Sicherheit.

Einzelne Forderungen.

I. An die Staatshülfe.

A. Arbeiterorganisation.

1. Herbeiführung obligatorischer, fachlich geschiedener, aber durch das gesamte Reich hindurchgehender Fachgenossenschaften, mit ihnen zusammenhängend Regelung des Lehrlingswesens.

2. Einsetzung obligatorischer Schiedsgerichte.
3. Errichtung von obligatorischen Witwen- und Waisen-, sowie Invaliden- und Altersversorgungs-Rentenkassen.
4. Autorisation der Fachgenossenschaften zur Vertretung der Interessen und Rechte der Arbeiter ihren Arbeitgebern gegenüber.
5. Verpflichtung der Fachgenossenschaften zur Haftung für die von den Arbeitern etwa zu übernehmenden kontraktlichen Verbindlichkeiten.
6. Staatliche Kontrolle des fachgenossenschaftlichen Kassenwesens.

B. Arbeiterschutz.

1. Verbot der Sonntagsarbeit. Abschaffung der Arbeit von Kindern und verheirateten Frauen in Fabriken.
2. Normalarbeitstag, modifiziert nach Fachgenossenschaften.
3. Energische Anstrengung der Internationalität dieser Arbeiterschutz-Gesetze; bis zur Erreichung dieses Zieles ausreichender Schutz der nationalen Arbeit.
4. Schutz der Arbeiterbevölkerung gegen gesundheitswidrige Zustände in den Arbeitslokalen und Wohnungen.
5. Wiederherstellung der Wuchergesetze.

C. Staatsbetrieb.

1. Arbeiterfreundlicher Betrieb des vorhandenen Staats- und Kommunaleigentums und Ausdehnung desselben, soweit es ökonomisch ratsam und technisch zulässig ist.

D. Besteuerung.

1. Progressive Einkommensteuer als ausgleichendes Gegengewicht gegen bestehende oder zu schaffende indirekte Besteuerung.
2. Progressive Erbschaftssteuer bei größerem Vermögen und entfernteren Verwandtschaftsgraden.
3. Börsensteuer.
4. Hohe Luxussteuern.

II. An die Geistlichkeit.

Die liebevolle und thätige Teilnahme an allen Bestrebungen, welche auf eine Erhöhung des leiblichen und geistigen Wohles, sowie auf die sittlich-religiöse Hebung des gesamten Volkes gerichtet sind.

III. An die besitzenden Klassen.

Ein bereitwilliges Entgegenkommen gegen die berechtigten Forderungen der Nichtbesitzenden, speziell durch Einwirkung auf die Gesetzgebung, durch thunlichste Erhöhung der Löhne und Abkürzung der Arbeitszeit.

IV. Von der Selbsthilfe.

- A. Freudige Unterstützung der fachgenossenschaftlichen Organisation als eines Ersatzes dessen, was in den Zünften gut und brauchbar war.
- B. Hochhaltung der persönlichen und Berufsehre, Verbannung aller

Roheit aus den Vergnügungen und Pflege des Familienlebens in christlichem Geiste.«⁷²

Stoecker hielt dieses Programm für ein realistisches, sozialreformerisches Programm auf konstitutionell-monarchistischer Basis.⁷³

In seiner Rede vom 1. Februar rief er den Arbeitern von Berlin zu: »Glauben Sie dem Gerede vom irdischen Glück nicht, welches Ihnen die sozialdemokratischen Agitatoren vormachen. Es ist nichts damit, und es wird auch nichts daraus. Der verheißene Volksstaat, dies sozialdemokratische Paradies, ist ein Unding ohne Glück und ohne Freiheit; vor allem ist er eine Unmöglichkeit. Gewiß haben einige unter Ihnen schon zehn, zwölf Jahre die Beiträge zur Begründung dieses Volksstaates gezahlt. Ich versichere Ihnen, sie könnten noch fünfzig, noch sechzig Jahre weiter gezahlt haben, Sie könnten darüber gestorben sein, und man würde auf ihren Grabstein geschrieben haben: Hier ruht ein Sozialdemokrat, er zahlte sein ganzes Leben hindurch Beiträge für den Volksstaat und starb als preußischer Untertan.«⁷⁴ Es sollten nur vierzig Jahre vergehen, bis aus preußischen Untertanen Bürger einer demokratischen Republik wurden. Stoecker selbst erlebte das Jahr 1918 nicht mehr. Er starb 1909.

Beurteilung des politischen Wirkens Stoeckers

Die Frage ist, wieweit Stoecker durch seine Politik und vor allem durch seinen harten Kampf gegen die Sozialdemokratie die Voraussetzungen zum Zusammenbruch des Zweiten Reiches mitgeschaffen hat. Und die Frage ist, ob nicht gerade er, der die Massen des Proletariats mit Kirche und Staat zu versöhnen trachtete, den Exodus eines großen Teils der Arbeiterschaft aus der Kirche und ihre Weigerung, sich in den preußisch-deutschen Staat reintegrieren zu lassen, entscheidend mitzuverantworten hat.

Wir wollen nicht billiges Gericht sprechen. Aber wir müssen kritisch fragen, welche Rolle der Hofprediger, der gleichzeitig Volkstribun sein wollte, für das Problem Kirche-Arbeiterschaft und Staat-Arbeiterschaft spielte. Man wird nicht zu einlinigen Urteilen kommen können, aber auch nicht ein Gesamturteil verweigern wollen.

Stoecker gehörte ohne Zweifel zu den großen Persönlichkeiten des kirchlichen Protestantismus im zweiten Kaiserreich. Er zählte zu den wenigen Kirchenleuten, die die Bedeutsamkeit der sozialen Frage für die Zukunft der Kirche und des Staates erkannt und durch Jahrzehnte hindurch thematisiert haben. Er rechnete zu den ganz wenigen höheren kirchlichen Amtsträgern, die die soziale Situation der arbeitenden Klassen genau kannten und zur öffentlichen Darstellung brachten. Bei der Beschreibung

der Situation der modernen Industriearbeiter in Fabriken und Wohngebieten läßt Stoecker sich mit jedem anderen Sozialkritiker dieser Zeit in der Schärfe der Beobachtung und in der Härte des Urteils vergleichen. Er hatte für den abhängig arbeitenden Menschen, der den Schwankungen der kapitalistisch organisierten Wirtschaft ausgesetzt war, einen klaren Blick. Seine Kritik am Kapitalismus und an liberalistischer Unternehmerpraxis war eindeutig, ebenso seine Kritik am sozialpolitischen Immobilismus des Staates. Man wird diesem Hofprediger nicht vorwerfen können, religiöser Apologet der bestehenden sozialen Verhältnisse gewesen zu sein. Die existentiellen, die beruflichen und familiären Probleme der Lohnarbeiterschaft konnte er wie kaum ein anderer Zeitgenosse in ähnlicher Position als Mitglied der gesellschaftlichen Elite des Reiches nachempfinden.

Es gab auch bis in die neunziger Jahre hinein keinen Kirchenmann, der auf eine schnellere und konsequentere Durchführung des Arbeiterversicherungswesens und der Arbeiterschutzgesetzgebung gedrängt hätte.⁷⁵ Stoecker war schon so etwas wie das soziale Gewissen des deutschen kirchlichen Protestantismus. Er machte sich mit dieser Rolle weder innerhalb seiner eigenen Kirche noch im allgemeinen Milieuprotestantismus, noch in weiten Kreisen des politischen Konservatismus beliebt, ganz zu schweigen von der liberalen Öffentlichkeit. Die kirchenleitenden Organe standen immer in Distanz zu ihm.⁷⁶ Den Kämpfer gegen die Sozialdemokratie sah man hier ganz gerne, aber weniger den Sozialpolitiker Stoecker. Auf den Synoden mußte er regelmäßig gegen eine Phalanx von Amtsbrüdern und vor allem von Laien kämpfen, die der Kirche grundsätzlich ein Amt in weltlichen Fragen und eine Aufgabe bei der Bewältigung der sozialen Frage nicht zugestehen wollten.⁷⁷

Innerhalb durchschnittlicher Kirchlichkeit stand Stoecker, sozialpolitisch gesehen, am »linken« Rand des Protestantismus. Viele zeitgenössische Kritiker sahen in ihm einen klerikalen »Sozialisten«, der im Grunde gefährlicher war als die Sozialdemokratie. Seine Offenheit für die Ausdehnung von Staatsbetrieben – im Ruhrbergarbeiterstreik von 1905 plädierte er für die Verstaatlichung des Bergbaus – und sein Eintreten für den Staat als permanenten sozialpolitischen Gesetzgeber wie seine Forderung nach Einrichtung von Arbeiterausschüssen für die Betriebe und viele andere Reformvorschläge trugen ihm schärfste Ablehnung im liberalen Besitz- und Bildungsbürgertum ein. Sein »Staatssozialismus« war alles andere als Gemeingut der damaligen Mehrheit in Wissenschaft und Presse. Der deutsche Liberalismus dieser Phase sah ihn immer als einen klerikalen Irrläufer auf falschem Parkett an. Seine »arbeiterfreundliche« Einstellung und sein Konzept des sozialen Königtums wurden als Bedrohung des Prinzips des

»freien Spiels der Kräfte« und als Entmündigung der gesellschaftlichen Gruppen durch den Staat empfunden.

Gegen dieses Ensemble von Gegnerschaften in Kirche und Öffentlichkeit mußte Stoecker kämpfen. Wir wissen, daß er diesen Kampf nicht immer souverän und glücklich führte. Aber er hatte den Mut, Minderheit zu sein, wenn es um das Eintreten für die eigenen Positionen ging.

Er wollte jedoch die Mehrheit für sich gewinnen. Er war zutiefst davon überzeugt, das Konzept für die Wiedergeburt von Kirche, Gesellschaft und Staat zu haben. An die Richtigkeit seiner eigenen religiösen und politischen Positionen glaubte er unerschütterlich. Er wußte sich als Turm der Wahrheit inmitten eines Meeres von Lügen, weltanschaulichen und politischen, als religiöses und moralisches Bollwerk gegen Auflösung und Zersetzung. Dieses Bewußtsein, religiöse und theologische Orthodoxie und politisch-moralische Orthodoxie auf seiner Seite zu haben, führte zu einer Radikalität des Denkens und Redens, die nur noch am Ende den Sieg des Eigenen kannte. Der Gegner wurde der »allböse Feind«. Er wurde zum totalen Gegenbild des eigenen Wesens. Stoecker suchte und baute nicht die Brücke zu ihm, sondern sah im Sieg auf dem Kampffeld der Geister die Voraussetzung für die Gesundung des Ganzen. Nicht der verstehende Dialog war das Mittel, um zu Verständigungen und Kompromissen zu kommen, sondern die Übernahme des eigenen Verständnisses Vorbedingung für die Kommunikation. Das Ergebnis war ein politisch-moralisches Freund-Feind-Verständnis. Politik wurde innerer Krieg zwischen verschiedenen weltanschaulichen Lagern.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Stoecker vom Boden seines polit-religiösen Konzeptes die Polarisierungen der Parteien in der Bismarckschen und Wilhelminischen Ära förderte. Seine Weigerung, Parteien mit neuzeitlicher Philosophie als Ordnungsmächte anzuerkennen und in ihnen nicht durchweg Phänomene geistig-politischen Irrtums zu sehen, brachte ihn ihnen gegenüber in eine Position, die zu rationaler und differenzierender Analyse wie zum nuancierenden Urteil unfähig machte. Die Subsumierung alles Nichtchristlichen unter gottfeindlichen Säkularismus ließ alle neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen zu organisiertem Antichristentum werden. Die Reduzierung auf die Alternative Glaube oder Unglaube, Gott oder Abgott, Wahrheit oder Lüge, Licht oder Finsternis, Rettung oder Verderbnis ließ für den anderen nur die Bekehrung übrig, eine Bekehrung allerdings – und hier liegt der theologisch entscheidende Vorgang –, die nicht nur den persönlichen Glauben an Gott als den Erlöser in Jesus Christus meinte, sondern gleichzeitig an Gott als den Ordner der Schöpfung, der eine ganz bestimmte Ordnung als natürliche Schöpfungsordnung der Menschenwelt eingestiftet und durch einen bestimmten Geschichtsver-

lauf legitimiert hatte⁷⁸. Bekehrung oder Wiedergeburt waren bei Stoecker nicht nur die Heimkehr in die Gotteskindschaft des Menschen, sondern zugleich die Rückkehr in eine gottgewollte organisch gegliederte Sozialordnung und in eine obrigkeitlich strukturierte politische Ordnung.

Diese Verknüpfung von Gotteskindschaft und Untertanenschaft, von Gottes- und Ordnungsfrage, hat ihre Konsequenzen gehabt. »Liebe zu Gott« und »Liebe zum König« gerieten in ein solches inhaltliches Junktim, daß das von Stoecker gepredigte Christentum nicht nur als Angebot der freien Gnade in Christus, sondern gleichzeitig als Verpflichtung der Gewissen auf die Gottgewolltheit des monarchischen Obrigkeitssystems verstanden werden mußte. Mission wurde auf ihrer Hinterseite handfeste Ordnungspolitik. Die Kombinationen von Christ und Demokrat oder Christ und Republikaner waren in diesem Denken keine Möglichkeiten. Allein die Liaison von Christ und Monarchist hatte ihre innere Berechtigung, im Glauben und vor der Geschichte.

Die Liebe zu Gott und die Liebe zum König – das bildete eine Einheit der Predigten und der Agitationsreden Stoeckers. Es gab viele Menschen und Sozialgruppen im Raume des Protestantismus, die er von dieser theologisch und politisch notwendigen Einheit überzeugte. Im ganzen Reich hatte er eine treue, ihn verehrende Anhängerschaft. Aber er vertiefte mit diesem Anspruch, mit diesem Konglomerat aus Glaube und politisch-historischer Ordnungsentscheidung, mit dieser Mischung aus »Bethlehem und Potsdam« (Friedrich Naumann) die Gräben zwischen kirchlichem Christentum und neuzeitlichen Oppositionsbewegungen gegen politische und religiöse Autoritätssysteme. Liberalen, Demokraten und Republikanern wurde das Hausrecht in einem von Stoecker geprägten Kirchentum verweigert. Sein »Obrigkeitschristentum« (Otto Baumgarten) war für viele ein Grund, dieser Kirche als Hort der Reaktion den Rücken zu kehren. Die große, umfassende Volksmission hatte der Hofprediger gewollt, der Exodus der politischen Opposition gegen den »Halbabsolutismus« der Hohenzollern war eine der Folgen seiner Vermischung von Gottesglaube und Systementscheidung, von Religion und Politik.

Ähnlich folgenreich war der innere Widerspruch in Stoeckers Behandlung der sozialen Frage und der Sozialdemokratie. Er, der wie kaum ein anderer Kirchenmann die soziale Frage erkannte und auf ihre Lösung drängte, machte den strategischen Versuch, die Sozialpolitik als Instrument der politischen Versöhnung der Arbeiter mit dem preußisch-deutschen Autoritätssystem zu benutzen. Sozialpolitik als monarchistische Integrationspolitik, arbeiterfreundliche Wohlfahrtspolitik mit dem Ziel, die arbeitenden Massen zur inneren Bejahung der politisch-gesellschaftlichen Untertanenschaft zu bringen – das war in den Augen der Sozialdemokratie

eine Unmöglichkeit. Von ihren Anfängen an war für sie die soziale und politische Emanzipation eine sich gegenseitig bedingende Einheit (deshalb auch der Name Sozial-demokratie). Stoeckers Konzept einer Sozialmonarchie war für sie der Versuch, die Ganzheitlichkeit der modernen Emanzipation zu sprengen. Stoecker hat die demokratische Entscheidung dieses Gegners unterschätzt und damit die politische Seite der sozialen Frage falsch beurteilt. Sie war für die Arbeiter nicht nur eine »Magenfrage«, eine Frage der Höhe der Löhne, der Güte der Arbeitsbedingungen und der Wohnungen, sondern eben auch eine Frage der Qualität der politischen Staatsbürgerschaft und der gesellschaftlichen Rangordnung. Stoecker meinte, die Reichsbürgerfrage sei durch die Gewährung des allgemeinen Stimmrechts bei den Reichstagswahlen gelöst worden. Der Bürger habe im Reichstag ausreichende Möglichkeiten, seinen politischen Willen zu artikulieren. Mit Vehemenz lehnte er die Aufhebung des Dreiklassenwahlrechts für Preußen ab. Aber erst diese Beseitigung des Zensuswahlrechtes hätte den Prozeß der Reform der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse Preußens einleiten können.⁷⁹

Eine solche »Demokratisierung« lehnte Stoecker ab. Sie hätte eine Entmachtung der traditionellen feudal-konservativen Eliten bedeutet. Diese aber waren für ihn die Garanten des preußischen Systems, das klar zwischen Regierenden und Regierten, zwischen Herrschenden und Dienenden zu unterscheiden habe. Preußische Ordnung war für ihn ein Stück Schöpfungsordnung, sie zu verteidigen, ein Mandat des Gewissens.

Die Sozialdemokratie hat diese Intention, politisch-gesellschaftliche Herrschaft durch sozialpolitische Zugeständnisse an die unteren Klassen zu stabilisieren, klar erkannt und entsprechend polemisch reagiert.⁸⁰ Der Preis für Stoeckers Sozialpolitik, die in vielen Einzelpunkten durchaus Ähnlichkeiten mit eigenen Vorstellungen aufwies, war ihr zu hoch und von den eigenen Zielen her unzumutbar. Stoeckers Sozialpolitik war nicht auf die Überwindung der gesellschaftlichen Klassenlagen gerichtet, sondern auf die gesellschaftliche Integration der Klasse des Proletariats als »vierter Stand« am Fuß der gesellschaftlichen Pyramide. Der sozial gesicherte Arbeiter als zufriedener Untertan war sein Leitbild.

Für die sozialdemokratische Partei war diese Versöhnungs- und Befriedigungspolitik Stoeckers mit den Mitteln staatlicher Sozialpolitik nie eine nennenswerte Herausforderung. Die Arbeiter verweigerten von Anfang an der Christlich-sozialen Arbeiterpartei des Hofpredigers die Gefolgschaft. Stoecker führte weder zu Beginn noch im Verlauf seiner politischen Aktivitäten eine Krise für die sozialdemokratische Bewegung herbei. Von ihrer Geschichte her gesehen, war er immer eine Randfigur, das Symbol für die innere Unmöglichkeit, politische Bürgerrechte durch soziale Zugeständ-

nisse zu kompensieren, Sozialpolitik zu betreiben, ohne die politisch-gesellschaftlichen Machtverhältnisse ändern zu wollen. Stoeckers großangelegtes Rettungswerk für die Monarchie mit den Instrumenten der Sozialpolitik war in den Augen der Betroffenen die Verwendung eines an sich guten Mittels für einen schlechten Zweck. Tatsache bleibt, daß Stoecker das kontinuierliche Wachstum der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung nicht aufhalten konnte.⁸¹ Sein großes Lebensziel, die Überwindung der Sozialdemokratie, mußte an den inneren Widersprüchen seines Konzeptes scheitern. Es war nicht »Tragik«, daß immer mehr Arbeiter sich seiner Integrationspolitik versagten, sondern die verständliche Konsequenz einer im Ansatz schon problematischen Ziel-Mittel-Bestimmung.

Auch die religiöse Wiedergeburt der kirchenentfremdeten Arbeitermassen war bei Stoecker nicht um ihrer selbst willen gedacht, sondern als Vehikel für einen außerhalb liegenden profanen Zweck. Arbeiter zu evangelisieren, Arbeiter in das kirchliche Leben zurückzuholen, war gleichzeitig immer mit jenem Imperativ verbunden, das Königtum als gute Ordnung Gottes für das deutsche Volk und Vaterland innerlich und äußerlich anzuerkennen. Menschen für Gott zurückzugewinnen, hieß, sie gleichzeitig königstreu zu machen. In den Augen der Arbeiterschaft mußte diese religiös-politische Verschränkung die Kirche und das von ihr vertretene Christentum mit notwendiger Konsequenz als Sachwalter der bestehenden Ordnung erscheinen lassen. Diese Kirche konnte gar nicht anders interpretiert werden denn als Anstalt zur religiös-moralischen Sicherung des bestehenden Ungleichheitssystems. Stoecker verlangte von der Arbeiterschaft das Ja zum Königtum mit seinem Gefolge unzähliger kleinerer und größerer Herren vor Ort; er sah darin die Voraussetzung, um Heimatrecht in der Kirche zu haben. Diese Kirche aber war für die meisten unter den Arbeitern nur der Staat in anderer Form. Stoecker trieb durch seine Vermischung von Evangelium und Ordnungspredigt gerade die hinaus, die er gewinnen wollte. Auch dies ist wieder nicht »Tragik«, sondern Konsequenz einer Theologie und Praxis, die nicht mehr von der rechten reformatorischen Unterscheidung von Evangelium und Gesetz, von Gnade und Ordnung lebte.

Es waren nicht zuletzt theologische Irrtümer Stoeckers, die den Exodus der Arbeiterschaft aus der Kirche mitverursachten. Sein polit-missionarisches Gesamtkonzept mit der ihm entsprechenden Praxis wirkte für die Entwicklung der deutschen Innenpolitik nicht integrierend, sondern schuf oder verschärfte tiefe weltanschauliche Feindschaften. Sein Kampf gegen die sozialdemokratische Arbeiterschaft machte diese nur noch kritischer und feindseliger gegenüber der Kirche. Sein Denken in großen Alternativen mit dem Trend zum Freund-Feind-Verständnis des Politischen förderte die Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft. Stoecker versöhnte

nicht, sondern entzweite. Als politischer Sachwalter der Monarchie half er mit, notwendige politische Reformen der Verfassung und des Staatsbürgerrechts zu verhindern. Er verringerte das Konfliktpotential des zweiten Deutschen Reiches nicht durch eine Politik des Kompromisses, sondern verstärkte durch seine radikale Feindschaft gegen alles, was nicht »christlich« war, die Polarisierungen. Sowohl der kirchliche wie der politische Ertrag seiner Lebenskämpfe ist für die Entwicklung seiner Zeit wie für die Geschichte nach ihm von sehr zwiespältiger Natur. Sein nicht zu leugnender Anteil an der Entwicklung der Sozialgesetzgebung wird überdeckt durch den besonders von ihm mitzuverantwortenden Auszug der Arbeiterschaft aus der Kirche – ein Erbe, das wir auch heute noch nicht überwunden haben.

3. Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator *von Werner Jochmann*

Es hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland wenige Menschen gegeben, die die tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaft als Folge des Bevölkerungswachstums, der Industrialisierung und der politischen Einigung des Reichs in ihrer ganzen Tragweite erkannten. Zu ihnen gehörte ohne Zweifel Adolf Stoecker. Er versuchte, durch seinen Eintritt in die Politik die Entwicklung gerade in der entscheidenden Phase zu beeinflussen, in der die vorherrschende Weltanschauung in eine Krise geriet und die traditionellen Parteiprogramme ihre Werbekraft verloren. Er trug in einer Zeit des Umbruchs der Suche nahezu aller Volksschichten nach mehr geistiger Verbindlichkeit Rechnung, indem er ein relativ geschlossenes Konzept von den Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft und von den wechselseitigen Beziehungen zwischen den kirchlichen und politischen Institutionen entwarf. Er hat sein Programm nicht realisieren können, wohl aber durch sein Wirken das Bewußtsein großer Volksschichten – und zwar von Christen und Nichtchristen – nachhaltig und dauerhaft beeinflußt.

Die Krise des Liberalismus

Der Berliner Hofprediger war ein aufgeschlossener, seiner Zeit zugewandter Mann. Er war nicht – wie immer noch behauptet wird – im Ewiggestrigen befangen, sondern hatte, im Gegensatz zu den meisten Konservativen, das Werden des Bismarckschen Reiches, die Entwicklung der Parteien und namentlich der nationalen Bewegung mit großem Interesse verfolgt. Er bejahte den Nationalstaat ohne Einschränkung und war dabei auch durchaus bereit, die Verdienste des Liberalismus um die Entstehung dieses Staates und die Formung der modernen Wirtschaftsgesellschaft mit ihrer starken Integrationskraft anzuerkennen. Der Liberalismus habe, so gab er unumwunden zu, »die freie Persönlichkeit ausbilden helfen, die Kräfte der Natur dem Menschen in ungeahnter Weise dienstbar gemacht, die Mächte des Geistes, Erfindung und Entdeckung, bis zu staunenswerter Höhe entwickelt und dadurch dem wirtschaftlichen Leben unermessliche Anregung gebracht«. Stoecker war weit davon entfernt, »das Jahrhundert des Dampfes und der Elektrizität, der Eisenbahnen und der Maschinen« pauschal zu verurteilen. Er hielt ein solches Verhalten für unverständlich. Ihm ging es nicht darum, die Entwicklung zurückzudrehen, sondern die Kirche in den Stand zu setzen, Einfluß auf diesen Prozeß zu nehmen, ihn mitzugestalten. Stoecker befriedigte die liberale Botschaft ebensowenig wie die Antwort, die seine Kirche auf die Kernaussagen der herrschenden Weltanschauung zu geben mußte.

Die Repräsentanten des Liberalismus waren von der Überzeugung durchdrungen, daß eine dynamische Gesellschaft auch eines politischen Systems bedürfe, »das ständig in Bewegung« sei, um sich reibungslos allen Veränderungen anpassen zu können.¹ Um diese notwendige Flexibilität zu erreichen, hatten sich verantwortliche Vertreter der liberalen Ära im Bereich der wirtschaftlichen und sozialen Gesetzgebung nicht an erster Stelle auf »das Schaffen, sondern das Abschaffen« von Ordnungen konzentriert. Vorschriften, Vorrechte, ständische Privilegien und traditionelle Verhaltensnormen, kurz alles, »was die individuelle Freiheit in ihrem Bestehen bedroht und in ihrer Entfaltung hindert«, war schrittweise beseitigt worden.² Im Gefolge der politischen Einigung Deutschlands fielen insbesondere die vielen regionalen Sonderregelungen und vertrauten bürgernahen Institutionen, die den Menschen oft Rückhalt und Sicherheit gegeben hatten. Obwohl das nationalliberale Bürgertum am entschiedensten für die individuellen Freiheitsrechte eintrat, hielt es doch für erforderlich, daß die »Einheit des deutschen Reiches auch eine entsprechende Einheitlichkeit der politischen Grundsätze« nach sich ziehen solle, daß ein »theoretischer Einklang« aller Staatsbürger erstrebt werden müsse.³

Dieser Prozeß wurde durch die Fortschritte in Wissenschaft und Technik begünstigt, die zu ständigen Verbesserungen der Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten führten und damit der Wirtschaft immer neue Möglichkeiten erschlossen. Die daran beteiligten Schichten in Preußen und im Reich fühlten sich in der Überzeugung bestärkt, daß sie an der Spitze der Entwicklung marschierten, daß Deutschland – dynamisch und weltoffen – auf dem Weg zur mächtigsten Wirtschaftsmacht Europas sei. Das schlug sich in jenem Selbstvertrauen nieder, das in Verbindung mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre den Optimismus der liberalen Epoche begründete.⁴

Da die gebildeten und besitzenden Schichten des Volkes als die Träger des Liberalismus der Vernunft einen so hohen Stellenwert im Leben der Menschen und der Gesellschaft zusprachen, entfernten sie sich mehr und mehr vom Glauben. Selbst die geistig hervorragenden Repräsentanten der Zeit waren davon überzeugt, daß die Wissenschaft eine »geschlossene und lückenlose Weltanschauung« biete, die menschlichen Erkenntnismittel mithin ausreichten, um »das objektiv Seiende auch objektiv zu erfassen«.⁵ Der Liberalismus wurde zur eigentlichen Religion des deutschen Besitz- und Bildungsbürgertums. Nach einer weitverbreiteten Auffassung war es allen denen, die Zugang zur modernen Bildung gefunden hatten, unmöglich geworden, länger gläubige Christen zu sein.⁶ Soweit einzelne noch nicht zu der Erkenntnis gelangt seien, »daß die traditionellen Religionsformen in ihren wesentlichen Punkten« im schroffen Gegensatz zur modernen Weltanschauung ständen, solle man sie gewähren lassen. Eine »innerlich tote historische Erscheinung« wie das Christentum könne nun einmal nicht von heute auf morgen »vom Schauplatz der Geschichte« verschwinden, sondern müsse nach und nach überwunden werden oder sich selbst auflösen. Vor allem solle man den armen und ungebildeten Schichten ihren Glauben lassen, da sie sonst ganz ohne Rückhalt wären. Nur dürfe im gesellschaftlichen und geistigen Leben kein Zweifel darüber aufkommen, daß die Religion inzwischen »das Aschenbrödel« geworden sei und deshalb »den bevorzugten weltlichen Schwestern nachstehen« müsse. Auf keinen Fall dürften staatliche Machtmittel oder politische Einflüsse gebraucht werden, um religiöse Überzeugungen zu fördern oder zu bevorzugen.⁷

Um dies zu gewährleisten, wurde nicht zuletzt der Kulturkampf mit solcher Leidenschaft geführt mit dem Ziel, die Trennung von Staat und Kirche zu erreichen. Es ging den Liberalen darum, den Staat und seine Institutionen endgültig »von dem mittelalterlichen Unrat« zu reinigen, den frühere Regierungen dort noch geduldet hatten. Damit sollte die Voraussetzung geschaffen werden, um »den Geist« der heranwachsenden Generation schrittweise und planmäßig vom »Kehrricht vergangener Jahrhunderte« zu

befreien. Die Eintracht im neuen Reich könne erst als gesichert gelten, wenn die »politische Bekehrung der klerikal mißleiteten Menge vollbracht« sei.⁸ Viele hielten es deshalb für richtig, die Kirchen zu schmähen, Geistliche als »Märchenerzähler« und insbesondere die protestantischen Pfarrer als »verkniffene« und geistig wenig überzeugende Persönlichkeiten im Ansehen des Volkes herabzusetzen.⁹

Obwohl der Religion völlig entfremdet, maßten sich manche Liberale ein Urteil in kirchlichen Angelegenheiten an, ja sie glaubten sich sogar zur Mitsprache berechtigt, wenn nach ihrer Meinung »Stickstoff den Aufenthalt in der Kirche unmöglich zu machen« drohte.¹⁰ Wer in dieser Zeit seine Bildung und seine fortschrittliche Gesinnung unter Beweis stellen wollte, der ließ es sich nicht nehmen, »die Pfaffen und Mucker« anzugreifen und sie für die Rückständigkeit der Volksmehrheit verantwortlich zu machen.¹¹ Selten wurde einmal versucht, die religiösen Bedürfnisse der Menschen ernst zu nehmen.

Der Glaube an die Kraft der Vernunft, an weiteres Wachstum und permanenten Fortschritt blieb bei den Repräsentanten des Liberalismus ungeboren, auch als das Land im Jahrzehnt nach der Reichsgründung in ökonomische Schwierigkeiten geriet, immer mehr Menschen Not litten und sich Zweifel an der Richtigkeit des eingeschlagenen wirtschaftlichen und politischen Weges ausbreiteten. Die Krise wirkte nicht zuletzt deshalb so verwirrend, weil sie unmittelbar auf die militärischen Siege und die Reichsgründung folgte, die mit so viel Optimismus begrüßt worden waren und so große Zukunftserwartungen ausgelöst hatten.¹²

Die auf ihre Doktrin eingeschworenen liberalen Parlamentarier und Beamten in Ländern und Gemeinden, die weithin den Kurs bestimmten, trugen den Schwierigkeiten nicht Rechnung, unter denen beispielsweise der zahlenmäßig starke Handwerkerstand nach der Einführung der Gewerbefreiheit litt. Sie hatte wohl tüchtige und anpassungsfähige junge Menschen von unerträglichen Reglementierungen befreit und ihnen ganz neue Möglichkeiten eröffnet, doch fehlten häufig größere Absatzorganisationen und Vertriebs Einrichtungen, die den Gewerbefleiß erst lohnend gemacht hätten. Zudem zeigte sich, daß die Mehrheit der Handwerker sich wegen ihrer unzureichenden Ausbildung und fehlender finanzieller Mittel nur schwer auf die Marktverhältnisse einstellen und dem Konkurrenzdruck standhalten konnte. Noch schlechter ging es den Bauern, die oft nach veralteten Methoden ohne ausreichende Rendite am Markt vorbei produzierten und nur selten einen Rückhalt bei Genossenschaften oder Selbsthilfeorganisationen fanden.

Schließlich litten auch die kleinen und mittleren Unternehmen unter den ökonomischen Schwierigkeiten. Sie hatten von der Liberalisierung des

Wirtschaftsverkehrs, außer während der Stagnationsphase von 1866 bis 1870, überwiegend profitiert und auch daraus manchen Nutzen gezogen, daß Deutschland anstelle des besiegten Frankreich zunehmende Bedeutung im internationalen Wirtschaftsleben gewann und namentlich Berlin den »Löwenanteil der finanziellen Hinterlassenschaft von Paris« erhalten hatte.¹³ Aber der unerwartete Segen, der noch durch die Kriegsentschädigungen vermehrt wurde, kam doch überwiegend großen Unternehmen zugute und benachteiligte oft bewährte alte Klein- und Mittelbetriebe. Vielfach wurde investiert, ohne daß nach der Rentabilität und Produktivität der Anlagen gefragt wurde. Die unvermeidlichen Verluste erzeugten Unbehagen. Schon zu Beginn des Jahres 1873 nahm ein aufmerksamer Beobachter die Entstehung einer Protestbewegung gegen die liberale Reichstagsmehrheit »an den verschiedenen Zentren des sozialen Lebens« wahr, und er hoffte, daß sie bald auch in der Presse Widerhall finden werde.¹⁴ Der Glaube, wonach sich alle Probleme des Menschen und der Gesellschaft mit Hilfe der Wissenschaft lösen ließen, erhielt einen schweren Stoß, als sich zeigte, wie wenig sie zur Bewältigung der auftretenden Schwierigkeiten beitragen konnte.

Am stärksten trat die Unzulänglichkeit der Wirtschaftsordnung in der Not der arbeitenden Bevölkerung in Erscheinung. Die unselbständigen Handwerker, die Arbeiter, die in die rasch wachsenden Produktionsstätten einzogen, besaßen nicht die geringste Sicherheit bezüglich ihres Arbeitsplatzes und erst recht nicht für den Fall einer Krankheit oder anderer unverschuldeter Notstände. Schon vor der Reichsgründung hatte der Wissenschaftler Alfred Dove registriert, daß die sozialen Gegensätze unerträglich geworden seien und die dadurch verursachten Spannungen wie ein »Erdbeben beständig drohend unter dem Aufbau unserer gesellschaftlichen Zustände« rumorten und die Fundamente lockerten, noch bevor der Bau des neuen Staates beendet sei.¹⁵

Die vereinzelt unzulänglichen und unkoordinierten Versuche, die Klassengegensätze zu mildern, vor allen Dingen der Herausforderung durch die sich formierende Arbeiterbewegung mit einem Sozialprogramm zu begegnen, blieben erfolglos. Die Wirtschaftsdepression verschärfte sich, zahlreiche Unternehmen mußten schließen. In dieser Situation zeigte sich, daß der Liberalismus mit den Hindernissen für die freie Entfaltung des Individuums auch die Sicherheiten abgebaut hatte, die die Menschen in Krisenzeiten schützten und in die Gemeinschaft einbanden. Das System, dessen Zweck war, der Einzelpersonlichkeit ihre Entwicklungsmöglichkeiten zu garantieren, erwies sich als ungeeignet, eine tragfähige soziale Ordnung zu errichten. Je mehr Menschen die Auswirkungen der Krise zu spüren bekamen, desto stärker wuchs die Kritik am vorherrschenden liberalen

Kurs in den Parlamenten. Der Preis, den die Volksmehrheit durch einen Verlust an Lebensqualität für den Fortschritt zu zahlen hatte, schien immer größeren Kreisen zu hoch zu sein.

Die Vertreter der politischen Ideologie des Liberalismus, deren Blick vornehmlich auf die bessere Zukunft der Menschheit gerichtet war und die im Dienst ihrer Doktrin im staatlichen und wirtschaftlichen Leben alles für machbar hielten, übersahen die vitalen Interessen der Menschen in der Gegenwart. In der Krise wurde manchen bewußt, daß dem »theoretischen Gründersinn« und der so weit verbreiteten »Spielwut auf geistigem Felde«¹⁶ eben doch Grenzen gesetzt waren. Die »Religion des Nationalliberalismus« verlor an Anziehungskraft, die Suche nach Alternativen begann. Wer sich an ihr beteiligte, ließ sich von der Einsicht leiten, daß die letzten Jahrzehnte zwar große Fortschritte »in den Naturwissenschaften, aber Rückschritte in der Lebensweisheit, in der Kenntnis des Menschen und des Staates« gebracht hätten. Was in der Natur vorgehe, so wurde zutreffend gesagt, sei »Gegenstand leidenschaftlicher Forschung« geworden, »was aber im Innern der menschlichen Natur« vorgehe, werde »als nicht zu den exakten Wissenschaften gehörig vornehm vernachlässigt«.¹⁷

Die Mehrheit derer, die sich existentiell gefährdet und in den »ererbten moralischen Anschauungen erschüttert« fühlten,¹⁸ suchte nun wieder Rückhalt in der Religion. Sie hofften, daß sie im Gegensatz zum Liberalismus gemeinschaftsbildende Kraft besitze, wie sie gerade in einer Zeit des Umbruchs nötig war. Je härter der Konkurrenzkampf wurde, je mehr Wagemut und Risikobereitschaft er erforderte, desto stärker wuchs auch das Verlangen nach Bindungen und sozialen Sicherungen.¹⁹ Die Geistlichen beider Kirchen, die von den Anhängern der herrschenden Ideologie »als unschädliche Trostspender für alte Weiber« verächtlich gemacht worden waren,²⁰ bemühten sich – wenn auch oft unkoordiniert und mit begrenztem Erfolg – um die Behebung der seelischen, gesellschaftlichen und materiellen Schäden, die die Parlamentsmehrheiten und viele Experten in Wirtschaft und Verwaltung angerichtet hatten.

An erster Stelle bewies die katholische Kirche ihre soziale Gestaltungskraft und ungewöhnliche Fähigkeit zur Erneuerung. Im neuen, kleindeutschen Reich unter preußischer Führung waren die Katholiken in die Rolle einer religiösen Minderheit geraten; sie versuchten deshalb diesen Nachteil sofort durch Aktivitäten im politischen Bereich auszugleichen. Um Benachteiligungen seitens der liberalen Reichstagsmehrheit und der Staatsorgane begegnen zu können, formierte sich die Zentrumspartei. Sie wurde – durch den von Regierung und Parlament geführten Kulturkampf herausgefordert – zu einer achtungsgebietenden Kraft. Klerus und kirchlich aktiven Laien gelang binnen kurzer Zeit die Mobilisierung von Volksschichten, die

bis dahin überhaupt noch nicht am politischen und gesellschaftlichen Leben Anteil genommen hatten. Die Aufbietung dieser Bewegung und ihr Einsatz im Ringen um Alternativen in der Innen- und Sozialpolitik irritierten die Parteigänger des Liberalismus. Da sie mit der Möglichkeit religiöser Initiativen und so weitgehenden Auswirkungen dieses Prozesses im politischen Bereich nicht gerechnet hatten, wußten sie angesichts der eigenen Schwierigkeiten darauf nicht zu reagieren.

Den protestantischen Kirchen fiel es wesentlich schwerer, die Krise des politischen und ökonomischen Systems zur eigenen Erneuerung zu nutzen. Die evangelischen Christen hatten zwar die Reichseinigung als ihren Sieg empfunden, aber sie empfingen daraus keine Impulse zur Intensivierung des kirchlichen Lebens. In den 39 untereinander in keiner Weise verbundenen Territorialkirchen herrschte viel provinzielle Enge, wurden zukunftsweisende Ideen und Konzepte von der Last landschaftlicher Traditionen erdrückt. Der wichtigste Grund dafür war, daß die Kirchen ihren Rückhalt bei den Landesherren, den Regierungen und Behörden hatten und mithin stark an deren Interessen gebunden waren. Die größte Landeskirche – die der Altpreußischen Union – war mehr eine Predigtanstalt des Staates als eine lebendige Volkskirche. Es fehlte ihr infolgedessen an einem regen Gemeinde- und Verbandsleben.

Die von der wirtschaftlichen und sozialen Not betroffenen Volksschichten – Gewerbetreibende, untere Beamte, Beschäftigte im Dienstleistungsbereich und Bauern –, die von der Kirche Beistand erwarteten, stießen daher weithin auf Unverständnis. Die Landesfürsten, soweit sie zugleich Bischöfe ihrer Kirchen waren, die Adligen und hohen Staatsbeamten, die in kirchlichen Leitungsgremien oder als Patronatsherren über entscheidenden Einfluß verfügten, realisierten kaum, was die Gläubigen bedrängte und beunruhigte. Nicht anders ging es der Mehrheit der Pastoren, die zumeist aus den Bildungsschichten stammten und oft nicht einmal sprachlich den Zugang zu den einfachen Menschen in den Städten und auf dem Lande fanden. Weithin fehlte ihnen der Bezug zum Alltagsleben der Bevölkerung.

Stoeckers Eintritt in die Politik und die Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei

Niemand litt unter dieser »Ohnmacht des evangelischen Geistes« so sehr wie der Berliner Hofprediger Adolf Stoecker. Sie war seiner Überzeugung nach ein nationales »Unglück«, da er gerade den Protestantismus berufen glaubte, allen denjenigen, die in der Krise des Liberalismus nach mehr Verbindlichkeit suchten, Weg und Ziel zu weisen. Weil er selbst der »prakti-

schen Vernunft« in seinem Denken und Handeln den Vorrang gab, wollte er ihr auch in seiner Kirche zur Geltung verhelfen. Es ist bezeichnend für ihn, daß er im Gegensatz zu den meisten Theologen und Gebildeten eine Wende nicht von der »Wiedergeburt der sittlichen Gesinnung in der Welt der Arbeit und des Erwerbs« erwartete,²¹ sondern betonte, daß diese nur als Folge eines tatkräftigen Handelns mit dem Ziel der Verbesserung der gesellschaftlichen Lebensbedingungen eintreten könne. Schon 1869 nahm er in einem Artikel in der »Neuen Evangelischen Kirchenzeitung« zur Arbeiterfrage in einer sehr eigenwilligen Weise Stellung. »Die Arbeiterfrage ist keine Gelegenheit zu träumen«, so schrieb der damalige Pfarrer der Industriegemeinde Hamersleben, »sondern eine Mahnung zum Handeln.« Er dachte zu dieser Zeit noch nicht an umfassende Maßnahmen des Staates oder der Kirche, sondern wollte den Gläubigen und seinen Amtsbrüdern bewußt machen, daß durch Gottvertrauen und Nächstenliebe allein große gesellschaftspolitische Aufgaben nicht zu lösen seien. Sein Ziel war die Aktivierung der Gemeinden; dort, im überschaubaren Bereich, sollten zunächst einmal Anstrengungen zur Überwindung der schlimmsten Notlagen unternommen werden.²²

Schon hier wird ansatzweise Stoeckers Interesse sichtbar: Er wollte an das Volk heran, es unmittelbar ansprechen und zum Handeln motivieren. Von den kirchlichen Amtsstellen erwartete er weder Ideen noch Initiativen. Sie hielten viel zu sehr an alten und erstarrten Formen fest, so warf er ihnen vor, und arbeiteten so, als sei alles wie vor einhundert oder zweihundert Jahren. Während sich die Weltentwicklung im »Eisenbahntempo« vollziehe, bewege sich der Protestantismus noch immer »im Stellwagen« vorwärts. Auf diese Weise habe er den Anschluß an die Zeit verloren. Weil die Kirche so wenig Berührung mit dem Volk habe und nicht wisse, was es bedrücke und bewege, werde sie als rückständig betrachtet und besitze kaum noch Popularität. Im Lauf der folgenden Jahre wuchs Stoeckers Entschlossenheit, hier Abhilfe zu schaffen. Dabei beeindruckten ihn nicht zuletzt die Erfolge, die die katholische Kirche bei der Entwicklung einer modernen Soziallehre und im Widerstand gegen die liberale Politik in den Parlamenten erzielte.²³

Noch mehr spornte die Welle der nationalen Begeisterung, die die Einigungskriege und die Reichsgründung ausgelöst hatten, Stoecker zum Handeln an. Er war selbst von ihr erfaßt worden und hatte die starke Erregung im protestantischen Volksteil lebhaft registriert. War das Volk, das so vehementer Reaktionen fähig war, nicht auch wieder für kirchliche Zwecke zu aktivieren? Wenn die Kirche aus staatlicher Bevormundung gelöst, als unabhängige, eigenständige Kraft von den Gemeinden her neu errichtet würde, sollte sie dann nicht in der Lage sein, dem ausschließlichen Streben nach

Wohlstand und Besitz entgegenzuwirken und einen sozialen Ausgleich herzustellen?²⁴

Stoecker engagierte sich für eine Trennung von Staat und Kirche, um den Parlamenten, in denen die liberalen Mehrheiten den Ausschlag gaben, und fortschrittlichen Ministern jeglichen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu nehmen. Noch mehr kam es ihm darauf an, den liberalen Parteien, die ja ihren starken Rückhalt im Besitz- und Bildungsbürgertum besaßen, ihr Wählerpotential in den unteren Volksschichten zu entziehen.

Die Liberalen, die die »elementare Wucht« der Massen fürchteten, die sie deshalb durch die Chancen der freien wirtschaftlichen Betätigung und durch ein breites Angebot an Bildungsmöglichkeiten zu »individualisieren« suchten, sollten durch eine erneuerte Gemeinschaft der Gläubigen in die Defensive gedrängt werden. Aus diesem Grund wollte Stoecker nicht das Individuum ansprechen und motivieren, sondern immer die Gemeinschaft, die sich ihrer Kraft bewußt werden und sie entschlossen zur Geltung bringen sollte. Er zeigte wenig Verständnis für das Ringen des einzelnen um Erkenntnis und theologische Klarheit, ihm kam es auf Geschlossenheit und Disziplin der Gläubigen an, weil er auf diese Weise Einfluß auf die Entwicklung von Staat und Gesellschaft zu erlangen strebte.

Die Welle der nationalen Begeisterung war verebbt, ohne dem kirchlichen Leben Auftrieb zu geben, wie Stoecker gehofft hatte. Den Gewinn hatten vielmehr die Liberalen, solange sich den einzelnen neue Möglichkeiten und Zukunftsperspektiven zu eröffnen schienen. Erst in der Krise des Liberalismus, als das Heer der Benachteiligten schnell anwuchs, suchten die Menschen auch bei der Kirche Rückhalt. Wer im Existenzkampf nichts anderes als seine Arbeitskraft einzusetzen hatte, der konnte sein Los nur erleichtern, indem er sich einem Kollektiv anschloß. Die rasch wachsende Arbeiterbewegung, die alle staatstragenden und gesellschaftlich einflußreichen Schichten für die wirtschaftlichen Mißstände und sozialen Ungerechtigkeiten verantwortlich machte, zielte auf eine völlige Veränderung der bestehenden Ordnung ab. Christen, die sich vor so weitgehenden Bestrebungen fürchteten, hofften auf Beistand und Gegenwehr. Stoecker erkannte die Möglichkeiten und entschloß sich, eine Massenbewegung zu schaffen, der Kirche wieder neue Kräfte zuzuführen und diese aktivierten Gläubigen in den Dienst der Monarchie und des noch ungesicherten Reiches zu stellen. Er begann seinen Kampf gegen die Sozialdemokratie, weil sie die Existenz von Staat und Kirche in Frage stellte. Dabei sollte nicht nur ihre Angriffskraft gebrochen, sondern aus ihren Reihen auch die überzeugte Streitmacht gewonnen werden, die dann gegen den eigentlichen Widersacher, den Manchesterliberalismus, geführt werden konnte.

Am 5. Dezember 1877 beteiligte sich Stoecker mit Gleichgesinnten an der Gründung des »Central-Vereins für Socialreform«. In dieser Organisation sollten sich die Gebildeten und Besitzenden sammeln, die »überzeugte Anhänger der monarchistischen Staatsform« und entschiedene »Gegner der frivolen Gottlosigkeit und des wissenschaftlichen und praktischen Materialismus«, das hieß des Liberalismus, waren. Hier sollten alle Reformbestrebungen ein Zentrum haben. Soweit möglich, sollten die Mitglieder auch das Christentum beleben und erneuern helfen.²⁵

Maßgebender Kopf des Zentralvereins und Schriftleiter seiner Zeitschrift mit dem programmatischen Titel »Der Staats-Socialist« war Pastor Rudolf Todt, der kurz vorher mit dem Buch »Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft« Aufsehen erregt hatte. Todt kam von den Kathedersozialisten her und hatte sich ungewöhnlich intensiv mit den theoretischen Schriften der Marxisten auseinandergesetzt. Er referierte deren Gedankengänge in leicht verständlicher Form und kam zu dem Ergebnis, daß Anklagen der Sozialdemokratie gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung berechtigt seien. Außer dem Atheismus entsprächen alle ihre Forderungen dem Grundgedanken des Evangeliums. Falsch sei es nur, sie im Kampf gegen den Staat durchsetzen zu wollen. Nicht Klassenkampf, sondern Sozialreform heiße das Gebot der Stunde. Diese sei aber vom Staat mit Hilfe aller durchzuführen. Staatssozialismus auf christlicher Grundlage bedeutete also Umkehr und Rettung. Todt glaubte allen Ernstes an eine Interessensolidarität von Arbeitgebern und Arbeitnehmern und hoffte auf eine Integration der letzteren in den Staat, wenn er sich wieder seiner christlichen Grundlagen bewußt werde.

Wie illusionär diese Vorstellung war, zeigte sich sogleich an der Entwicklung des Zentralvereins selbst. Weder gelang die Sammlung aller an Veränderung Interessierten, noch kam es zur Formulierung eines alle Beteiligten befriedigenden »positiven sozialen Reformprogramms«. ²⁶ Vorurteilslose Mitglieder räumten wohl ein, daß »die Sozialdemokraten allen anderen Klassen und Parteien an Kenntnis der sozialen Tatsachen und Theorien überlegen« seien, aber die Mehrheit ließ sich dadurch keineswegs bewegen, Anstrengungen zur Beseitigung dieses Defizits zu unternehmen. Manche legten sich auf eine Sozialpolitik »etwa in der Art der Kathedersozialisten« fest, die meisten jedoch wollten überhaupt nicht reflektieren, sondern agieren.

Namentlich Stoecker und seine engeren Freunde waren viel zu ungeduldig, um sich an der Erarbeitung eines generellen Konzepts zur sozialen Erneuerung zu beteiligen. Ihnen sollte der Verein an erster Stelle die Möglichkeit bieten, die »agitatorische Schwäche« der gesellschaftlichen Führungsschichten überwinden zu helfen. Stoecker wollte ohne Umschweife

zu einer »Mobilmachung und Organisation der monarchisch und religiös gesinnten Volks-Elemente« gelangen, damit sie die Arbeiter, die er zu gewinnen hoffte, integrieren und prägen könnten. Dabei war er von Anfang an keineswegs anspruchsvoll bei der Wahl seiner Mitstreiter. Der Hofprediger wollte kirchentreue Menschen aktivieren, akzeptierte aber auch viele, die längst der Kirche entfremdet waren.²⁷ Er widersprach seinem Freund, dem Nationalökonom Adolph Wagner, nicht, als dieser forderte, bei der Sozialreform müßten orthodoxe Christen mit philosophischen Atheisten, Monarchisten mit eingeschworenen Republikanern zusammenarbeiten.²⁸ Eine religiöse Erneuerung ließ sich mit dieser Gefolgschaft ebensowenig erreichen wie eine Sozialreform, zumal dafür die einheitlichen Grundsätze fehlten.

Stoeckers ungestümes Drängen und seine Agitation beeinträchtigten die programmatischen Arbeiten ebenso wie die organisatorische Entwicklung des Zentralvereins. Prominente Mitglieder, wie der Königsberger Bankier und Publizist Adolph Samter, zogen sich deshalb schon nach kurzer Zeit wieder zurück. Geheimrat Scheel warnte wiederholt vor den »gefährlichen Worten«, die »statt zur Verständigung über die Vereinsziele nur zum Mißverständnis und zu Mißtrauen« führen könnten.²⁹ Der Vorstand und die Mehrheit der Zentralvereinsmitglieder – im Sommer 1878 waren es rund 900, vornehmlich Pfarrer, untere Beamte und Lehrer – wehrten sich gegen eine eindeutige politische Festlegung. Sie drängten Stoecker, die Organisation zu verlassen. Am 28. Mai 1878 trat er aus ihr aus.³⁰ Pastor Todt hoffte, seinem Verein damit größeren Handlungsspielraum und neue Entwicklungsmöglichkeiten schaffen zu können. Er wollte durch geduldige Unterrichtung der Bevölkerung die Wirkung der Stoeckerschen Agitation abschwächen.³¹ Das aber war eine Illusion. Mit entsagungsvoller Aufklärungs- und Organisationsarbeit ließ sich in krisenhafter Zeit kein Einfluß im öffentlichen Leben gewinnen. Der Verein verlor rasch an Bedeutung, der unentwegte Teil der Mitgliedschaft schloß sich nach längerem Schwanken endlich Stoeckers Bewegung an.³²

Als Stoecker den Zentralverein für Sozialreform verließ, hatte er sich bereits der Politik verschrieben und stand im Zentrum der Auseinandersetzungen in der Reichshauptstadt. Eine so »leidenschaftliche Willensnatur« wie er fand im Vereinsleben kein Genüge, sondern drängte von Anfang an in die Politik.³³ Da er im Amt des Hofpredigers kein hinreichendes berufliches Tätigkeitsfeld fand, sondern sich in Berlin wie »zur Disposition gestellt« fühlte,³⁴ entschloß er sich unmittelbar nach der Konstituierung des Zentralvereins, einen Schritt weiterzugehen und die wahlberechtigte Bevölkerung direkt anzusprechen. Nachdem er sich des Beistands seiner Mitarbeiter in der Berliner Stadtmission versichert hatte, lud er für den 3. Janu-

am 18. Januar 1878 zu einer Versammlung mit dem Ziel der Gründung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei ein. Die Tatsache, daß hier ein Geistlicher vor einer Mehrheit sozialdemokratischer Arbeiter, die sich herausgefordert fühlten und daher in großer Zahl gekommen waren, »mit einer volkstümlichen Kraft und Eindringlichkeit« über die Nöte des einfachen Volkes sprach, als hätte er sie selbst erlebt und erlitten,³⁵ sicherte der Veranstaltung sofort große Beachtung. Die meisten Zeitgenossen überraschte zudem, daß ein Theologe die Forderungen der Sozialdemokraten nicht mit dem Hinweis auf die ewigen Wahrheiten des Evangeliums abtat, sondern sie aufgriff und konkret erörterte. Gleichwohl war die Veranstaltung anders verlaufen, als Stoecker geplant hatte. Die Sozialdemokraten stellten den Versammlungspräsidenten, sie erteilten den Plänen des Hofpredigers eine klare Absage und verhinderten zunächst auch die Parteigründung. Da der Redegewandte keinen Weg zur Beseitigung der sozialen Mißstände und Ungerechtigkeiten aufzeigte, blieben auch die von ihm beeindruckten, politisch nicht festgelegten Teilnehmer an der Zusammenkunft skeptisch.

Stoecker versuchte die Schlappe, die er in der Erstversammlung dadurch erlitt, daß die Sozialdemokraten die Leitung in die Hand bekamen, das Gesetz des Handelns bestimmten und am Schluß eine Resolution gegen Staat und Kirche verabschiedeten, durch rasche Reaktion und verstärkte Aktivität auszugleichen. Zunächst schrieb er für den ihm nahestehenden »Reichsboten« einen Bericht über die Veranstaltung, in dem er sich Mut bescheinigte und die Wirkung seiner Rede überzeichnete. An dieser Darstellung orientierten sich viele Zeitgenossen, und die Forschung akzeptiert sie zum Teil heute noch. Die Wirklichkeit sah etwas anders aus. Der Mut des Hofpredigers war nicht so groß, hatte er doch durch seine Helfer Anhänger der konservativen Bürgervereine, Mitarbeiter der Inneren Mission sowie die evangelischen Jünglings- und Männergruppen aufgeboten und damit eine verlässliche Gefolgschaft im Saal versammelt. Daß er sich mit diesem Anhang nicht durchzusetzen vermochte, lag an der mangelnden organisatorischen Erfahrung. Die Zustimmung zu seinen Ausführungen kam weithin aus den eigenen Reihen. Stoecker war zudem nicht der erste Theologe, der sich den Sozialdemokraten stellte. Er wußte deshalb, daß es kein Risiko war, vor organisierten Arbeitern zu sprechen, weil sie die Ausführungen aufmerksam und diszipliniert anhörten.³⁶

Stoeckers schnelle Reaktion mit der Selbstdarstellung seines Auftretens am 3. Januar 1878 zeigte aber eines deutlich: Er ließ sich nicht entmutigen und nahm keine Niederlage hin. So verfolgte er den Plan der Parteigründung mit Beharrlichkeit und Tatkraft weiter. Dabei kam ihm das Aufsehen, das er mit der ersten Veranstaltung erregt hatte, sehr zugute. Schon am 18. Januar sprach er wieder im Saal des Handwerkervereins vor einer großen

Zuhörerschaft, obwohl die Sozialdemokraten diesmal ihre Anhänger und Wähler zu einem Boykott der Versammlung aufgerufen hatten. Eine Woche später verkündete er das Programm der »Christlich-sozialen Arbeiterpartei«, die dann kurz darauf gegründet wurde. Soweit sich erkennen läßt, schlossen sich wenige Arbeiter, vereinzelt sogar enttäuschte ehemalige Sozialdemokraten, der Partei Stoeckers an. Insgesamt blieb die Berliner Arbeiterschaft zurückhaltend, mehrheitlich sogar abweisend. Der höchste Mitgliederbestand betrug – nach unbestätigten Angaben – im Sommer 1878 etwa 3000. Davon kamen die meisten aus den Reihen der kirchlichen Vereine.

Der geringe Erfolg bei der Arbeiterschaft ist sicher nicht auf das Programm zurückzuführen. An seiner Ausarbeitung war der konsequenteste Vertreter des Staatssozialismus, Professor Adolph Wagner, beteiligt. Zentrale Forderungen, wie etwa die Einführung des Normalarbeitstages, das Verbot der Sonntagsarbeit, Arbeiterschutz, Beseitigung der Frauen- und Kinderarbeit in den Fabriken, progressive Einkommensteuer, waren dem sozialdemokratischen Konzept entliehen. Die Zeitgenossen waren erstaunt über den »sozialen Radikalismus« in den Reden und Artikeln Stoeckers in dieser frühen Zeit. Aber eine noch so klare Beschreibung der Zustände befriedigte die Hörer nicht, solange ihnen nicht gesagt wurde, wie das Parteiprogramm ohne eine Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung verwirklicht werden sollte. Stoecker unterließ es, die Kreise, in denen er sich bewegte, entschieden auf ihre Verantwortung hinzuweisen. Er forderte vom Staat den sozialen Ausgleich, wußte dabei aber, wie sehr sich die tragenden Schichten dagegen auflehnten. Gleichwohl unternahm er keinen ernsthaften Versuch, sie auf einen Erneuerungskurs zu drängen. Sein Freund und Weggenosse Adolph Wagner bezog da eine klarere Position. »Soziale Reform heißt«, so erklärte er in einer Parteiveranstaltung kurz und bündig, »das Geld aus der einen Tasche nehmen und in die andere hineintun.« Das stoße auf Widerstand bei denen, aus deren Tasche genommen werde, sei aber dennoch unerläßlich. Im Gegensatz zu Stoecker, der die besitzenden Schichten immer wieder schonte, machte er deutlich, was sie zu leisten und zu opfern hätten. Deshalb distanzierte sich Wagner auch vom entschiedenen Antiliberalismus des Hofpredigers. Er hielt es für falsch, »die Lösung der sozialen Frage in dem Gegensatz zwischen liberal und konservativ zu suchen«, vielmehr müßten die Vertreter beider Richtungen zur Aufgabe ihres Klassenegoismus angehalten werden.³⁷

Da Stoecker keinen gangbaren Weg aus dem sozialen Dilemma der Zeit weisen konnte, verließ er sich vornehmlich auf seine agitatorischen Fähigkeiten. Er wollte die Bevölkerung davon überzeugen, daß sozialistische und liberale Programme in den Abgrund führten. Um mit seiner Methode

an die Menschen heranzukommen, brauchte er ein klares Feindbild. Der Hofprediger schilderte die Gegenwart in düsteren Farben, sah die Zukunft des Staates, der Kirche, Schule und Familie von zerstörerischen Kräften bedroht, solange nicht der Glaube der Väter wieder geachtet werde, die Kirche als Schutzmacht gegen Mammonismus, Atheismus und Sozialismus von neuem bestimmenden Einfluß erhalte. In der christlich-sozialen Agitation war die Sozialdemokratie – die ja für Stoecker die letzte rücksichtslose Konsequenz der liberalen Weltanschauung war – eine gewalttätige Formation, die »das gute Alte nicht bloß verwerfen, sondern zerschlagen will«. Für ihre Anhänger sei an die Stelle Gottes die Partei getreten. »Ihre Sünde [sei] das Eigentum, ihr Heiland ein Agitator, ihr Reich der Hilfe ein traumhafter Volksstaat und ihre Vergeltung ein gutes Leben hier unten auf Erden.«

Der christlich-soziale Parteiführer wollte seine Anhänger nicht überzeugen, sondern zu Bekennern und Streitern erziehen. Er leistete der Politisierung und auch Radikalisierung von Volksschichten Vorschub, die bislang kaum am öffentlichen Leben teilgenommen hatten und erst unter dem Eindruck der Krise oder der vermeintlichen Bedrohung durch die Sozialdemokratie aktiv geworden waren. Das fiel um so schwerer ins Gewicht, als die Organisation der Christlich-Sozialen ganz unzulänglich war, keine nennenswerte innerparteiliche Arbeit und Willensbildung stattfand.³⁸ Die Anhänger blieben mit ihren Emotionen sich selbst überlassen. Darüber war der Berliner Polizeipräsident mit Recht besorgt. Noch bevor die Attentate auf den Kaiser tiefgehende politische Erregung auslösten, warnte er nachdrücklich vor einer Fortsetzung dieser vehementen christlich-sozialen Agitation. Er wußte aufgrund der Ermittlungen seiner Behörde, daß der Zulauf, den Stoecker erhielt, »zum größten Teil aus Elementen [bestand], welche keineswegs aus Anhänglichkeit an das Christentum oder aus Patriotismus aktiv wurden, sondern allein infolge der täglichen Not«.³⁹

Auch protestantische Kreise sahen, daß viele Anhänger des Hofpredigers allein aus Furcht vor der Sozialdemokratie nach den Kirchen schrien, ohne indes selbst »von der Wahrheit des Christentums überzeugt zu sein«. Gäbe man ihrem Drängen nach, würde dies zwangsläufig dazu führen, »die Kirche zur Polizeianstalt« zu degradieren und so »das Christentum zu korrumpieren«.⁴⁰

Diese Erkenntnis setzte sich nicht durch, da sich die innenpolitischen Gegensätze nach den beiden Attentaten auf den Kaiser am 11. Mai und 2. Juni 1878 außerordentlich verschärften. Nun forderten selbst besonnene Zeitgenossen rücksichtsloses und hartes Vorgehen gegen Unruhestifter – als solche galten in der Regel Sozialdemokraten – und Ausnahme Gesetze zur Unterdrückung der politischen Opposition. Sie wurde verdächtigt und

angeklagt, für alle Übel dieser Welt verantwortlich gemacht. Protestantische Christen waren nicht selten die lautesten Befürworter eines harten Kurses.⁴¹ Nur wenige entzogen sich dieser Aufwallung der Leidenschaften, die das Rechtsbewußtsein des Volkes trübte. Ein Beobachter konstatierte zutreffend: »Der Kaiser trug die Wunden, das Land aber das Wundfieber davon.«⁴²

Obwohl Stoecker wußte, daß es keine Beweise für die Anklagen gegen die Sozialdemokraten gab, der erste Attentäter nach dem Ausschluß aus der SPD sogar seiner eigenen Partei nahegestanden hatte, übernahm er alle gängigen Vorwürfe, ja er verschärfte sie sogar noch. Er unterstellte den Sozialdemokraten »glühenden Haß« gegen Vaterland und Christentum, beschuldigte sie der Aufreizung zu »Gewalttat und Revolte«, zieh ihre Führer satanischer Verführungskunst. Für ihn hatte das »rote Gespenst des Umsturzes« in den beiden Attentätern »Fleisch und Blut« angenommen. Sie seien letztlich Werkzeuge einer Partei, die »offen die blutige Revolution verkündig« und deshalb mit allen Mitteln bekämpft werden müsse.⁴³

Die Sozialdemokraten blieben gelassen und reagierten mit »Verachtung« auf die »Sturzwelle von Verleumdungen, Schmähungen und Flegeleien«, die über sie hereinbrach.⁴⁴ Sie lehnten es bewußt ab, Stoecker mit gleicher Münze heimzuzahlen, als Beweise dafür vorlagen, daß der Attentäter Hödel für staatssozialistische Bestrebungen geworben hatte.⁴⁵ Wenn nicht schon früher, so wurde in dieser Phase der politischen Auseinandersetzungen offenbar, daß Stoecker das Ringen der Arbeiter um gesellschaftliche Gleichberechtigung nicht anerkannte oder – mit Rücksicht auf seine politischen Ziele – nicht anerkennen wollte.

Während protestantische Amtsbrüder, die der Hofprediger wegen ihres mangelnden Engagements rügte, gerade in diesem Bemühen der Sozialdemokraten ihre besondere Leistung sahen, vermied Stoecker jede Stellungnahme zugunsten einer Gleichberechtigung der Arbeiter in der Gesellschaft.⁴⁶ Ob letztlich die sozialistischen Arbeiter die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Lage und ihre Abhängigkeiten besser erkannt hatten als der Hofprediger, wie Günther Dehn meint,⁴⁷ oder ob sich dieser nur aus Sorge vor den weittragenden politischen Konsequenzen einer solchen Einsicht verschloß, soll hier unerörtert bleiben. Entscheidend ist das Ergebnis: Viele von Stoeckers sozialer Botschaft zunächst beeindruckte Menschen verließen ihn. Dafür scharten sich um ihn die Gegner der liberalen Ordnung und des Sozialismus.

Mit seiner leidenschaftlichen antisozialistischen Agitation nach den Attentaten beeinflusste der Hofprediger nachhaltig des Bewußtsein der städtischen Mittelschichten. Einzelne Amtsbrüder und manche Publizisten hielten seine Agitation für noch gefährlicher als die der Sozialdemokraten. Sie

machten ihn für die rasche Politisierung immer neuer Volksschichten verantwortlich.⁴⁸ Die Konservativen reagierten unsicher. Einerseits verabscheuten sie die durch Stoecker freigesetzten Leidenschaften, insbesondere sein Werben um die Gunst der Arbeiterschaft. Andererseits registrierten sie mit Bewunderung, welchen Anklang er mit seinen Reden bei der einfachen Bevölkerung fand, wie viele freiwillige Helfer sich ihm aus diesen Schichten für seine Parteiarbeit zur Verfügung stellten. So unterstützten sie ihn vereinzelt während des Wahlkampfes 1878, wofür seine Anhänger als Gegenleistung konservatives Werbematerial verteilten.⁴⁹ Die konservative Partei brauchte Unterstützung seitens der Bevölkerung, vermied es aber sorgfältig, sich mit der Christlich-sozialen Arbeiterpartei zu liieren.⁵⁰

Grundsätzliche Kritik an Stoeckers Vorgehen übten auch die Gesinnungsfreunde aus dem Zentralverein für Sozialreform. In einer vor Beginn der Beratungen über das Sozialistengesetz veröffentlichten Erklärung bedauerten sie, daß er »in die falschen Bahnen einer sozialen Agitation eingelenkt und sich der schwer zu vermeidenden Gefahr ausgesetzt [habe], den Klassengegensatz, welchen man versöhnen und beseitigen will, unter ›christlicher‹ Fahne und mit ›christlichen‹, den ›sozialistischen‹ nachgebildeten Postulaten zu verschärfen und zu verbreitern«.⁵¹

Gegen das Unbehagen der Kreise, für die er stritt, und die Nichtachtung jener, die er gewinnen wollte, konnte Stoecker mit seiner Partei nicht aufkommen. Das zeigte die Niederlage bei der Reichstagswahl im Juli 1878, an der sich die Christlich-soziale Arbeiterpartei mit großen Erwartungen beteiligt hatte. Von den 160 000 Berliner Wählern gaben ihr nur 1 400 die Stimme. Stoecker selbst erhielt im 6. Wahlkreis lediglich 818 von insgesamt 38 000 abgegebenen Stimmen. Dabei hatten die wirtschaftliche Depression und die politischen Turbulenzen nach den Attentaten die Wähler in hohem Maß mobilisiert. Bei den Reichstagswahlen am 10. Januar 1877 waren nur 80 000 Berliner, nun – am 31. Juli 1878 – 160 000 zur Wahlurne gegangen. Besonders enttäuscht war Stoecker über das Anwachsen der SPD, das er durch seine Agitation hatte verhindern wollen. Dieser Partei, die im Jahr der Reichsgründung – 1871 – erst 1961 Stimmen auf sich vereinigt hatte, sprachen nun 56 147 Berliner das Vertrauen aus. Zwischen Januar 1877 und Juli 1878 hatte sich ihre Stimmenzahl um 80 Prozent vermehrt. Den Christlich-Sozialen war es dagegen nicht einmal gelungen, alle ihre Anhänger hinter sich zu bringen.⁵²

Stoecker war in dem halben Jahr seines politischen Wirkens erfolglos geblieben, und das entmutigte seine Mitstreiter, von denen nach der Wahl noch manche von ihm abfielen. Aber in dieser Situation zeigte sich seine Stärke. Er ließ sich in keiner Weise aus dem Konzept bringen, sondern blieb auf dem Kampfplatz. Dieser Mann, dem in der Jugend »der rechte Glaube

aufgegangen« war, der seither nie mehr von Zweifeln gequält wurde, hielt unbeirrt an dem einmal eingeschlagenen Kurs fest.⁵³ So forschte er nicht lange nach den Gründen für seinen Mißerfolg, sondern lud zu den nächsten Versammlungen seiner Partei ein. Er würde sie, so schrieb er in einem Brief, sofort in einen neuen Wahlkampf führen, wenn es einen gäbe, denn »lernen müssen es die Christen doch, ihre Anschauungen im öffentlichen Leben geltend zu machen«. ⁵⁴ Sofern der Parteiführer Rechenschaft über seine Niederlage geben mußte, lastete er die Verantwortung anderen, nicht zuletzt einigen Mitstreitern, an. Von ihnen trennte er sich in der Folgezeit.

Zunächst konzentrierte sich Stoecker darauf, die Partei zusammenzuhalten, Schwankenden Gewißheit zu geben, bei allen Zukunftshoffnungen zu wecken. Er half, wo er konnte, stand in Not Geratenen bei. Aber er trennte sich von niemandem, dem die Methoden des Kampfes stärker imponiert hatten als das christlich-soziale Anliegen der Partei.⁵⁵ So sehr er sich in dieser Zeit um ihre Konsolidierung bemühte, seine Agitationsmethoden überprüfte und veränderte er nicht. Er war überzeugt, daß Arbeiter und Unterschichten nur durch eine einfache und entschiedene Sprache zu gewinnen seien, und deshalb ließ er es in dieser Hinsicht niemals an der nötigen Eindeutigkeit fehlen. Sein Metier war die Herausforderung, der Angriff. In der Meinung, daß Toleranz im politischen Kampf Schwäche bedeute, vermied er peinlich, je welche zu üben.

Im Gegensatz zu den Sozialdemokraten, die zu dieser Zeit vornehmlich in den industriellen Ballungsgebieten des Reichs präsent waren, trug Stoecker seine Agitation auch in die Provinz. Gestützt auf kirchliche Organisationen und Institutionen fand er überall aufnahmebereites Publikum. Er trug auf diese Weise wesentlich zur Politisierung der Bevölkerung in den ländlichen Gebieten bei. Die Sozialdemokraten folgten ihm – wenn auch zunächst ganz gegen ihren Willen. Das Sozialistengesetz, das am 19. Oktober 1878 im Reichstag verabschiedet wurde, gab den Behörden die Möglichkeit, sozialdemokratische Redner, Funktionäre und Publizisten aus ihren bisherigen Wirkungsgebieten auszuweisen. Die Verantwortlichen bedachten nicht, daß sie in ihren Aufenthaltsorten besonderes Aufsehen erregten, nachdem die dort lebenden Menschen durch Stoecker auf die Sozialdemokratie und ihre Bestrebungen aufmerksam gemacht worden waren. Weitsichtige Beobachter hatten dies vorausgesehen. Der ehemalige österreichische Staatsminister und Sozialwissenschaftler Friedrich Schöffle führte seinen Kampf gegen das Sozialistengesetz unter anderem stets mit dem Argument, die aus den Großstädten »ausgetriebenen Sozialdemokraten« würden in ihren neuen Wohngebieten »den Samen ihrer Parteiüberzeugungen austreuen« und damit die Wirkung der Maßnahme in das Gegenteil verkehren.⁵⁶ Er bezog dabei nicht einmal in seine Überlegungen ein, wie sehr Stoecker ge-

gen seinen Willen den Boden vorbereitete, auf dem auch diese Saat aufging.

Hier lag ein weiterer Grund, warum die konservativen Führungsschichten und große Teile des Bürgertums in Distanz zu Stoecker verharren. Nach der Verabschiedung des Sozialistengesetzes hielten sie jede verbale Auseinandersetzung mit den Sozialdemokraten für überflüssig, für den Kampf gegen sie waren Polizei und Gerichte zuständig.⁵⁷

Treitschkes Auffassung, daß »der frivole Dilettantismus der Christlich-Sozialen« für das Anwachsen der SPD mitverantwortlich sei, war nicht von der Hand zu weisen und setzte sich in den Oberschichten immer stärker durch. Weite Kreise hofften auf ein Abflauen der Leidenschaften und eine innenpolitische Beruhigung, wenn über den Sozialismus nicht mehr gesprochen würde. So erregte es Unwillen, daß Stoecker am Begriffspaar christlich-sozial im Parteinamen festhielt. »Christen«, so erklärten die Kritiker, seien schließlich alle, was aber unter dem Begriff sozial subsumiert werde, gehöre vor den Staatsanwalt. Für alle, die so dachten – und das waren nicht wenige –, war die Partei des Hofpredigers »ebenso gemeingefährlich wie die Sozialdemokratie selbst«.⁵⁸ Sogar in nationalliberalen Kreisen wurde gegen die Christlich-Sozialen der Vorwurf erhoben, sie sprächen vom »Privateigentum und der Lohnarbeit, von dem Prinzip der Konkurrenz, der Gewerbefreiheit zuweilen ganz so wie die Roten«. Dadurch schürten sie nach deren Ausschaltung aus dem politischen Leben weiter »den Klassenkampf im Volke«.⁵⁹

Maßgebende Protestanten waren in dieser Zeit unsicher und ratlos. Einige wenige begrüßten Stoeckers Eintritt in die Politik als befreiende Tat. Sie ließen sich von der Erkenntnis leiten, daß die Kirche bei der Lösung der sozialen Frage versagt habe, ihre Repräsentanten geschwiegen hätten, als geredet und gehandelt werden mußte. Namentlich Vertreter der Inneren Mission gestanden ein, daß sie durch ihre Inaktivität eine schwere Verantwortung auf sich geladen hätten.⁶⁰ Dabei hatten gerade sie sich durch vielfältige Bemühungen ausgezeichnet. Da es sich aber meistens um Einzelmaßnahmen karitativer Art handelte, hatten sie an den systembedingten Mißständen nichts zu ändern vermocht. Zudem waren viele Energien bei Erörterungen über die zweckmäßigste Form des Handelns verbraucht worden.⁶¹ Daß Stoecker die meisten Einzelinitiativen koordiniert und das Problem grundsätzlich angepackt hatte, fand allgemeine Anerkennung. Doch konnten sich auch im Bereich der Inneren Mission viele schwer mit seinen politischen Aktivitäten abfinden. Gleichzeitig registrierten sie freilich erstaunt – oft auch widerwillig – »daß er das Christentum wieder zu einer öffentlichen Macht hat werden lassen«.⁶² Wer so dachte, hoffte, daß die gesteigerte Bedeutung der Kirche ermöglichen werde, Zweifel und Gegensätze aus ihrem inneren Leben zu verbannen.⁶³ Gleichwohl blieben Be-

denken wegen der von Stoecker gewählten Form des Wirkens. Die Sorge, die Kirche und ihre Amtsträger könnten in den Strudel der politischen Auseinandersetzungen gerissen werden, ließ sich nicht beschwichtigen.⁶⁴ Manchen Kritikern war bewußt: Nimmt die Kirche teil an den modernen Entwicklungen, besteht die Gefahr, von ihnen überwältigt zu werden.

Mißtrauen erregten insbesondere Stoeckers Einseitigkeiten und seine leidenschaftliche Streitbarkeit. Gewiß gab es in der sozialistischen Bewegung Kräfte, die Religion und Kirche »auf Schritt und Tritt zu bekämpfen entschlossen« waren,⁶⁵ aber rechtfertigte das so generelle Angriffe gegen alle Sozialisten? War es richtig, Entstehung und Aufstieg der Sozialdemokratie allein auf den Abfall vom Christentum zurückzuführen und deren Mitglieder und Anhänger als Materialisten zu schelten?⁶⁶ Die Bestrebungen der Arbeiterschaft spiegelten doch nur wider, so wurde gemahnt, was sich in den tonangebenden – auch christlichen – Bevölkerungsschichten schon früher entwickelt habe: die Hochschätzung des Besitzes und die Gier nach Genuß. In seinem Artikel »Der Socialismus und seine Gönner« hatte Treitschke beispielsweise eingeräumt, wie konsequent das Besitz- und namentlich das Bildungsbürgertum sich vom Christentum abgekehrt hatte.⁶⁷ Es sei daher ungerecht, so meinten Amtsbrüder Stoeckers, die Opfer gesellschaftlicher Notstände für deren Entstehung verantwortlich zu machen. Der Seelsorger dürfe niemals übersehen, »daß auch in den herrschenden und besitzenden Klassen Tausende kein anderes Ziel kennen als den Genuß, nur daß der ideale Zug fehlt, den man der Sozialdemokratie nicht absprechen kann, die doch meistens diesen Genuß möglichst allen verschaffen möchte, während bei jenen das Lebensideal stark egoistisch gefärbt ist.«⁶⁸

Auf Widerspruch stieß endlich Stoeckers Behauptung, die sozialdemokratischen Arbeiter hätten sich in ihrer Mehrheit von der Kirche abgewandt. Einige Geistliche wiesen vielmehr darauf hin, daß sozialdemokratische Wähler in ihren Gemeinden zu den »besten Kirchgängern« gehörten.⁶⁹ Sie fürchteten, Stoecker werde auf die Dauer durch seine vehementen Vorwürfe diesen Teil des Kirchenvolkes abstoßen. Dieselbe Sorge beherrschte den Evangelischen Oberkirchenrat, als er Stoecker am 21. Oktober 1878 nahelegte, sein Auftreten zu überdenken, weil es zu einem Vertrauensverlust für die Kirche führen werde.⁷⁰ Er konnte sich dabei auf zahlreiche Unmutsäußerungen, Eingaben und öffentliche Stellungnahmen von praktizierenden Christen stützen.⁷¹

Hinter allen diesen Bedenken und Beschwerden stand die Furcht vor dem Mißbrauch des Christentums für politische Zwecke. Bei der Vorstellung des christlich-sozialen Parteiprogramms hatte Stoecker zwar eindeutig erklärt, daß die Kirche zu den Grundfragen der Volkswirtschaft und der

Gesellschaftsordnung nicht Stellung nehmen könne, mithin alles, was er zur Begründung sage, seine persönliche politische Meinung sei. In der Hektik des politischen Kampfes gab er diese kluge Zurückhaltung aber nur zu oft auf. Bloß mißverständlich war seine Formulierung in einem Brief, die Kirche habe in der sozialen Frage weit größere Aufgaben als Predigt und Seelsorge. Eindeutig dagegen rückte er von der eigenen Grundsatzklärung ab, als er sich am Schluß einer Versammlung zu dem Bekenntnis hinreißen ließ, die Religion gehöre in das politische, soziale und industrielle Leben, und mit der Forderung schloß, die Kirche als Institution müsse »in den sozialen und politischen Dingen Partei ergreifen«. ⁷² Diese Vermischung kirchlicher und politischer Belange lehnten selbst Freunde des Hofpredigers ab, weil sie auf diese Weise »das Christentum ernsthaft zu compromittieren« fürchteten. ⁷³ Im politischen Tageskampf würden Gegensätze nicht gemildert, sondern hart ausgetragen und Praktiken angewandt, die den Christen versagt seien. ⁷⁴ Ergreife die Kirche in diesen Konflikten Partei, verkürze sie die Möglichkeiten ihrer Verkündigung und dränge Andersdenkende aus der Gemeinschaft der Gläubigen. Vor allem aber mußte die Notwendigkeit, Mehrheiten zu finden, zu Bündnissen mit Kräften führen, die ganz andere Ziele verfolgten. Und diese konnten dann Einfluß auf kirchliche Entscheidungen nehmen, im Extremfall sogar versuchen, leitende Gremien unter Druck zu setzen, der durch fanatisierte Kräfte in den Gemeinden von unten verstärkt werden konnte.

Annäherung an die Konservative Partei

Stoeckers Versuch, den Sozialdemokraten Anhänger und Wähler zu entziehen, sie zu sammeln und gegen die liberalen Parteien zu führen, war gescheitert. Trotz dieses Mißerfolgs und ungeachtet der Vorbehalte, die sein öffentliches Wirken hervorgerufen hatte, war aber nicht zu bezweifeln: Der Hofprediger war ein suggestiver, großer Redner. Er verstand, Menschen aller Volksschichten in seinen Bann zu ziehen und zu beeindrucken. Den Führungsgruppen war nicht entgangen, daß er Bevölkerungskreise erreichte, die bisher der Politik teilnahmslos gegenübergestanden, sich mit ihren Interessen weder von den bürgerlichen Parteien der Mitte noch von den Konservativen vertreten gefühlt hatten. Lohnte es nicht den Versuch, diese Mittelstandsschichten an die Parteien der Rechten heranzuführen, sie in die bestehende politische Ordnung zu integrieren? Selbst wenn das nicht oder nur teilweise gelang, war vielleicht zu erreichen, daß sie ihr künftiges Heil nicht von den Sozialdemokraten erwarteten. Sofern Bemühungen Erfolg hätten, »die Massen wieder mit Achtung und Vertrauen zu sich selbst

zu erfüllen«, würden sie sich auch nach und nach bereit finden, das Bestehende zu verteidigen.⁷⁵

Die Freunde und Gönner, die Stoecker bei seinen Anstrengungen zur Fortsetzung der politischen Arbeit unterstützten, versuchten, ihn allmählich auf einen solchen konservativen Kurs festzulegen. Ihrer Meinung nach hatte eine christlich-soziale Arbeiterpartei nach dem Verbot der Sozialdemokratie und aller ihr nahestehenden Organisationen ohnehin keine Funktion mehr. Wenn sie ihre bisherige Politik fortsetze, könne sie kaum das Odium des Sympathisantentums mit den Sozialisten abstreifen und werde möglicherweise sogar Polizeiaktionen ausgesetzt sein. Stoecker und seine engsten Mitarbeiter verwarfen zunächst diese Argumentation. Sie verwiesen auf Symptome im politischen Leben, die zeigten, daß die Sozialdemokratie noch längst nicht überwunden sei. Eine Partei, die so viel »Opferwilligkeit und Hingabe« an den Tag gelegt habe, lasse sich – so erklärten sie – durch Polizeimaßnahmen überhaupt nicht aus der Welt schaffen. Zudem bat der Theologe Stoecker zu erwägen, »ob sich nicht die läuternde Kraft der Trübsal« auch an den Sozialisten bewähren könne und somit ihre Partei durch die Verfolgung nicht eher gekräftigt als zerstört werden würde.⁷⁶

Der Hofprediger vermochte aber weder durch solche Warnungen noch durch Grundsatztreue und Glaubensstärke zu überzeugen. Auch Pastor Todt blieb bezüglich des Parteinamens skeptisch. Er und die Mitglieder des Zentralvereins konnten sich für die Arbeiterpartei nicht erwärmen, weil der Name »in den sogenannten gebildeten Ständen« nun einmal die Befürchtung nähre, »als bezwecke man etwas Einseitiges und nicht den sozialen Frieden aller Stände«. Stoecker versuchte, die Bedenken durch eine neue Interpretation zu zerstreuen. Er erklärte, der Parteiname sei gewählt worden, »weil man für die Arbeiter streben wolle«, zumal ja doch alle anderen Klassen weit weniger »das Bedürfnis nach sozialen Reformen« empfänden, sich zudem auch sehr viel leichter Einfluß und Gehör verschaffen könnten.⁷⁷

Wie immer Name und Programm der Christlich-Sozialen interpretiert wurden, es ließ sich nicht verhehlen, daß ihr Einfluß schwand und sich die Mitglieder verließen. Stoecker konnte das wohl als Läuterungsprozeß bezeichnen, den jede Partei zwangsläufig durchmachen müsse, die binnen kurzer Zeit »Tausende von meist unbewährten Mitgliedern« gewonnen habe.⁷⁸ Da er aber politisch wirken wollte, mußte er auf Abhilfe bedacht sein und nach neuen Anhängern und Wählern Ausschau halten. Langsam und vorsichtig rückte er vom Parteinamen ab und ließ zugleich die Richtung der Neuorientierung erkennen, als er versicherte, das Land brauche dringend »eine christlich-konservative Volkspartei«, die Bismarck nach seinem Bruch mit den liberalen Parlamentsmehrheiten unterstützen könne. Auch

seiner Kirche müsse an der Formierung einer solchen Partei gelegen sein, hänge doch ihre Zukunft wesentlich davon ab, wie weit sie die ihr völlig entfremdeten Volksmassen wieder heranziehen und binden könne.⁷⁹

Diese Erklärung hörten konservative protestantische Kreise in den Provinzen gern. Sie nahmen Kontakt zu dem Hofprediger auf, luden ihn zu Gesprächen und Vorträgen ein. Bei diesen Gelegenheiten erfaßte er sehr schnell, was die Zeit erforderte und wohin seine Hörer drängten. In einer Versammlung des Konservativen Vereins in Magdeburg legte er den neuen Kurs fest. Im Reichstag des allgemeinen Wahlrechts könne die Konservative Partei nennenswerten Einfluß nur gewinnen, wenn sie sich zur Volkspartei entwickle. Er plädierte nicht für eine Verschmelzung seiner Partei mit den Konservativen, da die Arbeiter eine eigene Interessenvertretung benötigten und diese in seiner Organisation fänden. Erstrebenswert, ja geboten sei indes ein enges Bündnis der Christlich-Sozialen mit den Konservativen.⁸⁰ Deren Führungsgremien nahmen die Signale – wenn auch zurückhaltend – auf, ließen Verhandlungsbereitschaft und Entgegenkommen erkennen. Eine Zusammenarbeit mit Stoecker und seinem Anhang verhiieß stärkere Unterstützung seitens protestantischer Bevölkerungskreise und bot somit die Chance, entschlossener gegen die liberalen Parteien im Reichstag, besonders aber in den großen Kommunen, vorzugehen.

Als Folge der Annäherung an die konservative Partei konzentrierte sich Stoecker bei seinen Angriffen wieder stärker auf seinen Hauptgegner, den Liberalismus. Sein Hang zur Polarisierung trat erneut in Erscheinung. Obwohl er wußte, daß die krassen sozialen Ungerechtigkeiten nicht nur eine Folge liberaler Wirtschaftspolitik waren, sondern auch konservative Unternehmer und Grundbesitzer ihr gerüttelt Maß an Verantwortung dafür trugen, klagte er nur die eine Seite an. Er verdrängte, daß die Führungsschichten in Staat und Gesellschaft in den Bereichen, in denen sie Macht besaßen, das soziale Ungleichgewicht offen und bedenkenlos verteidigten. Er mußte seinen Freunden recht geben, wenn sie ihm – nicht zuletzt mit dem Blick auf den ostelbischen Adel – entgegenhielten: »Die unteren Schichten einer Gesellschaft sind stets das, was die oberen aus ihnen machen.«⁸¹ Und es war ihm auch nicht zweifelhaft, daß die seelische Not von Millionen Menschen keine Folge der kurzen Vorherrschaft liberaler Repräsentanten in den Parlamenten war. Gleichwohl blieb er bei seinem Kurs, denn die notwendige Einmütigkeit und Entschlossenheit war nach seiner Überzeugung nur zu erreichen, wenn er seine Anhänger gegen *einen* Gegner führte.

Stoecker ermutigte durch sein Vorgehen die Kräfte im protestantischen und konservativen Lager, die sich durch ein notorisch gutes Gewissen auszeichneten und eine Überprüfung ihrer Position oder gar Veränderungen

zu ihren Lasten nicht für angezeigt hielten. Auf diese Weise wurden Reformbestrebungen, die sich im Verlauf der schweren wirtschaftlichen und sozialen Krise ansatzweise entwickelt hatten, wieder zurückgedrängt. Einsichten einzelner konservativer Reformer blieben unbeachtet. Einer von ihnen, Reichsfreiherr von Fechenbach-Laudenbach, hatte seine Standesgenossen eindringlich gemahnt, die Ursachen der vielen Nöte doch im eigenen Fehlverhalten zu suchen. Er wollte die Stille nach der Verabschiedung des Sozialistengesetzes zur Entwicklung eines Programms zur tiefgreifenden Umgestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Gefüges im Land nutzen. Geschehe dies nicht, dann sei »auf Grund einer geradezu zwingenden Logik« der Verfall der bestehenden Ordnung vorgezeichnet. »Jede politische Partei«, so mahnte er nachdrücklich, »welche nicht mehr im Stande ist, ihre Interessen mit denen der Mehrzahl des Volkes zu identifizieren, ist trotz aller gegenteiligen Versuche auf den Aussterbe-Etat gesetzt.« Seiner Auffassung nach mußte gerade die konservative Partei konkrete Pläne für eine soziale Umschichtung entwickeln und alle Kräfte anspannen, sie zu verwirklichen, damit »die Schäden beseitigt und haltbare Zustände geschaffen werden können«.⁸²

Im Gegensatz zu Fechenbach, Adolph Wagner und einigen anderen Gessinnungsfreunden war Stoecker nicht an langfristigen Strategien und einer auf viele Jahre angelegten Politik der sozialen Umgestaltung interessiert. Er sah, daß auf diesem Weg kaum oder erst sehr spät Einfluß zu gewinnen war.⁸³ Sein Ziel, Massen zu mobilisieren und mit deren Hilfe Regierung und Parteien zum Handeln zu veranlassen, war schneller zu erreichen, wenn er den Strömungen in der Bevölkerung Rechnung trug, ihren Forderungen, Hoffnungen und Ängsten Ausdruck verlieh. Schon zu Beginn seiner politischen Tätigkeit hatte er festgestellt, welchen Beifall Angriffe gegen jüdische Repräsentanten der liberalen Ordnung fanden. Damals hatte er vom »jüdischen Börsentreiben« gesprochen, hin und wieder jüdische Unternehmer, Publizisten und Kommunalpolitiker getadelt, sich aber niemals zu generellen Ausfällen gegen die jüdische Gemeinschaft verleiten lassen.⁸⁴ Er bewegte sich in den Grenzen des Denkens, das im protestantischen und konservativen Lager üblich war und in dem von Hermann Wagner in den 60er Jahren herausgegebenen »Staatslexikon« seinen Niederschlag gefunden hatte.⁸⁵ In dieser Hinsicht war er stets ein durch und durch konservativer Mann, und solche Vorstellungen verbanden ihn auch mit Persönlichkeiten, die sich gleicherweise als Judengegner festgelegt hatten, wie etwa mit dem Publizisten Constantin Frantz.⁸⁶

Die Freunde im Zentralverein für Sozialreform warnten Stoecker zunächst sehr nachdrücklich davor, dem seit 1876 anwachsenden und seit 1878 sich politisch formierenden Antisemitismus Zugeständnisse zu ma-

chen oder ihn in Dienst zu stellen. »Es widerstrebt unserem christlichen Gefühle jede Behandlungsart«, so mahnte Pastor Rudolf Todt, »welche Haß statt Liebe, persönliche Erbitterung statt sachliche Verständigung, Kränkung menschlicher Gefühle statt Besserung menschlicher Zustände erzeugt.« Vor allen Dingen wehrte er sich gegen Pauschalurteile. »Daß die Presse unserem Volke die Religion raubt, liegt nicht daran, daß die Redakteure vielfach Juden, sondern daran, daß sie fast durchgängig wissenschaftliche Materialisten sind. Das Judentum ist nicht antireligiös, und die Juden sind nicht die Schöpfer unserer materialistischen Gelehrtenschulen.« Gerade deren prominenteste Vertreter wie Ernst Haeckel, Ludwig Büchner und David F. Strauß seien keine Juden. Im Wirtschaftsleben, so argumentierte Todt weiter, bekämpften er und der Zentralverein »das Börsenspiel« und besonders entschieden »die Ausbeutung und das Wuchertum in jeder Form und auf allen Gebieten«, aber sie wendeten sich dabei ausschließlich gegen Zustände, nicht gegen Menschen. Todt lehnte es gerade in einer so krisenhaften politischen Situation mit aller Entschiedenheit ab, »durch den Gebrauch des Namens Jude« in der Öffentlichkeit »einem christlichen Pharisäertum Vorschub zu leisten, welches den Wucher etc. nur als einen jüdischen Erwerbszweig« hinstellen möchte.⁸⁷

Diese eindringliche Mahnung zeigt, wie stark schon 1878 Stoeckers Neigung war, der anwachsenden antisemitischen Strömung Rechnung zu tragen. Er hat sie mit Rücksicht auf seine Freunde und wohl auch auf Hof und Regierung zunächst noch unterdrückt. Beachtenswert ist zudem, daß im Protestantismus trotz der vorherrschenden Substitutionslehre, wonach die Kirche das neue Volk Gottes repräsentiere, während das alte – die Juden – endgültig überwunden sei, weithin ein starker Widerstand gegen rechtliche Zurücksetzung und gesellschaftliche Ächtung der jüdischen Minderheit bestand. Mit ähnlichen Argumenten wie Todt nahmen Amtsbrüder Stoeckers auch in der Folgezeit gegen dessen Antisemitismus Stellung. Sie schätzten die Gefahr, die ihrer Kirche durch die Indienstellung einer solchen Bewegung drohte, richtig ein und lehnten sich deshalb dagegen auf.

Als sich Stoecker den Konservativen näherte und damit verstärkt die Landbevölkerung und den Mittelstand anzusprechen begann, trug er trotz der vielen Warnungen den in diesen Schichten herrschenden Stimmungen Rechnung und bediente sich häufiger antisemitischer Parolen. Selbst der Zentralverein, der mit seinem sozialreformerischen Programm keine Erfolge mehr erzielte, öffnete unter dem Einfluß des Hofpredigers antisemitischen Publizisten die Spalten des Vereinsorgans. Den Lesern – vornehmlich Pfarrer, Religionslehrer und Mitarbeiter der Inneren Mission – wurden die Schriften von Wilhelm Marr und Otto Glagau vorgestellt, wobei offenbar die stark antichristliche Grundhaltung dieser Haßapostel unbeachtet

blieb.⁸⁸ Pastor Todt fand ein Jahr nach seiner Warnung vor den Gefahren antijüdischer Hetze auf einmal in den Schriften Wilhelm Marrs so viel »Anregung«, daß er sie in seiner Zeitschrift empfahl. Er nahm zwar noch an dem »gepfefferten Stil« des Autors Anstoß, nicht jedoch am Inhalt der Pamphlete.

Als Bismarck aus politischem Kalkül die Unterstützung antisemitischer Gruppen im Kampf gegen die Fortschrittspartei hinnahm, gab Stoecker jede Zurückhaltung auf. Die Erfolge, die er durch die Indienstellung des Antisemitismus erzielte, beeindruckten auch den Vorstand des erfolglosen Zentralvereins, dessen restliche Mitglieder sich schließlich der Partei Stoeckers anschlossen. Als vor der außerordentlichen Generalversammlung des Vereins am 27. November 1879 für den ausscheidenden Pastor Todt ein neuer Redakteur für das Verbandsorgan gesucht wurde, empfahl Stoecker den Publizisten Otto Glagau für diesen Posten. Nach dessen Absage, die das Weitererscheinen des Blattes in Frage stellte, riet er den Versammelten zur Lektüre der von Glagau herausgegebenen antireligiösen, antisemitischen Zeitschrift »Der Kulturkämpfer«, weil sie »fast ganz auf dem von uns vertretenen Standpunkte stehe, so daß wir also auch in diesem Falle eine anerkannt tüchtige und bewährte Vertretung unserer Interessen hätten«.⁸⁹

Nichts zeigt deutlicher als dieser Vorgang, welche Breitenwirkung die antisemitische Agitation bereits erzielt und wie sehr sich die große Mehrheit der Vereinsmitglieder – vornehmlich doch Theologen und Beamte – mittlerweile an die radikale Form der politischen Auseinandersetzung gewöhnt hatte. Stoecker sah sich zudem durch den Mißerfolg des Zentralvereins für Sozialreform in seiner Auffassung bestätigt, daß Theoriediskussionen in Krisenzeiten fruchtlos, politische Wirkungen nur durch direkte Ansprache des Volkes und nicht zuletzt durch Appelle an seine Emotionen zu erzielen seien. Als im Herbst 1879 der preußische Landtag aufgelöst wurde und die Konservativen des Wahlkreises Minden-Ravensberg den Hofprediger zu ihrem Kandidaten erkoren, handelte er entsprechend. Er eröffnete den Wahlkampf am 19. September 1879 mit einer Rede, die erstmals durch Angriffe gegen die Juden das Gepräge erhielt. Die Wähler – vorwiegend bäuerliche Bevölkerung, die stark unter dem Einfluß ihrer protestantischen Geistlichen stand – honorierten diese aggressive Polemik, obwohl zu ihnen zunächst nur die Kunde davon aus dem fernen Berlin drang. Der Erfolg stellte sich hier wie dort ein. Ende des Monats wurde Stoecker gewählt und schloß sich im preußischen Abgeordnetenhaus der konservativen Fraktion an.

Er entkam damit endlich dem Dilemma, den Arbeitern und notleidenden Unterschichten helfen zu wollen, ohne Einfluß und Privilegien der Besitzenden anzutasten und die bestehende Ordnung umzugestalten. Er fand

Rückhalt bei einer einflußreichen Partei, Zulauf seitens bislang politisch nicht aktiver Mittelstandsschichten und wohlwollende Förderung bei Teilen der protestantischen Geistlichkeit. Der Kampf gegen die Juden führte sie zusammen, obwohl die gesellschaftlichen und ökonomischen Interessen weit auseinandergingen. Wie weit Stoecker dabei primär »der Wille zur Macht« oder die Liebe zu einem leidgeprüften und schwer ringenden Volk oder beides leiteten, mag dahingestellt bleiben. Daß er wirken und Einfluß gewinnen wollte, steht außer Zweifel. Ihm ging es darum, die äußere Macht des Reichs durch innere Geschlossenheit der Nation zu sichern und auszubauen. Und dabei war er nicht wählerisch im Einsatz der Mittel.⁹⁰

Der Antisemitismus

Angesichts der rastlosen Arbeit Stoeckers im Dienst der Kirche und seiner Erfolge beim Ausbau der Inneren Mission wird bis heute immer wieder versucht, seinen Antisemitismus als eine Entgleisung oder Randerscheinung zu verharmlosen. Alle Versuche dieser Art sind aber nach dem millionenfachen Judenmord der Nationalsozialisten nicht akzeptabel, weil damit die Frage nach der Mitverantwortung der Christen für die Ausbildung jenes Geistes der Inhumanität, der in der Zeit des Dritten Reiches zur Herrschaft gelangte, beiseite geschoben wird. Mögen viele, die sich bei ihren antisemitischen Aktionen auf Stoecker beriefen, seine Absichten mißdeutet und verfälscht haben, den Bischöfen, Pastoren und intimen Kennern seines Denkens war bewußt, was sie taten, als sie sich bis in den Zweiten Weltkrieg hinein zu diesem Erbe der Judenfeindschaft bekannten. Allein deshalb ist eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Problemkomplex geboten. Es besteht kein Zweifel, daß der Antisemitismus seit 1879 im Zentrum der politischen Arbeit des Hofpredigers stand, wie er selbst zugab.

Für Stoecker waren die Juden als Gottesvolk gestürzt und überwunden, weil sie Christus verworfen hatten. Ihren Platz hätten die Christen und – nach der Überzeugung des patriotischen Protestanten – seit der Reformation speziell die Deutschen eingenommen. Sie besäßen damit das Recht, die Überwundenen zu beherrschen, ihnen eine untergeordnete, dienende Funktion zuzuweisen. Diese Auffassung wurde im 19. Jahrhundert noch befestigt durch den Gedanken, daß Deutschtum und Christentum, namentlich Deutschtum und Protestantismus, eine besonders gute und dauerhafte Ehe eingegangen seien. Sie zu schützen und rein zu halten, fühlte sich Stoecker berufen. In diesem »religiös unterbauten Nationalismus« wurzelte sein ausgeprägtes Sendungsbewußtsein, das ihn zum Kampf ge-

gen alle Menschen und Gruppen animierte, die nicht so dachten und glaubten wie er.⁹¹ Er meinte allen Ernstes, als treibende Kräfte in allen gegnerischen Parteien, Bewegungen und Gruppen die Juden ausmachen zu können. Immer wieder betonte er, jüdisches Geld spiele im Kapitalismus, jüdische »Umsturbewegung« in der Sozialdemokratie und jüdische Publizistik »in der allgemeinen Korruption eine der Hauptrollen«.⁹²

Als Stoecker am 19. September 1879 erstmalig Angriffe gegen die Juden ins Zentrum seiner Ausführungen stellte, popularisierte er bekannte Thesen aus der Rüstkammer antisemitischer Agitatoren. Ihm war das in den vergangenen Jahren erschienene einschlägige Schrifttum bekannt, er identifizierte sich auch inhaltlich weitgehend mit den in ihm vorgetragenen Meinungen und unterhielt persönliche Kontakte zu den Verfassern. So schrieb er bereits im Juli 1878 an den Atheisten Wilhelm Marr: »Es ist seit langem meine Überzeugung, daß unser Volk an der Juden- und Judengenossenpresse sittlich und intellektuell zugrunde geht, wenn nicht bald Abhilfe kommt.« Er fühlte sich also schon zu dieser Zeit herausgefordert, sann über Gegenwehr nach. Deshalb lag ihm an einer Verbindung zu Marr, den er zum Gedankenaustausch einlud.⁹³ Im Kontakt mit den Repräsentanten der frühen antisemitischen Bewegung erkannte der christlich-soziale Parteiführer sehr schnell die Möglichkeiten, die sich auch ihm auf diesem Feld boten. Gegen die Juden ließen sich jene Massen mobilisieren, die er zur Offensive gegen die kirchlich indolente liberale Bourgeoisie brauchte. Nachdem sich die Arbeiterschaft verweigert hatte, sollten die Mittelstandsschichten organisiert werden, um die liberalen Gegner unter Druck zu setzen.

Die Zeit dafür war 1879 besonders günstig. Die christlichen Kirchen hatten vom Vertrauensschwund der säkularen Heilslehre profitiert und wieder stärkeren Zulauf erhalten. Angesichts der geistigen und sozialen Alltagsnöte war Religion wieder gefragt. Damit erwachten das Selbstvertrauen der Christen und als Konsequenz dessen dogmatische Entschiedenheit und der Wille zur klaren Abgrenzung. Dieser Bewußtseinswandel in der Gesellschaft erfaßte zwangsläufig die religiösen Minderheiten, allen voran die geistig sehr regen Juden. Auch bei ihnen vollzog sich eine religiöse Renaissance, und das führte zur energischeren Vertretung eigener Positionen. Was Stoecker bei den Protestanten für notwendig und selbstverständlich hielt, das empörte ihn bei den Juden. So zitierte er in seiner Rede vom 19. September 1879 jüdische Stimmen, in denen nichts anderes als Glaubensstärke und Stolz auf die religiöse Tradition zum Ausdruck kam, um den Juden insgesamt überhebliches und anmaßendes Verhalten zu unterstellen. Er forderte sie deshalb – rhetorisch sehr geschickt – dazu auf, »ein klein wenig bescheidener« zu sein.

Und wie im religiösen, so auch im gesellschaftlichen Bereich. Seit Gene-

rationen hatten sich die Juden von Christen und Deutschen sagen lassen müssen, was sie zu tun und zu lassen hätten, was an ihrem Verhalten Anstoß erregte, was nicht mehr zeitgemäß sei. Sie nahmen dieses ewige Einreden, dieses Urteilen von einer vermeintlich höheren Warte aus nicht mehr hin, als sie wie die Deutschen wieder bewußter nach ihren geschichtlichen Ursprüngen fragten und zur Überzeugung gelangten, nicht weniger Grund als sie zum Stolz auf die eigene Vergangenheit zu haben. Wohl übertrieben einige Juden, wenn sie den Deutschen nach der langen Zeit empörender Diskriminierung zu verstehen gaben, daß ihre Vorfahren schon kulturelle Höchstleistungen vollbrachten, als die Germanen in ihren Wäldern noch zur Jagd gingen, oder wenn sie allzu akzentuiert hervorhoben, was an der christlichen Tradition in den Augen Außenstehender als befremdend und tadelnswert erschien. Stoecker fragte aber nicht nach Ursache und Wirkung, nach dem veränderten Selbstverständnis der Menschen und Gruppen, sondern forderte die Juden generell auf, »ein klein wenig toleranter« zu sein.

Schließlich empörte sich Stoecker darüber, daß Juden in den Parlamenten saßen, in der Wissenschaft, im öffentlichen Leben und in der Wirtschaft in geachtete Stellungen gelangt waren. Was bei den Deutschen als Einsatz aller Kräfte für die Wohlfahrt des Staates und der Gemeinschaft anerkannt wurde, das galt bei den Juden als Machtstreben. Wie die Deutschen waren die Juden stolz auf die Errungenschaften der Wissenschaft und Bildung; sie hatten keine Opfer gescheut, sie zu fördern und allen zugänglich zu machen. Mit größerer Leidenschaft als die Masse der Bevölkerung hatten sie sich am Modernisierungsprozeß beteiligt, sich für Fortschritte auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, insbesondere in vernachlässigten Bereichen wie im Gesundheitswesen, im Bereich der Volksbildung und der kommunalen Fürsorge, eingesetzt, nicht zuletzt, weil diese Entwicklung auch in ihrem Interesse lag. Stoecker bestritt die positiven Auswirkungen dieses Engagements gerade im sozialen Bereich, für ihn war es ausgemacht, daß die Juden nichts um der Sache willen taten, sondern auf eine Beherrschung des deutschen Volkes abzielten. Deshalb forderte er sie auf, den Deutschen mehr Chancen zu lassen, den Grundsatz der Gleichheit anzuerkennen.

Als sich der Hofprediger in seiner ersten Rede gegen die Juden wandte, gab er vor, sich mit ihnen »in voller christlicher Liebe, aber auch in voller sozialer Wahrheit« auseinandersetzen zu wollen. Er hielt sich von Anfang an nicht an diesen Vorsatz und verlor ihn später ganz aus den Augen. Stoecker griff trotz wiederholter gegenteiliger Versicherungen nicht nur das religionslose Judentum an, sondern urteilte immer wieder abwertend über die jüdische Orthodoxie. Ganz im Fahrwasser von Marr, Glagau und anderen antisemitischen Publizisten warf er den Juden vor, schnell auf Kosten ande-

rer reich werden zu wollen, den »Götzen des Goldes« anzubeten, ehrliche Arbeit zu meiden und tendenziell dem Nihilismus zuzuneigen.⁹⁴

Der schlagfertige und eindrucksvolle Volksredner trug all die Thesen, Unterstellungen und Verdächtigungen, die bisher in wenig gelesenen Broschüren und schlecht redigierten kleinen Zeitschriften und Zeitungen gegen die Juden verbreitet worden waren, in die großen Volksversammlungen hinein. Da er dort »dem Milieu« geschickt Zugeständnisse machte,⁹⁵ erreichte er eine außerordentliche Resonanz. Seine Gegner, die mit Unterstützung ihrer großen überregionalen Presse gegen ihn Position bezogen, sorgten für weitergehende Beachtung. Beides bestärkte Stoecker, auf dem einmal beschrittenen Weg zu bleiben, weil auf ihm rasche Erfolge erzielbar zu sein schienen. Es ist sicher richtig, daß die Gegner, die oft sehr schroff auf seine Reden reagierten, zur Verschärfung der Auseinandersetzung beigetragen haben. Aber es darf doch nicht übersehen werden, daß der Hofprediger im Streit auflebte und daß er sich in ihm, besonders wenn ihm der Beifall der Massen entgegenschlug, zu Ausfällen und Äußerungen hinreißen ließ, die er bei ruhiger Überlegung zurücknahm oder bestritt.⁹⁶

Einflußreiche evangelische Kreise beunruhigte Stoeckers Kampfgeist. Sie mahnten ihn und gaben, etwa in der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung, zu bedenken, daß es jedem Christen gut anstände, Forderungen an sich selbst anstatt an andere zu stellen. Der aufgeschlossene und mit feinem Gespür für menschliche Reaktionen begabte Hofprediger bezweifelte das nicht, aber er wußte ebensosehr, daß der Kampf wider die eigene Natur auch unter Christen nicht beliebt war. Um etwas zu bewirken und gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen, waren Mehrheiten erforderlich, und die ließen sich, so gab er zu bedenken, nur in der Konfrontation finden. Stoecker belehrte die politisch unkundigen Amtsbrüder dahingehend, daß »durch die Unterdrückung der Sozialdemokratie die nächste Arbeit der Partei eine andere geworden«, diese aber nicht weniger dringend sei, da es im Land genügend »Tendenzen« gebe, die ebenso »energisch« bekämpft werden müßten.⁹⁷

Stoecker war – das wird hier deutlich – mehr Politiker als Geistlicher. Entsagungsvoller Dienst am Menschen war nicht seine Sache, er war nicht bereit, »Machtlosigkeit auf die Dauer zu ertragen«. Deshalb ließ sich der ganz auf öffentliche Wirksamkeit eingestellte Mann »in seinem Aktionismus« nicht mehr zurückhalten, als er endlich das Instrument gefunden hatte, mit dessen Hilfe er erfolgreich Politik zu treiben hoffte.⁹⁸ Auch die Konservativen, die Stoeckers Vorgehen unterstützten, dachten zunächst nur an den Erfolg. Sein Einsatz gegen den Manchesterliberalismus und namentlich gegen die kirchenfeindliche Fortschrittspartei in der Reichshauptstadt schien ihnen Entlastung zu bringen und ihre eigene Position wieder

zu festigen.⁹⁹ Zögernd willigten daher kirchliche und konservative Kreise ein, daß künftig »die Judenfrage . . . nicht wieder von der Tagesordnung der öffentlichen Diskussion abgesetzt« werden sollte.¹⁰⁰

In Erinnerung an die Zurückhaltung und Ablehnung, auf die Stoecker 1878 mit seiner sozialen Agitation gestoßen war, interpretierte er Beifall und bedingte Zustimmung nun als Ermunterung. Er ließ keine Gelegenheit zur Aktion mehr ungenutzt, forderte seine Gegner immer wieder heraus und reagierte sehr oft übertrieben und unbeherrscht, wenn sie auf seine Angriffe eingingen. Besonders problematisch war, daß der orthodoxe Protestant weiterhin Koalitionen mit Männern und Gruppen einging, die alles andere als eine religiöse Erneuerung des Volkes anstrebten.

Im Frühjahr 1880 entwickelte der ehemalige Berliner Gymnasialprofessor Bernhard Förster den Plan, den Reichskanzler zur partiellen Rücknahme der Judenemanzipation zu bewegen. Um der Eingabe größere Wirkung zu sichern und sie zugleich propagandistisch zu nutzen, wurde die Bevölkerung zu einer Unterschriftenaktion aufgerufen. Angesehene Männer deckten das Unternehmen im Lande mit ihrem Namen und forderten durch Briefe die Bürger zur Unterstützung der Petition auf. Förster und seine Freunde verlangten von der Regierung ein Verbot, zumindest eine Einschränkung der Einwanderung ausländischer Juden; den Ausschluß von Juden aus allen Regierungsstellen; Beschränkungen bei ihrer Zulassung als Rechtsanwälte bei den Gerichten; ihre Entfernung aus allen Volksschullehrerstellen; die Verringerung ihrer Zahl an höheren Schulen und Universitäten und die Wiedereinführung einer Statistik über Religionszugehörigkeit. Stoecker verfolgte dieses Vorhaben mit Sympathie, stand den Initiatoren der Petition in der Planungsphase »beratend zur Seite« und unterschrieb auch einen Empfehlungsbrief an Vertrauensleute im Land, die zur Unterschriftensammlung aufgefordert wurden. Nachdem ein Teil der Briefe bereits versandt war, wurden Freunde bei ihm vorstellig und überzeugten ihn, daß er hier eine Sache fördere, die nicht die seine sei und sein Engagement nicht verdiene. Der Hofprediger akzeptierte die Bedenken und zog seine Unterschrift wieder zurück, ohne sich allerdings völlig von der Aktion zu distanzieren. Er trat vielmehr weiterhin in seinem Anhängerkreis und in der ihm nahestehenden Presse für die Unterstützung der Eingabe ein.¹⁰¹ Als sich der erwartete Erfolg nicht einstellte, half er mit seiner Amtsautorität noch einmal nach. Er wandte sich in einem persönlichen Brief an Superintendenten und Pastoren mit der Bitte, der Unterschriftensammlung ihre Förderung angedeihen zu lassen. Es besteht kein Zweifel, daß ein Großteil der 255 000 Unterschriften, die am 24. April 1881 zugunsten der Petition in der Reichskanzlei vorgelegt wurden, aus dem Anhängerkreis Stoeckers kam. Die Mehrheit der Unterzeichner wohnte in

den Zentren des Stoeckerschen Wirkens, in Berlin, der Mark Brandenburg, Schlesien und Westfalen.¹⁰²

Um alle Zweifel an der politischen Neuorientierung der Christlich-Sozialen zu beseitigen, forderten die Mitglieder immer nachdrücklicher eine Änderung des Parteinamens. Die Konservativen wie auch ein Teil der Anhänger nahmen nach wie vor Anstoß daran, daß der Hofprediger an der Spitze einer Arbeiterpartei stand. Sie schlugen eine Umbenennung in »Christlich-soziale Volkspartei« vor, um darzutun, daß in ihr Menschen aus allen sozialen Schichten willkommen und erwünscht seien. Stoecker konnte sich dazu nicht so rasch entschließen, weil er in einem solchen Schritt mit Recht das Eingeständnis seines Scheiterns beim Werben um die Arbeiterschaft sah. Da er aber wußte, daß Ende des Jahres 1880 in seinen Reihen nur noch etwa 150 bis 200 Menschen dieser Bevölkerungsgruppe zugerechnet werden konnten, die Mehrheit dagegen aus bürgerlichen Kreisen kam, die auf Distanz zur Arbeiterschaft Wert legten, fand er sich schließlich zur Namensänderung bereit.¹⁰³ Sie erfolgte anlässlich des Stiftungsfestes am 3. Januar 1881. Allerdings wurde mit Rücksicht auf die Gefühle der Konservativen das Bekenntnis zum Volk im Parteinamen unterdrückt. Eine »Volkspartei« hätte demokratische Assoziationen ausgelöst und potentielle Anhänger und Gönner abgeschreckt.

Diese Anpassung trug Früchte und brachte vorübergehend sogar stillschweigende Förderung seitens des Reichskanzlers ein. Als im Juli 1881 der Reichstag aufgelöst und seine Neuwahl ausgeschrieben wurde, ging Stoecker mit seiner Christlich-sozialen Partei in einen Wahlkampf, der mit einer bis dahin nicht vorstellbaren Intensität und Leidenschaft geführt wurde. Er konzentrierte sich vornehmlich auf Berlin, wo er nach der großen Niederlage des Jahres 1878 eine Wende erzwingen wollte. Die konservativen Bürgervereine, die bisher ohne jeden Einfluß gewesen waren, wurden in großer Zahl neu gegründet und politisch motiviert. Ein »Conservatives Central-Comité« (CCC) zur Koordinierung aller Vereine, konservativen Gruppen und der Christlich-sozialen Partei wurden gebildet. Es wurde von der Regierung unterstützt, weil Bismarck an der Beseitigung der fortschrittlichen und sozialdemokratischen Übermacht in der Metropole des Reichs lag. Da Stoecker mit dieser Berliner Bewegung, an deren Spitze er stand, um jeden Preis erfolgreich sein wollte, verband er sich auch wieder mit den antisemitischen Gruppen und deren Führern in Berlin. Sie haben ihm durch ihre Werbeaktionen von Haus zu Haus wirksam geholfen, während er ihren Bestrebungen überhaupt erst die Legitimation und Breitenwirkung verschaffte.

Mit Rücksicht auf diese sehr fragwürdige Bundesgenossenschaft machte Stoecker Zugeständnisse, die den Oberkirchenrat, die Mitglieder der Syn-

oden und einflußreiche Kreise des Hofes erschreckten. Warnungen, daß er bei seiner Kampagne gegen die Juden die Grenze des Erlaubten überschreite, wies er durch den Beifall verwöhnte und selbstsicher gewordene Wahlkämpfer zurück. Er rechnete es sich als Verdienst an, den, wie er es nannte, schlechten Strömungen im Volksleben mit allen Mitteln entgegenzutreten. So lange er lebe, erklärte er, werde er aggressiv sein und bleiben.¹⁰⁴ Noch befremdlicher war, daß er die in einem Wahlbündnis vereinigten antisemitischen, konservativen und christlich-sozialen Gruppen als Teile einer großen »Erweckungsbewegung« bezeichnete. Davon konnte nur im Hinblick auf die Leidenschaften die Rede sein.

Der Erfolg schien seine Überzeugung zu bestätigen. 46 000 Wähler gaben den Konservativen in Berlin ihre Stimme, während es 1878 – also drei Jahre früher – nur 14 000 gewesen waren. Die starke Position der Fortschrittspartei war allerdings in keiner Weise erschüttert, sondern eher noch leicht gestärkt worden. 89 000 Berliner Wähler hatten den Kandidaten dieser Partei ihre Stimme gegeben. Lediglich die Sozialdemokraten hatten nach der Zerschlagung ihrer Organisation und der Verfolgung ihrer prominenten Mitglieder noch nicht wieder Tritt gefaßt und Verluste hinnehmen müssen. Sie konnten sich gleichwohl noch auf 30 000 Wähler verlassen. Stoecker registrierte das Ergebnis mit Befriedigung und dankte allen, die ihn tatkräftig unterstützt hatten, so unter anderem Liebermann von Sonnenberg und Bernhard Förster. Er irrte allerdings, wenn er glaubte, diese Männer und die 30 Prozent der Berliner Wähler, die den Konservativen ihre Stimme gegeben hatten, seien »für eine entschieden christliche Weltanschauung« gewonnen worden. Die Gegner der Fortschrittspartei und der Sozialdemokraten waren mehrheitlich keineswegs Anhänger einer »christlich-nationalen Politik«.¹⁰⁵

Trotz des Wahlerfolges erhielt Stoecker in der Reichshauptstadt kein Mandat. Da er gleichzeitig in den Wahlkreisen Siegen und Minden-Lübbecke für den Reichstag kandidiert hatte und dort gewählt worden war, fühlte er sich auf seinem neuen politischen Kurs nachdrücklich bestätigt. Er nahm die Wahl in Siegen an und vertrat – mit einer Unterbrechung von fünf Jahren – bis zum Ende seiner parlamentarischen Tätigkeit im Jahr 1908 ständig diesen Wahlkreis. In der gleichen Selbsttäuschung wie mit Bezug auf Berlin sah er in Minden die »kernhaften, schlichten, christlichen« Menschen und in Siegen alle »gesitteten und intelligenten« Industriearbeiter auf seiner Seite versammelt. Dabei galt es ihm als selbstverständlich, daß die Wähler seinen Zielen und Kampfmethoden vorbehaltlos zustimmten.¹⁰⁶

Der verhaltene Beifall des Reichskanzlers für die konservativen Wahlerfolge trug dazu bei, daß Stoecker seine Stärke überschätzte. Bismarck hatte mit Freude die Herausforderung der ihm verhaßten Fortschrittspartei in

Berlin verfolgt¹⁰⁷ und sich auch nicht gescheut, dies in einem Schreiben an das Conservative Central-Comité einzugestehen. Er sei dankbar für jede Unterstützung, so versicherte er, die er im Kampf gegen die »Kaiser und Reich gefährdenden Bestrebungen der Fortschrittspartei erhalte«.¹⁰⁸ Über die Methoden der politischen Auseinandersetzung äußerte sich Bismarck nicht, und die zahlreichen Zeichen, durch die er sich von ihnen distanzier- te, wurden nicht wahrgenommen. Vom Erfolg, vom Applaus der Bewun- derer und Anhänger und von Sympathiebeweisen seitens der Regierung und Verwaltung beeindruckt, ging Stoecker mit vermehrter Energie an den Ausbau der Berliner Bewegung. Um der Fortschrittspartei Anhänger und Wähler zu entziehen, intensivierte er die Agitation, verschärfte er vor allem den Tenor seiner Reden.

Dabei kam es nicht selten zu demagogischen Entgleisungen. Reinhold Seeberg hat von dem »furor teutonicus« gesprochen, der in den großen Volksreden Stoeckers durchbrach.¹⁰⁹ Ein außenstehender Beobachter regi- strierte, halb anerkennend und halb erschrocken, in den Stoecker-Versammlungen Augenblicke, in denen ein »inbrünstiger Fanatismus« die Hö- rermassen erfasse und der kritische Zeuge sich in die Zeiten der fränkischen Kreuzfahrer versetzt fühle.¹¹⁰

Bis in die Gegenwart hinein wird die Auffassung vertreten, Stoeckers »religiöser Kampf« gegen die Juden sei – ganz gegen seinen Willen – »von einem geistlosen Rassenantisemitismus verfälscht« worden.¹¹¹ Das ist nur bedingt richtig. Sicher deckten sich die Ziele, die Stoecker bei seinem Kampf gegen die Juden verfolgte, in keiner Weise mit denen der Rassenan- tisemiten. Aber der Hofprediger stellte den Unterschied nicht deutlich ge- nug heraus, er verwischte ihn sogar in seinen Versammlungen. Die Partei- und Rassenantisemiten zogen aus seiner Agitation großen Nutzen, weil er ständig Argumente und Formeln lieferte, die sie übernehmen und in ihrem Sinn interpretieren konnten. Während er zu Beginn seiner antijüdischen Kampagne noch zur Ehrung aller Juden aufforderte, »welche in Kunst und Wissenschaft sich an der Entwicklung unseres Volkes beteiligt haben«,¹¹² bestritt er diese Leistung später sehr entschieden, so etwa in einer Debatte im preußischen Abgeordnetenhaus gegenüber seinem Parlamentskollegen Hobrecht. Er zweifele nicht an der Absicht der Juden, so versicherte der Hofprediger, sich eng an das deutsche Volk anzuschließen, aber dies ge- schehe doch nur in der Art der Blutegel oder Parasiten. Die Juden seien nur darauf aus, das deutsche Volk »materiell und geistig« auszubeuten, nicht seinen Wohlstand und seine Geltung zu vermehren. Die Behauptung, die Juden führten unter den christlichen Völkern nur eine »parasitische Exi- stenz«, kehrte in Stoeckers Äußerungen häufiger wieder.

Schon dies war ein Zugeständnis an die biologisch-naturwissenschaftli-

che Unterströmung im Zeitbewußtsein, das die Rassenfanatiker mit Zustimmung aufnahmen. Durch die Behauptung, in den großen politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart stehe »Rasse gegen Rasse«, fühlten sie sich unmittelbar bestätigt. Ebenso entfernte sich der Hofprediger von seiner theologischen Position, wenn er unter brausendem Beifall seiner Hörer behauptete, das Judentum sei und bleibe »ein fremder Tropfen in unserem Blute«. ¹¹³ Nicht minder paßte in das Konzept der radikalen Judenfeinde die These, die Juden seien nicht Teil der deutschen Nation, sondern »ein Volk für sich« und »mit den Juden in der Welt zu einer Masse von Ausbeutern verbunden«. ¹¹⁴ Folgerichtig gelangte Stoecker damit auch zu der Behauptung vom demoralisierenden Einfluß der Juden auf die christlichen Völker. Insbesondere zielten sie darauf ab, die Herrschaft über das deutsche Volk zu erringen. Wo es ihr geschäftliches Interesse erfordere, übten sie schon jetzt eine wahre »Schreckenherrschaft« aus.

In immer neuen Varianten hämmerte der Hofprediger der deutschen Bevölkerung ein, daß die Juden die große destruktive Kraft seien, da die »Mammonisierung und Atheisierung, die Entsittlichung und Entchristlichung, die politische Zersetzung und soziale Demokratisierung der christlichen Welt« vornehmlich durch jüdisches Geld und durch die jüdische Presse vorangetrieben würden. Das deutsche Volk dürfe »die Übermacht eines fremden Geistes« nicht dulden, wenn es sich nicht selbst aufgeben wolle. Stoecker suggerierte seinen Hörern, daß diese »Überfremdung« schließlich dahin führen werde, daß ein deutscher Lehrer nicht einmal mehr »freudig christlichen Geist zum Ausdruck bringen« könne, weil jüdische Schüler, die vor ihm saßen, ihn durch ihre Reserve und Skepsis daran hinderten. Die Deutschen müßten deshalb das System der Juden »aus ganzer Seele« hassen und es mit äußerster Kraft bekämpfen, denn in diesem Krieg gehe es »um Sein oder Nichtsein« des Volkes. ¹¹⁵

Der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrats rügte in einem Schreiben an den preußischen Kultusminister, daß Stoeckers Temperament in der Hitze des Gefechts mit ihm durchgehe und er sich dann zu Äußerungen hinreißen lasse, »die zwar Hinz und Kunz begeister[te]n, aber eines Predigers nicht würdig« seien. Doch es ging um weit mehr als die Autorität des Amts und die »theologische Relevanz« dessen, was Stoecker mit seinem Kampf gegen die Juden heraufbeschwor. ¹¹⁶ Der Hofprediger setzte bewußt jedes Mittel zur Mobilisierung der Bevölkerung ein, um der Nation nach der äußeren nun auch die innere Geschlossenheit zu erstreiten. So ließ er es zu, daß in seinen Versammlungen politische Gegner niedergeschrien und gedemütigt wurden, daß es während der Veranstaltungen und noch häufiger danach zu Tumulten kam. Als sich Anhänger in Neustettin durch seine Agitation zu Gewalttaten hinreißen ließen und 1881 in Pommern sogar

Unruhen entstanden, die den Einsatz von Militär erforderlich machten, beschuldigte Stoecker die Presse und die liberalen Parteien, die Juden nicht zur Zurückhaltung und Bescheidenheit ermahnt zu haben. Unbeeindruckt von den Exzessen schob er die Verantwortung den Opfern zu. Nicht die christlichen Bewohner der Orte hätten die Ausschreitungen ausgelöst, sondern die jüdischen. Sie quälten »durch ihr Verhalten [. . .] die Leute bis aufs Blut« und seien damit die Schuldigen an den Gewaltakten.¹¹⁷

Stoecker gestand seiner Frau in einem Brief, er sei nun einmal »an das wilde Steppenpferd« seines Volkstribunats gebunden und deshalb in der Erregung des politischen Kampfes nur schwer zurückzuhalten.¹¹⁸ In solchen Situationen stellte er Behauptungen auf, für die er sich erst nachträglich von Männern wie Glagau mehr oder weniger fragwürdige Beweise liefern ließ.¹¹⁹ Wiederholt nutzte er Chancen für die Agitation, obwohl er wußte, daß die von ihm vertretene Position unhaltbar war. So widersprach er der Behauptung, der jüdische Ritus lasse das Töten von Menschen zu. Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden seien deshalb falsch. Als aber im ungarischen Tisza-Eszlar der Mord an einem Mädchen nicht geklärt werden konnte und die Antisemiten die Juden verdächtigten, wich Stoecker einer klaren Stellungnahme aus. Er erklärte vielmehr, der Sachverhalt werde sich wohl nie eindeutig klären lassen, da die Juden vor Gericht alle lügen. Er goß damit Öl ins Feuer und konnte auf diese Weise die hochgradige Erregung der leichtgläubigen und wenig gebildeten Bevölkerung für seine politischen Zwecke nutzen. Er räumte das sogar ein. In einem Brief an Marr, der die Zukunftsaussichten der antisemitischen Bewegung überaus pessimistisch beurteilt hatte, wies er mit Genugtuung auf die Rückschläge für die Juden nach dem Abschluß der Emanzipation hin. Wenn nun, so fuhr er fort, in Ungarn ein christliches Mädchen von Juden ermordet worden sei, dann stoße dies »das Judentum um ein Jahrtausend zurück«. Er forderte Marr auf, geduldiger den Erfolg der antisemitischen Agitation heranreifen zu lassen. »Wir gläubigen Christen haben eben mehr Glauben als die Weltkinder und deshalb mehr Zuversicht.«¹²⁰ Auch als zu Beginn der 90er Jahre in Xanten ein Ritualmordprozeß angestrengt wurde, der die Leidenschaften der Bevölkerung entfachte, suchte Stoecker daraus politisch Kapital zu schlagen. Sehr heftig schalt er alle Amtsbrüder, die für den beruflich zugrunde gerichteten schuldlosen jüdischen Handwerker eine Sammlung veranstaltet hatten.¹²¹

Wie sehr es dem Hofprediger auf den politischen Erfolg seiner Arbeit ankam, läßt sich allenthalben nachweisen. Der protestantische Geistliche, der so leidenschaftlich für seine Kirche stritt und auf eine Rechristianisierung des Volkes abzielte, pries voller Genugtuung die Ausbreitung der antijüdischen Bewegung in Europa. Sie habe von Deutschland auf Rußland

übergegriffen, Rumänien und Ungarn erfaßt, gewinne auch in anderen Ländern mehr und mehr Einfluß. Dabei fragte er nicht nach den religiösen und moralischen Bindungen der Menschen, die diese Entwicklung trugen, und nach ihren Praktiken. Harte Maßnahmen lehnte er keineswegs grundsätzlich ab. 1882 erklärte er in einer Rede, er hoffe, die Judenfrage »auf friedlichem Wege« zu lösen und »die Übermacht des Judentums [...] ohne Anwendung von Gewaltmitteln« brechen zu können. Er hielt aber ein gewaltsames Vorgehen nicht für ausgeschlossen. Mit seinen ständigen Drohungen trug er zum Abbau humaner Gesinnung und christlicher Werthaltungen bei, so wenn er es im Verlauf der heftigen politischen Auseinandersetzungen in Deutschland 1892 zur Christenpflicht erklärte, den »jüdischen Mitbürgern in der nachdrücklichsten Weise die Wahrheit zu sagen« und ihnen dabei zu bedeuten, daß zuletzt dem deutschen Volk gleich dem russischen der Geduldsfaden reißen könne.¹²² Das war ein sehr eindeutiger und unmißverständlicher Hinweis auf die Pogrome in Rußland.

Bei so harschen Drohungen, Diffamierungen und demagogischen Entgleisungen nützte es Stoecker wenig, wenn er sich immer wieder einmal von den radikalen Verbands- und Parteiantisemiten abgrenzte. Er realisierte nicht, daß er selbst sehr viel zur Schaffung jener geistigen Atmosphäre beitrug, in der der Radikalismus so gut gedieh. Ein Teil seiner Anhänger vermochte oft nicht zu erkennen, wo die Trennlinie zu den fanatischen Rassenantisemiten verlief. Den Besuchern seiner Versammlungen in den großen Biersälen fehlte aufgrund ihres geringen Wissens- und Bildungsstands das erforderliche Differenzierungsvermögen.¹²³ Sie bejubelten seine Schlagfertigkeit, seinen Spott, seine vehementen Ausfälle und zogen daraus die ihnen gemäßen Konsequenzen.

Schließlich muß bezweifelt werden, ob sich Stoecker – trotz mancher lautstarken Beteuerungen in Reden und Gesprächen – in der Praxis ernsthaft um eine Abgrenzung von den antisemitischen Extremisten bemühte. Er arbeitete seit Beginn seiner judenfeindlichen Agitation mit Männern wie Henrici, Förster und Liebermann von Sonnenberg zusammen und saß am Ende seiner parlamentarischen Tätigkeit – nach dem Ausscheiden aus der Konservativen Partei – mit radikalen Antisemiten in einer Fraktion, der Wirtschaftlichen Vereinigung.

Im Kampf gegen die Juden waren ihm recht zweifelhafte Bundesgenossen willkommen.¹²⁴ So nahm er im Herbst 1882 an der Seite ausgesprochener Antichristen in Dresden am ersten internationalen antijüdischen Kongreß teil und blieb dort auch, als sich Auffassungen durchsetzten, die er als Theologe nicht akzeptieren konnte.¹²⁵ Er hielt danach weiter Kontakt zu Theodor Fritsch, förderte Ahlwardt und versuchte, Wilhelm Marr, der in seinen Broschüren mit dem Christentum hart ins Gericht ging, immer wie-

der aufzurichten, wenn er in Resignation verfiel und sich zurückziehen wollte.¹²⁶ Als Marr 1886 die Zusammenarbeit aufkündigte und den Hofprediger angriff, war dieser betroffen. Er gestand ein, als Theologen sei ihm eine Scheidung der christlichen von der nichtchristlichen Position in der Judenfrage grundsätzlich willkommen. Vom politischen Standpunkt aus und vom Interesse »der Sache« her bedauere er jedoch den Schritt Marrs. Er mahnte ihn deshalb noch einmal in einem Brief: »Haben Sie auch recht bedacht, was die Fortsetzung dieser Fehde, die nicht von mir begonnen ist, für Folgen hat? Nichts als eine Schwächung der Bewegung.«¹²⁷

Im Interesse der alle politischen und geistigen Richtungen umschließenden antisemitischen »Bewegung« machte Stoecker Zugeständnisse und legte diesen antichristlichen Verbündeten gegenüber ein so weitgehendes Verständnis an den Tag, wie es sich seine kirchlichen und namentlich seine politischen Gegner auch nur ansatzweise gewünscht hätten. So beteiligten sich seine Anhänger 1889 am Bochumer Antisemitentag, obwohl sie dort gegenüber den radikalen Systemveränderern um Böckel und gegenüber den kirchenfeindlichen Parteigängern Theodor Fritschs keine Chance hatten, mithin auch kaum Einfluß auf die Programmgestaltung ausüben konnten. Stoecker hielt an dem Gedanken der Zusammenarbeit aller Antisemiten sogar fest, als die »Bewegung« zerfiel und sich die einzelnen Richtungen heftig befehdeten. Er schenkte den Gemeinsamkeiten mehr Beachtung als den Gegensätzen, auch im Umgang mit einzelnen Exponenten. Nur so läßt es sich erklären, daß er den menschlich unerfreulichsten Agitator der Antisemiten, den Rektor Ahlwardt, jahrelang förderte, auch dann noch, als er aus dem Amt entlassen und wegen Beleidigung, übler Nachrede und anderer Delikte verurteilt war.¹²⁸ Obwohl Stoecker immer wieder einmal die antisemitischen Fanatiker tadelte und sich gelegentlich durch die von ihnen entbundenen zerstörerischen Kräfte beunruhigt fühlte, distanzierte er sich bis zum Schluß niemals eindeutig von ihnen.

Stoecker wollte das deutsche Volk erwecken, es mit dem Geist des Christentums durchdringen und die von ihm mobilisierten Massen in den Dienst der Kirche und des durch Bismarck geeinten nationalen Staates stellen. Er war davon überzeugt, daß die »Judenfrage ein neues Ferment in der Bewegung« sei, und versprach sich deshalb von ihrer agitatorischen Ausnutzung und politischen Akzentuierung positive Wirkung.¹²⁹ Die maßgebenden Kreise in der Evangelischen Kirche teilten diese Auffassung nicht. In der Berliner und brandenburgischen Synode wurde von Anfang an auf destruktive Folgen der antisemitischen Agitation hingewiesen. Anstatt die Christen zur Einkehr zu mahnen, sie auf ihre Versäumnisse hinzuweisen und zur Wahrnehmung der großen gesellschaftlichen Verpflichtungen aufzurufen, würden sie in ihren Vorurteilen und in ihrem sozialen Fehlverhalten bestä-

tigt, ja sogar bestärkt. Dieses Ergebnis sei unvermeidlich, wenn Stoecker den Juden dauernd ihre Unzulänglichkeiten vorhalte und ihnen Buße predige, die Christen aber, für die kritische Selbstbesinnung nicht minder nötig sei, bewußt davon ausnehme. Zudem verstoße jeder Christ gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit und Lauterkeit, wenn er ständig die guten Eigenschaften und Leistungen der Juden in Frage stelle, die eigenen Fehler aber leugne. Die Juden könnten dem Christentum niemals einen Schaden zufügen, wenn nicht »vorher die Christen selbst das Christentum geschädigt« hätten. Diesem Urteil schlossen sich auch Repräsentanten des Katholizismus an.¹³⁰

Viele Protestanten verurteilten Stoeckers Agitation darüber hinaus auch deshalb, weil sie den innerkirchlichen Frieden gefährdet sahen. Der Hofprediger attackierte ja mit den Juden zugleich auch alle Christen, die zugunsten der bedrohten Minderheit Partei ergriffen. Noch folgenschwerer war, daß er getauften Juden unterstellte, sie kehrten dem Glauben ihrer Väter allein des Profits wegen den Rücken oder zielten sogar darauf ab, das Christentum zu unterwandern und auszuhöhlen.¹³¹ So abwegig diese These angesichts der geringen Zahl von Judenchristen war, sie wurde aufgegriffen und belastete das Miteinander in manchen christlichen Gemeinden.

Bedenken wegen möglicher Störungen des konfessionellen Zusammenlebens im Staat wurden auch von weitsichtigen Politikern geäußert. Besonders nachdrücklich warnte der Zentrumsführer Windthorst in der Debatte des preußischen Abgeordnetenhauses. Nach den Erfahrungen des Kulturkampfes gab er Stoecker zu erwägen, daß »die politische und religiöse Duldung« die einzige Basis sei, »auf welcher in Deutschland . . . der Staat und die bürgerliche Gesellschaft gedeihen« könnten. Eine solche Toleranz aber seien verantwortliche Politiker grundsätzlich allen, und zwar auch den jüdischen Mitbürgern, schuldig, »diesen besonders deshalb, weil sie in der Minderheit sind«. Wer gegen diesen Grundsatz verstoße, gefährde die mühsam errungene Einheit der Nation, er fördere nicht den inneren Frieden in Deutschland, sondern gefährde ihn.¹³²

Stoecker ließ sich weder durch schlechte Erfahrungen noch durch Argumente oder Warnungen von seinem politischen Kurs abbringen. Seine Versammlungserfolge hatten ihn so selbstbewußt gemacht, daß er wohlmeinende Ratschläge nicht mehr hörte. Er leugnete die negativen Folgen seines Handelns. Als ihm im Parlament entgegengehalten wurde, sein Vorgehen gegen die Juden sei unchristlich und unedel, widersprach er vehement. Er bedauere sein Tun keineswegs, sondern sei überaus befriedigt darüber, daß er »die Judenfrage aus dem literarischen Gebiet in die Volksversammlungen und damit in die politische Praxis« überführt habe. Angesichts des Positiven, das er dadurch erreicht habe, seien die Ausschreitungen – die er eingestand – ganz ohne Bedeutung.¹³³

Stoecker bekämpfte in den Juden die Avantgarde aller der Kräfte, die in sein Bild vom christlich-deutschen Volk und Staat nicht paßten. Von daher gesehen, stand der Antisemitismus im Mittelpunkt seiner volksmissionarischen Bestrebungen. Er wußte, daß er die Menge mit der biblischen Botschaft nicht mehr erreichte, deshalb stellte er ganz bewußt politische Mittel in seinen Dienst. Er trug damit, wie ein junger begeisterter Parteigänger feststellte, »die antisemitische Gesinnung in die Massen des evangelischen Volkes«, das davon mehrheitlich geprägt wurde. Auf diese Weise entstand jene feste Verbindung »zwischen Religion, Politik und Antisemitismus«, die bis weit in das 20. Jahrhundert hinein wirksam war.¹³⁴ Nahezu unberührt davon blieb im protestantischen Deutschland nur die kirchlich weithin desinteressierte Arbeiterschaft. Bebel unternahm große Anstrengungen, um die Sozialdemokratische Partei gegen den antisemitischen Bazillus zu immunisieren, und er rechnete es ihr später als Verdienst an, daß sie sich namentlich in der Verbotszeit in der erregten Berliner Atmosphäre der achtziger Jahre von der so massenwirksamen Agitation nicht hatte beeindrucken lassen. Mit Stolz und sicherlich zutreffend stellte er fest, daß die Arbeiterschaft in diesem Bereich »Bildung und Kultur« gegen das Bürgertum verteidigt habe.¹³⁵

In den ersten Wochen seines politischen Wirkens, im Juni 1878, schrieb Stoecker in einem Brief an Carl Roscher, die Angst um das deutsche Volk habe ihn in die Politik und die christlich-soziale Bewegung hineingetrieben. Er sei in den Abgrund hineingesprungen, der sich zwischen den Klassen aufgetan habe, um ihn auszufüllen, nachdem sich andere entschlossene und kompetente Männer nicht dazu bereit gefunden hätten. Im Grunde sei es ihm darum gegangen, »den Arbeitern mehr Sicherheit zu verschaffen und eine Stätte zur Wirksamkeit des sittlichen und religiösen Geistes« zu garantieren.¹³⁶ An dem guten Vorsatz des großen Volkstribunen ist nicht zu zweifeln. Er hatte das Wohl seines Volkes und seiner Kirche vor Augen, wollte es in großer Kraftanstrengung fördern und mehren. Aber die Mittel, die er einsetzte, namentlich die ständige tendenziöse Überzeichnung vorhandener Notstände und Gefahren, vertieften die Kluft zwischen den Klassen eher, anstatt sie zu schließen; sie erhöhten das Unsicherheitsgefühl großer Bevölkerungskreise und leisteten der Radikalisierung Vorschub. Die sittliche und religiöse Erneuerung erhielt damit nur geringe Chancen. Die Botschaft der Kirche wurde infolge des einseitigen und nicht selten spektakulären politischen Engagements eines ihrer Repräsentanten für Suchende unglaubwürdig. Stoecker zog nicht nur Menschen an, er stieß durch sein Auftreten auch viele ab.¹³⁷ Dies nicht zuletzt deshalb, weil er nicht aufzeigen konnte, was religiöse Erneuerung in der modernen Industriegesellschaft praktisch bedeutete, worin sie sich manifestieren sollte und auf welchem Wege eine gerechtere Sozialordnung zu schaffen sei.

Die Politisierung der Jugend

Besonders nachhaltig beeindruckte Stoecker mit seiner Glaubensgewißheit und seinem Engagement die Jugend. Sie war mit der politischen Entwicklung nach der Reichsgründung, besonders mit der Politik der Parteien, unzufrieden. Sie wollte sich an der Gestaltung der Zukunft beteiligen, sah sich aber überall mit dem Hinweis auf ihre Unerfahrenheit ausgeschlossen. Die politisch bewußten jungen Menschen argwöhnten, daß dies deshalb geschehe, weil die Väter im Ringen um die Einheit des Reichs ihre Energien verbraucht hätten und nur noch in Ruhe das Erreichte bewahren wollten. Für sie waren das Symptome der Erstarrung und Ideenlosigkeit, die sie um so tadelnswerter fanden, als sie bei den Führungsschichten mit einer Hochachtung der materiellen Güter und einem Hang zum Wohlleben gepaart zu sein schienen.

Der christlich-soziale Agitator artikulierte das Unbehagen der suchenden und drängenden Jugend, er verhiess einen Ausweg aus den Schwierigkeiten und schien Zukunftsperspektiven zu zeigen. Die Jungen begeisterten sich für den Gedanken, die äußere Einheit des Reichs durch die nationale Geschlossenheit im Innern des Landes zu krönen. Dafür schien es nötig, daß der Staat Normen setzte und auf ihre Einhaltung drang. Vor allem sollten die Rechte des Individuums zugunsten der Gemeinschaftsinteressen beschnitten werden. Mit Gedanken darüber, wie die Normen aussehen, die Gemeinschaftsbelange in einer sich rasch wandelnden, in der Industrialisierung begriffenen Gesellschaft definiert werden sollten, hielten sich die nach Mitsprache verlangenden jungen Menschen nicht auf. Sie wollten den sozialen Ausgleich durch eine Intensivierung der vaterländischen Gesinnung erreichen. Wie das im einzelnen zu verwirklichen war, focht sie in ihrer Begeisterungsfähigkeit kaum an.

Auf der Suche nach neuen Idealen und politischen Betätigungsmöglichkeiten strömten zunächst hauptsächlich die Studenten in die Stoeckerversammlungen, besonders nachdem der Hofprediger die Juden zu Urhebern aller Übel dieser Welt erklärt hatte. Die jungen Akademiker, die von dem bis dahin völlig ungewohnten Erlebnis der Massenveranstaltungen beeindruckt waren und meinten, dort vollzöge sich der Aufbruch in eine neue Zeit, bildeten recht bald Organisationsausschüsse zur Unterstützung und Propagierung der Antisemitenpetition. Diese bildeten die Kernzellen der Vereine Deutscher Studenten. Stoecker wies später wiederholt darauf hin, daß die studentische Bewegung in den Versammlungssälen der Christlich-sozialen Partei entstanden sei.¹³⁸ Die bis dahin unklaren Bestrebungen und – teilweise tumultuarischen – Aktionen der protestierenden akademischen Jugend hatten damit Richtung und Ziel erhalten.¹³⁹

Die Vereine Deutscher Studenten, die sich binnen weniger Jahre an allen Universitäten formierten, wollten für »deutsche Art und deutsche Sitte, für deutsche Treue und deutschen Glauben« eintreten. Sie wußten dabei kaum zu sagen, worin sich der Glaube deutscher Menschen von dem der Angehörigen anderer Nationen unterschied, und ebenso fehlte es an Kriterien, um deutsche Art und Sitte zu bestimmen. Sehr viel klarer waren dagegen die Kräfte zu bezeichnen, gegen die sich die Vereinsmitglieder vehement engagierten. Ihr Kampf richtete sich gegen die »unheimlichen Mächte der nackten Selbstsucht und der weltbürgerlichen Vaterlandslosigkeit, der Entsittlichung und der Entchristlichung«, und das waren ganz konkret – in der Gefolgschaft Stoeckers – Liberalismus und Sozialismus und deren Avantgarde, das Judentum.¹⁴⁰

Der Hofprediger machte die jungen Akademiker wohl immer wieder einmal darauf aufmerksam, daß es nicht genüge, die Juden zu hassen. Sie hätten vor allen Dingen positive Arbeit bei der Entwicklung neuer ethischer Werte zu leisten. Aber damit waren die Studenten überfordert, zumal er sie ohne Beistand ließ, ihnen nicht einmal einen Weg zeigte. So folgten sie ihrem Vorbild doch nur in der Abgrenzung gegen den vorherrschenden liberalen Zeitgeist. Stoecker erleichterte ihnen diese Beschränkung durch seine Politik des »Entweder-Oder« zu Beginn der achtziger Jahre, als sich die Vereine formierten und ihr Profil suchten. In einer seiner Freitagsversammlungen während des Wahlkampfs 1881 polemisierte er leidenschaftlich gegen jede Politik der Kompromisse und Halbheiten. Meinungsppluralismus und Interessenvielfalt beeinträchtigten entschlossenes nationales Handeln. Er sah nur zwei »Heerscharen«, die sich im Ringen um die großen Entscheidungen unversöhnlich gegenüberständen. Diejenige, die in krisenhafter Zeit selbstbewußter handele, mehr Verbindlichkeit bejahe und fester glaube, werde sich durchsetzen und die Zukunft gewinnen. Die Begeisterung, mit der die Studenten seine Parolen aufnahmen, stärkte Stoeckers politische Zukunftshoffnungen. Mit dieser Jugend, so erklärte er voller Stolz, werde er langfristig die Entwicklung der deutschen Nation beeinflussen. »Aus diesen Jünglingen werden Männer, Richter, Ärzte, Philosophen und Theologen«, die in ihren Berufen »im Geiste der neuen Zeit« wirken und auch politisch tätig sein würden. »Lassen Sie uns nur zehn Jahre arbeiten, und diese Männer stehen im Amte, auf der Tribüne der Volksversammlung und des Parlaments!«¹⁴¹

Diese Hoffnungen des Hofpredigers gingen in Erfüllung. Die von ihm geprägten Studenten trugen seine Vorstellungen in das Land hinaus, sie beeinflussten die Standesverbände und die politischen Organisationen ebenso wie das gesellige Leben in den Provinzen und die politische Kultur in den Städten und Metropolen. Der Antisemitismus wurde damit nach und nach im Bildungsbürgertum gesellschaftsfähig. Während der Hofpre-

diger unerschütterlich daran glaubte, nur aufbauende, christlich-nationale und konservativ-staatserhaltende Kräfte entbunden und gestärkt zu haben, waren kirchliche Amtsstellen, Politiker und Publizisten über diese Entwicklung eher beunruhigt. Selbst in der Studentenschaft und bei einzelnen Mitgliedern der Vereine Deutscher Studenten gab es Bedenken. So registrierte einer der frühen Mitstreiter im Berliner Verein Deutscher Studenten, Wilhelm von Polenz, mit Besorgnis die wachsenden Spannungen an der Universität. Betroffen vermerkte er in seinem Tagebuch: »Der Haß und die Feindschaft, die bei der heutigen Wahl [einer studentischen Vertretung] zutage traten, haben etwas Infernalisches, Erschreckendes.« Er hielt es für erforderlich, sich wieder auf staatsbürgerliche Gemeinsamkeiten zu besinnen. In dieser Notiz eines Mannes, der sein Leben lang Antisemit blieb und sich später auch in diesem Sinn schriftstellerisch betätigte, werden die Gefahren aufgezeigt, die durch Stoeckers Agitation gerade im akademischen Bereich heraufbeschworen wurden.¹⁴²

Bereits im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts traten die Folgen der politischen Indoktrination in Erscheinung. Da engagierten sich junge Geistliche bei den Wahlen zugunsten antisemitischer Parteien oder Kandidaten, in einigen Fällen übernahmen Pfarrer die Wahlkampfleitung, oder sie traten als Redner oder Publizisten antisemitischer Gruppen hervor. Diese Aktivitäten nahmen zeitweise einen solchen Umfang an, daß Unruhe in der Bevölkerung entstand. So mußte das Oberkonsistorium des Großherzogtums Hessen am 3. Oktober 1890 in einem Rundschreiben die Geistlichen zur Zurückhaltung mahnen. Die Kirchenleitung wies darauf hin, wie sehr kirchliche Amtsträger durch einseitige Parteinahme »den Frieden unter der Bevölkerung« gefährdeten. Sie räumte zwar ein, daß die wirtschaftlichen Notstände im Land die politische Erregung und namentlich den Antisemitismus der Bauern erklärlich machten, betonte jedoch mit Nachdruck, daß dafür nicht nur die Juden, sondern auch die Christen die Verantwortung trügen. Es sei deshalb unredlich, für das, »was eine gemeinsame Schuld ganzer Volksklassen ist«, allein die Juden verantwortlich zu machen, »in deren Reihen es doch wahrlich an Beispielen wirklicher Milde« und Hilfsbereitschaft nicht fehle.

Das hessische Konsistorium verurteilte gerade das als unchristlich, was Stoecker und seine junge und begeisterte Gefolgschaft taten, nämlich »unter Anrufung des Christentums eine Art Kreuzzug gegen die Juden« zu führen. In letzter Konsequenz sei dies nur »eine verhängnisvolle Mißleitung der dunklen Instinkte des deutschen Christenvolkes«, denn es vereitle die Einsicht in die eigenen Fehler und lenke die »Unzufriedenheit der Massen auf angebliche Urheber der Drangsale« ab. Auf lange Sicht trage ein solches Vorgehen zur Erschütterung der Grundlagen des Staates bei.¹⁴³

Ähnliche Mahnungen ergingen wiederholt und auch in anderen Landeskirchen. Oft wurden sie durch Beschwerden staatlicher Organe, jüdischer Gemeinden und Vereine ausgelöst. Seit 1890 mehrten sich auch die Klagen über Zurücksetzungen und Benachteiligungen jüdischer Bürger durch Staatsbeamte, über unwürdige Behandlung jüdischer Zeugen oder jüdischer Kläger durch Richter oder Staatsanwälte und namentlich über antisemitische Beleidigungen an Schulen. All das zeigt, wie stark Stoecker die akademische Jugend geprägt hatte und wie sehr sie seinen Geist in das Land hinaustrug. Aufmerksame Beobachter stellten bei der Suche nach den Gründen für diese Entwicklung fest, daß sich die Studenten dem Antisemitismus verschrieben, weil er etwas »Revolutionäres« zu sein schien, was ihrem Streben nach Veränderung entsprach, zugleich aber eine völlig ungefährliche Art des »revolutionären« Treibens war, das keinerlei berufliche Nachteile verhiess, vor allem angesichts der allgemeinen Zurückhaltung gegenüber den Juden den Eintritt in den Staatsdienst nicht in Frage stellte.¹⁴⁴ Die jungen Akademiker konnten sich revolutionär gebärden, zugleich aber den Nachweis ihrer gut patriotischen Gesinnung erbringen.

Es waren Parteigänger und Anhänger Stoeckers aus den Vereinen Deutscher Studenten, die einzelnen Berufs- und Interessenverbänden das geistige Gepräge gaben. So nutzte beispielsweise Diederich Hahn seine Führungsfunktion im Bund der Landwirte, um im Verein mit Gesinnungsfreunden die unter den Mitgliedern vorhandenen anti-jüdischen Ressentiments zu stärken und den Bund auf einen klaren antisemitischen Kurs festzulegen.¹⁴⁵ Auch als Publizisten, Journalisten, Versammlungsredner oder ehrenamtliche Mitarbeiter in Vereinen und Bildungsinstitutionen machten die Akademiker aus der Gefolgschaft Stoeckers ihren Einfluß geltend. Ebenso setzten sie nach der Jahrhundertwende in den Parteien und Parlamenten deutliche Akzente.

Der Hofprediger prägte nicht nur die Studenten, sondern begeisterte auch die berufstätige kirchliche Jugend in den Städten und Provinzen. Die rund 40000 Mitglieder der evangelischen Jünglingsvereine, die vornehmlich in Anlehnung an die Innere Mission ihre Arbeit verrichteten, gerieten stark in den Bannkreis der christlich-sozialen Bewegung.¹⁴⁶ Sie wurden, nachdem sie einmal aus der Enge und Beschränktheit ihres beruflichen Alltags hinausgetreten waren und in ihren Vereinen ein größeres zusätzliches Wirkungsfeld gefunden hatten, vielfach auch politisch aktiv. So waren es Mitglieder evangelischer Jünglingsvereine, die, von der Notwendigkeit des Kampfes gegen Juden und Sozialdemokraten überzeugt, 1893 in Hamburg den Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband (DHV) gründeten. Die rasche reichsweite Ausbreitung dieser Organisation, deren Repräsentanten sich bei ihrer Arbeit und Gesinnungspflege bis in die Weimarer Re-

publik hinein immer wieder auf Stoecker beriefen, gelang nur deshalb, weil sich überall junge Kaufleute und Angestellte aus den evangelischen Jugendgruppen fanden, die in dem neuen Standesverband aktiv wurden. Die Lebensläufe vieler führender Mitglieder des DHV geben Aufschluß über die Wirkung, die Stoecker mit seiner politischen Arbeit selbst in kleinen und entlegenen Orten des Reichs, sogar in protestantischen Enklaven Süddeutschlands, erzielte.¹⁴⁷ So vorbereitet, griffen die jungen Handlungsgehilfen den Gedanken der deutschnationalen Gesinnungsgemeinschaft begeistert auf und legten ihre Organisation ganz auf diesen Kurs fest.

Der DHV wurde nach seinem Selbstverständnis »aus dem Antisemitismus heraus geboren«, und er stellte sich in der Folgezeit weiterhin in dessen Dienst. Hatte er sich zunächst, als er noch schwach und einflußlos war, nach dem Eingeständnis des Vorstands von der antisemitischen »Flutwelle« empor- und dann noch ein Stück »von ihr forttragen« lassen, so änderte sich die Situation schon nach der Jahrhundertwende grundlegend. Der Verband war erstarkt, er verfügte über finanzielle Mittel, um in Zeitschriften, Broschüren und Jahrbüchern den Geist weiter zu vermitteln, in dem er angetreten war. Die weltanschauliche Prägung der Mitglieder durch eine umfangreiche Schulungsarbeit zeitigte beachtliche Wirkungen. So konnte der DHV im Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg die notleidenden antisemitischen Parteien und Verbände personell und materiell stützen und dafür sorgen, daß die Bewegung, der er seinen Aufstieg verdankte, Rückschläge überstand und am Leben erhalten wurde.

Christlich-soziale und antisemitische Tendenzen drangen auch in die 1882 aus eigenständiger Wurzel entstandenen Evangelischen Arbeitervereine ein. Einige von ihnen näherten sich der christlich-sozialen Bewegung Stoeckers.¹⁴⁸ Der Führer des Gesamtverbands, Ludwig Weber, gehörte zwar zu den Mitstreitern des Hofpredigers. Dennoch bemühte er sich mit Rücksicht auf einen Teil der Mitglieder, die Unabhängigkeit der Vereine von der Christlich-sozialen Partei zu wahren.¹⁴⁹ Dies gelang ihm nur unvollkommen. Es waren auch hier wieder die jüngeren Mitglieder, die sich Stoecker besonders verpflichtet fühlten und in seinem Sinn wirkten.

Die jungen Aktivisten der Verbände leisteten zu einem wesentlichen Teil die Alltagsarbeit der antisemitischen Parteien und bestimmten nicht selten deren offensiven und aggressiven Kurs. Sie ersetzten durch Tatkraft und Eifer, was ihnen an Einsicht und Erfahrung fehlte. Durch diesen Einsatz verhalfen sie den Parteien oft zu ihren Erfolgen. Manche christlich-sozialen und konservativen Politiker gelangten nur dank der emsigen Kleinarbeit der vom Hofprediger begeisterten und aufgebotenen Jugend zu Mandaten.¹⁵⁰

Die Politisierung der Jugend durch Stoecker beeinflusste nachhaltig den Stil der politischen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft. Wenn in

Deutschland wirklich um Sein oder Nichtsein des Staates, um die Behauptung des Glaubens gegen den Unglauben, um die Erhaltung oder Deformation des Volkes gerungen wurde und wenn die Juden tatsächlich die Vorhut aller destruktiven Kräfte waren, dann begriffen die zur Bedingungslosigkeit des Denkens und Handelns neigenden jungen Menschen die Politik der Regierungen in Reich und Ländern nicht mehr. War denn die Nachsicht der Staatsorgane gegenüber den zu Staatsfeinden Erklärten nicht schon Verrat? Und was war von Monarchen und Ministern zu halten, die mit jüdischen Unternehmern verhandelten, sie sogar an den Hof einluden? Man sah bei Pastoren, Kirchenleitungen, Verbänden, in den Parlamenten und bei den Repräsentanten des Staates überall die Neigung zum Kompromiß, wo es doch nach Meinung der Jungen nur auf Grundsatztreue und Durchsetzungswillen ankommen durfte. Das erschütterte das Vertrauen in die Regierungen und die Führungsschichten der Nation. Um sie zu einem entschiedeneren Vorgehen und einer konsequenteren Politik zu veranlassen, entfesselten die Opponenten Pressefeldzüge, veranstalteten Protestkundgebungen und Demonstrationen. Damit beunruhigten und verunsicherten sie aber nicht nur die staatstragenden Mittelschichten, sondern forderten auch die Sozialdemokraten, Linksliberalen oder andere befehdete Gruppen zu härterer Reaktion heraus. Das führte erst zur Lockerung des nationalen Zusammenhalts und ebender Polarisierung im Volk, die Stoecker überwinden wollte.

Stoeckers Nationalismus

Der Antisemitismus war für den Hofprediger nur das Mittel, um an breitere Volksschichten und die Jugend heranzukommen, sie politisch zu interessieren und schließlich zur Mitarbeit an den nationalen Aufgaben zu gewinnen. Jeder Mensch sei, so verkündete er, »wie auf sein Haus und seine Stadt« letztlich auch auf sein »Volk« angewiesen. Er müsse deshalb nicht nur dafür sorgen, daß sein Haus gut bestellt sei, sondern auch das Vaterland, in dem er lebe. Der Hofprediger war ein leidenschaftlicher Patriot, er hatte die Kriege von 1866 und 1870, überhaupt die Bismarcksche Politik der Reichseinigung mit Begeisterung verfolgt und war nun entschlossen, diese Hochstimmung allen anderen Menschen zu vermitteln. Er konnte nicht verstehen, daß bestimmte Schichten des Volkes und die Bewohner einiger Regionen in Teilnahmslosigkeit verharren oder sich der neuen Entwicklung gegenüber sogar ablehnend verhielten. Sie sollten um jeden Preis zum Mittun motiviert und von dort zur Vaterlandsliebe geführt werden.¹⁵¹ Dabei kam es Stoecker besonders darauf an, die Handwerker, alle im priva-

ten und öffentlichen Dienstleistungsbereich Beschäftigten, die Landbevölkerung sowie die unteren Beamten, deren Interessen bisher weder Parteien noch staatliche Behörden berücksichtigt hatten, zu erreichen und aufzubieten. Im Gegensatz zum Adel und zu großen Teilen des Besitz- und Bildungsbürgertums, die diese Schichten übersahen oder offen verachteten, erkannte Stoecker, welche Bedeutung ihnen für das politische Leben und – wegen des allgemeinen Wahlrechts – besonders für die Zusammensetzung des Reichstags zukam.

Der christlich-soziale Agitator sprach bewußt die Gefühle seiner Hörer an, weil er wußte, daß er sie nur auf diese Weise erreichen konnte, und ein Gespür dafür besaß, wie wenig Bevölkerungsgruppen, die infolge rascher Modernisierung, stürmischer politischer und sozialer Veränderungen die Orientierung und Sicherheit verloren haben, ihre Erfahrung rational und gelassen begreifen können. Um sie vor einem Abgleiten in Staatsverdrossenheit zu bewahren, ja sie zum Einsatz für seine vaterländischen Ziele zu gewinnen, bot er ihnen vertraute und schlichte Formeln zur Deutung des Geschehens. Sie waren eingängig und auf das Auffassungsvermögen der Bevölkerungsmehrheit zugeschnitten.

In Stoeckers Sicht hatten die Deutschen das Christentum besonders intensiv in sich aufgenommen und im Lauf der Jahrhunderte in dieses ihre »höchsten Ideale« hineingelegt, waren sie innerlich ganz von ihm durchdrungen. So seien Christentum und Deutschtum zu einer unlöslichen Einheit verschmolzen. Eine unzulängliche Politik, bestimmte Strömungen in der Philosophie und insbesondere die Entwicklung der Naturwissenschaften hätten im 19. Jahrhundert dieses segensreiche Miteinander beeinträchtigt. Im Gefolge der vielen »Erfindungen und Entdeckungen« und der raschen Entwicklung des Verkehrswesens habe sich dann auf deutschem Boden »eine Weltanschauung« entwickelt, die im Begriff sei, »die besten Er rungenschaften der deutschen Geschichte zu zerstören«. Zwar sei die Ausbreitung dieses »Weltsinns« durch die Einigungskriege – besonders den gegen Frankreich, weil er alle deutschen Stämme vereint habe – gehemmt und zeitweise aufgehalten worden. Gerade in diesen gefährvollen Perioden habe sich erwiesen, wie lebendig der christliche Geist noch immer im deutschen Volk sei.¹⁵² Zu einer Umkehr hätten die Kriege und das Erlebnis der Reichsgründung aber nicht geführt, da es den heilsamen Gegenkräften an Nachdruck und Dauer gefehlt habe, sie auch nicht planvoll in Dienst gestellt worden seien.

Regierungen und Kirchenbehörden hatten es nach Stoeckers Auffassung versäumt, den im Krieg »neu gekräftigten religiösen Gedanken« fest mit dem der nationalen Einheit zu verbinden und ihn damit für das gesamte Volk zum großen geistigen Impuls zu machen. Zwangsläufig mußten sich

daher neue Rückschläge einstellen. Mit feinem Gespür registrierte der Volkstribun die weit verbreitete Enttäuschung darüber, daß die Reichsgründung nicht alle in sie gesetzten Hoffnungen erfüllt hatte. Vielen fiel es besonders schwer, von Institutionen und Einrichtungen Abschied zu nehmen, die der Vereinheitlichung und inneren Ausgestaltung des neuen Reichs zum Opfer fielen. Nicht nur das größere Maß an staatlicher Organisation, sondern auch die Ausdehnung des Handels und Verkehrs und der Fortschritt bei der Industrialisierung veränderten die Lebens- und Umweltbedingungen der Staatsbürger. Wem die Anpassung an die neuen Verhältnisse Schwierigkeiten bereitete, dem sprach Stoecker mit seiner These aus dem Herzen, deutsche Lebensart sei von einem fremden Geist überwältigt worden, »die Gier nach Geld und Genuß« habe »deutsche Treue und Redlichkeit« verdrängt. Da Opferbereitschaft und Hingabe an die Interessen der Nation »auf der Silberflotte, die aus Frankreich kam«, Schiffbruch erlitten hätten, fehle der Bevölkerung der so notwendige geistige Halt.

Der Hofprediger versprach Abhilfe. Besinne sich das Volk wieder auf die »starken Wurzeln« seiner Kraft, die im Glauben lägen, dann ließen sich alle Schwierigkeiten überwinden, werde die Nation im neuen Reich einer hoffnungsvollen Zukunft entgegengehen. Da das Christentum stets »der Gesundbrunnen der Völker« gewesen sei, komme es nur darauf an, es wieder zum stärksten »Faktor des Volkslebens« zu machen.¹⁵³ Stoecker, der ein »optimistisches, zuweilen fast illusionistisches Zutrauen« zur Integrationskraft der Religion hatte,¹⁵⁴ hoffte, durch deren Belebung die politischen und sozialen Gegensätze im Volk überwinden zu können. Die innere Geschlossenheit werde um so eher erreicht werden, je besser es gelinge, den modernen Nationalismus mit der christlichen Überlieferung zusammenzuschweißen.

Im Gegensatz zur älteren Theologengeneration und den meisten Zeitgenossen, die den persönlichen Glauben für das Entscheidende hielten, war Stoecker davon überzeugt, daß die Religion ins öffentliche Leben gehöre, das »Wohl und Wehe« der gesamten Nation von der Kraft des in ihr lebendigen Glaubens abhängen.¹⁵⁵ Nur Menschen, die fest in der geistigen Tradition wurzelten und am bewährten Alten festhielten, könnten die Gegenwartsaufgaben meistern und optimistisch die Zukunft gestalten. »Es gibt in unseren Tagen«, so erklärte er seinen Anhängern, »eine falsche Bildung – man nennt sie Aufklärung –, die den Kopf füllt mit Verstandeszweifeln, die den Menschen lehrt, die Sonde an alles zu legen, alle Dinge, auch die heiligsten, in das Scheidewasser der Kritik zu tauchen. Und zuletzt, wenn ein Mensch alles durchzweifelt hat und fragt sich: was ist das Resultat?, so steht er vor dem Nichts.«¹⁵⁶

In einer Zeit, in der jede Veränderung gepriesen, das Bestehende zumeist

als unzulänglich verworfen wurde, über hochfliegenden Zukunftsprojekten die täglichen Arbeiten und Erfolge kaum noch Anerkennung fanden, zündeten solche Parolen. Stoecker forderte von seinen Anhängern und Wählern, auf das bisher Erreichte stolz zu sein und im Vertrauen auf die eigene Leistung zur Mehrung des Ansehens und Wohlstands der Nation beizutragen. Davon profitiere der einzelne wie die Gemeinschaft. Der Hofprediger wollte mit dieser Volksmission »den schlafenden deutschen Geist wieder wachrufen« und so Zweifel, Glaubenshaß und Umsturzbestrebungen eindämmen oder gar überwinden.¹⁵⁷

Die Art, in der Stoecker christliche und nationale Vorstellungen aufnahm und unter Berücksichtigung einer populären Zeitströmung zu einem gängigen Weltbild zusammenfügte, sicherte ihm den Erfolg. Für ihn war der »Staat, das organisierte Volk«, eine Ordnung Gottes. Nach dem Willen des Schöpfers hatte sich das Werden dieses Staats vollzogen; Niederlagen, Krisen und Fortschritte entsprachen seinem Schöpfungsplan. In der Reichsgründung sah der Hofprediger vollendet, was seit den Zeiten mittelalterlicher Herrscher, vor allem seit dem Wirken Luthers, vorbestimmt war.¹⁵⁸ Aber der Staat war nur das Gehäuse, das das Volk umschloß, und auch dieses war »von Gott mit einer eigentümlichen Anlage, mit besonderen Gaben ausgestattet«. Diese Eigenschaften müßten im Gehorsam gegenüber Gottes Ratschluß bewahrt und ständig entwickelt werden, weil sie unverlierbar zur »Existenz« des Volkes gehörten. Ein Volk, das wider dieses Gebot handele, gebe sich selbst auf und steuere dem Untergang zu.¹⁵⁹

So wie das deutsche Volk in der Vergangenheit allen Anfechtungen widerstanden habe, müsse es dies auch in der Gegenwart tun. Nachdem es durch den Gründerboom einmal in den Sog des Mammonismus, Egoismus und Atheismus geraten sei, müsse es alle Kräfte anspannen, um die »Herrschaft des goldenen Kalbes« abzuschütteln. Der geschickte Agitator schilderte das Leben unter dieser fremden Gewalt in den düstersten Farben, um alle christlichen und nationalen Widerstandskräfte zu wecken. Ein englischer Freund, so resümierte er, habe ihm erst bewußt gemacht, was sich in Deutschland vollzogen habe. Als dieser Gewährsmann vor 25 Jahren erstmals das Land besucht habe, sei er erstaunt gewesen, welche Geltung damals der Geist vor dem Geld besaß. Heute, 1880, ließe sich nach seiner Versicherung gerade das Gegenteil feststellen: Es gebe kein Land, in dem das Geld so viel gilt wie in Deutschland.¹⁶⁰

Vor dem Hintergrund einer so dunklen Gegenwartsbeschreibung hob sich die lichte nationale Zukunftsvision sehr vorteilhaft ab. Die große christlich-soziale »Erweckungsbewegung« habe den Ungeist schon in die Schranken gewiesen, beginne ihn überall zurückzudrängen. Bei der Erneuerung des sittlichen Lebens seien bereits gute Ergebnisse zu verzeich-

nen. Zu besonderen Hoffnungen berechtigte die sich ausbreitende nationale Begeisterung. Das »kleine Geschlecht«, das die Möglichkeiten des Aufschwungs nach den siegreichen Kriegen und der Reichsgründung nicht zu nutzen verstanden habe, werde Schritt für Schritt abgelöst durch das neue »Geschlecht der 70er, das positiv sei durch und durch und das Vaterland liebe«. ¹⁶¹ Der Optimismus und die Selbstsicherheit des Hofpredigers übertrugen sich auf seine Anhänger und Hörer. Dieser Mann, der an sich und die von ihm vertretenen Thesen glaubte, der nie zögerte, weil er um neue Erkenntnisse und richtige Entscheidungen noch rang, stärkte Unsichere und Zweifelnde. So wie Stoecker sich von keinem Menschen in seiner »freudigen Begeisterung« beim Dienst an seinem »geliebten Volk« überreffen lassen wollte, so suchten es ihm viele aus seiner Gefolgschaft gleichzutun. Auch sie wollten nicht erkennen, sondern bekennen, nicht prüfen, sondern glauben. ¹⁶²

Der überzeugte Nationalist gewann auf diese Weise aber nicht nur Anhänger, sondern stieß auch Suchende ab, weil sie am Wert so eingängiger Formeln zweifelten. Sie konnten nicht begreifen, daß jede Kritik an der Kirche oder auch nur an bestimmten Formen kirchlicher Arbeit sofort als eine Form des Glaubenshasses bezeichnet wurde. Vor allem stießen Stoeckers scharfe und übertriebene Angriffe gegen die »gottentfremdete Presse« auf viel Widerspruch. Wenn er den Journalisten vorwarf, sie zögen alles Heilige in den Schmutz und gefährdeten durch ihre Berichterstattung und ihre Beschwerden den inneren Zusammenhalt der Nation, dann leugnete er ihrer Auffassung nach die Verdienste eben dieser Presse um die Entwicklung und Ausbreitung des nationalen Gedankens und die nationale Einigung Deutschlands. ¹⁶³ Es war nicht einsichtig, warum derjenige ein schlechterer Patriot sein sollte, der Mißstände im staatlichen Bereich angriff, um auf deren Abstellung zu dringen, oder der innerhalb des verfassungsmäßigen Rahmens offen für Reformen eintrat. Stoecker trug durch sein Verhalten nicht wenig dazu bei, daß in der deutschen Gesellschaft jeder Vorbehalt als Ausdruck politischer Unzuverlässigkeit, jede Kritik als staatsfeindliches Verhalten angesehen wurde.

Schließlich wurden die Gegensätze dadurch verschärft, daß der Hofprediger nicht nur Skepsis gegenüber der bestehenden Ordnung verwarf, die Kritiker scharf abwies und damit nicht selten erst in entschiedene Opposition trieb, sondern es auch unterließ, den eigenen Parteigängern einmal Buße zu predigen und ihren oft zutage tretenden Fanatismus zu dämpfen. Weil er immer, wie Günther Dehn bemerkte, »ganz naiv von der Vorstellung erfüllt war, daß seine Sache eben die gute Sache, die Sache Gottes sei«, ¹⁶⁴ bestärkte er seine Anhänger in ihrem Hang zur Einseitigkeit. So wurden große Teile des Mittelstandes zur Intoleranz gegen Andersdenken-

de und Andersgläubige angestiftet. Noch vor der Jahrhundertwende wurde darüber geklagt, daß die nationalistische Avantgarde eine entschiedener, absolutere politische Ordnung propagiere, aber keinerlei präzise Vorstellungen von ihrem Aussehen besitze und deshalb im Grunde ganz unkritisch jedem folge, »der ihren Jargon« rede. Erschreckend sei dabei insbesondere die Tatsache, daß in der Folge der Nationalisierung humanes Verhalten, individuelles Wertbewußtsein und Eigenständigkeit des einzelnen Menschen abgelehnt und geschmäht wurden.¹⁶⁵

Stoecker gab durch die Verbindung von Protestantismus und Nationalismus letzterem zusätzliche Stoßkraft. Doch auch der Protestantismus erhielt neuen Auftrieb. Breite Volksschichten, die kirchlich lau oder indifferente gewesen waren, wurden wieder gebunden und aktiviert. Durch seine Verschmelzung mit einer politischen Bewegung gewann er Anschluß an den Zeitgeist. Die Protestanten konnten sich bei ihren liberalen und sozialistischen Kritikern revanchieren. Sie wiesen mit neu erwecktem Selbstbewußtsein auf den Wandel hin, der sich vollzogen hatte. Während sie verlorenes Terrain rasch zurückgewinnen konnten, hätten die Liberalen einen Rückschlag erlitten und befänden sich nun in einem Zustand der Ratlosigkeit und der geistigen Desorientierung.

Aber diese Entwicklung brachte dem Protestantismus nicht nur Segen. Es war nicht zu übersehen, daß Stoeckers Gefolgschaft in ihrer Mehrheit die christliche Botschaft nur noch zur Rechtfertigung oder Tarnung handfester politischer Forderungen und nationaler Ambitionen brauchte. Das schloß individuelle Gläubigkeit nicht aus und wurde vielen Protestanten auch kaum bewußt. Aber den Kirchenbehörden bereitete die mitunter sehr weitgehende Vermengung von Religion und Politik viel Verdruß: Gläubige kehrten der Kirche den Rücken, weil der übertriebene Nationalismus in der Verkündigung zu sehr dominierte.

Die Hingabe an die nationale Idee führte vielfach auch zur Abstinenz im sozialen Bereich. Viele evangelische Christen identifizierten zudem nach antisemitischem Vorbild die soziale Frage mit der Judenfrage und handelten entsprechend. Diese Preisgabe des sozialen zugunsten des nationalen Engagements wirkte auf andere Gläubige ernüchternd. Beispiele dafür gibt es in großer Zahl. So berichtete ein Landwirt, wie sehr ihn das feste Gottvertrauen und die Schlichtheit sowie Unmittelbarkeit der Verkündigung Stoeckers beeindruckt, seine patriotischen Entgleisungen dagegen empört hätten. Dieser Mann – und gleich ihm reagierten Christen aus anderen Berufsschichten – fand es unerträglich, daß sich Stoecker anläßlich eines Parteitags der Konservativen zu der Behauptung hinreißen lassen konnte, der Gottessohn sei gekommen, habe »den deutschen Geist« angerührt, ihn »aus der Tiefe des Elends« herausgeholt und dem deutschen Volk eine christliche,

schöne Zukunft verheißen. Er war, wie andere Gläubige auch, befremdet, daß sich ein Theologe, und noch dazu ein so prominenter, in der Erregung der Volksversammlung zu Urteilen verleiten ließ, die er bei Gegnern des Nationalismus nicht scharf genug tadeln konnte. Die Kritiker machten keinen Hehl daraus, daß ihnen diese Art der Politisierung »das ganze Christentum« verleide.¹⁶⁶

Der »Hofprediger aller Deutschen«, wie Stoecker nach seiner Entlassung aus dem Amt von seinen Anhängern gern und respektvoll genannt wurde, erkannte zweifellos klarer als die Mehrheit der führenden Repräsentanten des deutschen Protestantismus, wie dringlich die Kirche engeren Kontakt zu allen Schichten des Volks brauchte und daß sie ihn nur gewinnen und erhalten konnte, wenn sie den in der Bevölkerung vorherrschenden Tendenzen Rechnung trug. Allein auf diese Weise war sie nach Stoekers Überzeugung in der Lage, Einfluß zu nehmen und gestaltend in »das gesamte private und öffentliche Leben der Nation« einzugreifen. Er zielte darauf ab, den nationalen Staat fest im Bewußtsein der protestantischen Bevölkerung zu verankern und ihm dauernden Rückhalt dadurch zu sichern, daß er die Kirche »von unten her, auf demokratischer Grundlage« völlig neu zu bauen versuchte.¹⁶⁷ Das ist ihm insofern gelungen, als er den evangelischen Christen, trotz aller landeskirchlichen Eigenheiten und Verschiedenheiten, ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl vermittelte, sie auf neue Initiativen festlegte. Weil Stoecker die Tradition nicht preisgab, an bewährten Einrichtungen und Verhaltensnormen festhielt, sich aber gleichzeitig ganz der Gegenwart verschrieb und voller Optimismus der Zukunft entgegensteuerte, folgten ihm so viele. In eine Gemeinschaft Gleichgesinnter eingegliedert, fühlten sie sich geborgen und gewannen so Selbstvertrauen für ihr eigenes Tun.

Der Erfolg bei seinem Werben um die Massen verstärkte Stoekers nie erschütterte Überzeugung, auf dem rechten Weg zu sein. Seine Selbstsicherheit machte es ihm unmöglich, die bedenklichen Folgen seines Tuns zu sehen.¹⁶⁸ Er wollte nicht erkennen, daß ihn die Gefolgschaft allmählich mehr auf ihren Kurs festlegte als er sie auf seinen. Durch die Nationalisierung der protestantischen Bevölkerungsschichten verband er das Schicksal der Kirche eng mit dem des nationalen Staates, speziell des bestehenden Kaiserreichs. Alle Krisen des Nationalstaats wirkten sich unmittelbar auf die evangelischen Landeskirchen aus, und die Niederlagen der nationalen Parteien und Kräfte beeinträchtigten auch die Handlungsfähigkeit und Gestaltungschancen des deutschen Protestantismus.

Stoeckers Scheitern als Politiker

Das politische Wirken des Hofpredigers löste, je mehr es von Tumulten, großen Kontroversen und Beleidigungsprozessen begleitet war, am Hof und bei den Regierungen im Reich und in Preußen Widerstände aus. Auch beim evangelischen Oberkirchenrat und im konservativen Lager wuchs der Argwohn. Als besonders unangemessen wurden Stoeckers Kampflust und die zumeist übertriebene und heftige Art angesehen, mit der er auf Einwände und Proteste betroffener Personen oder Institutionen reagierte. Ein Mann, der selbst so scharf herausforderte und vehement angriff, durfte Widerspruch nicht so leidenschaftlich und polemisch zurückweisen. Nichts charakterisiert die Kämpfernatur dieses Geistlichen besser als sein Eingeständnis, daß er eben »dreinschlagen« müsse, »wenn er einen Feind sehe«. ¹⁶⁹

Es wurde mehr und mehr zum Problem, daß Stoecker immer wieder »über die Grenzen des Maßvollen und Besonnenen« hinausging, wie Ludwig Weber, einer seiner Getreuen, betrübt einräumte. ¹⁷⁰ Bismarck, der sich die Unterstützung des Agitators aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen zu Beginn der achtziger Jahre gern gefallen ließ, achtete aus diesem Grund offiziell stets auf Distanz. Das mutige Auftreten gefiel ihm zeitweise – der Hofprediger »habe ein Maul wie ein Schwert«, äußerte er halb anerkennend –, an seinen Methoden nahm er Anstoß. ¹⁷¹ Und wie der Reichskanzler, so zweifelten auch konservative Gesinnungsfreunde am politischen Augenmaß Stoeckers. »Der wirkliche Politiker kämpft nicht, um zu kämpfen«, schrieb Freiherr von Fechenbach-Laudenbach, sondern sei bestrebt, sein Ziel zu erreichen. Dieses müsse ihm allerdings klar vor Augen stehen. Im Bemühen um Erfolg und Sieg aber dürfe er sich nicht unnötig Feinde schaffen, sondern müsse sich mehr um die Gewinnung von Freunden und Förderern bemühen. ¹⁷²

Die Zweifel an den politischen und organisatorischen Fähigkeiten Stoeckers wurden immer wieder wach, wenn die von ihm ins Leben gerufene Bewegung ausuferte, seine Anhänger mit sozialen, antisemitischen oder nationalistischen Forderungen weit über das Ziel hinausschossen. Den Altkonservativen war es lästig, daß sie der christlich-soziale Parteiführer nach dem Eintritt in ihr Führungsgremium ständig zu einer stärkeren »Agitation für ihre guten Gedanken« drängen wollte. Insbesondere brachte sie seine Forderung auf, die Konservativen müßten das »Volk zu derselben Leidenschaft entflammen für das Gute, wie es in den letzten Jahrzehnten von den Gegnern manchmal entflammt [worden] ist für das Böse«. ¹⁷³ Ihnen war durchaus bewußt, wohin es führte, wenn eine leidenschaftliche Protestbewegung durch eine ebenso leidenschaftliche Gegenbewegung überwunden

werden sollte. Sie verwarfen ja gerade die Emotionen in der Politik; zudem konnten sie sich mit Stoecker nicht darüber verständigen, was er in diesem politischen Zusammenhang »das Gute« nannte. Sie waren mehr denn je überzeugt, daß er in seinen Versammlungen den Unterschichten und namentlich der Arbeiterschaft zu weit entgegenkomme, auch immer wieder Forderungen erhebe, »die eben so gut in rein sozialistischen Blättern« zu finden seien.¹⁷⁴

Weil die Stellungnahmen des Hofpredigers zu den brennenden Tagesfragen oft widersprüchlich oder verschwommen waren und sich dahinter kein klarer Wille erkennen ließ, »die Lage der Arbeiter nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch und nachhaltig zu verbessern«, erschien die Wirkung seiner Agitation unkalkulierbar. Der ehemalige Chefredakteur der Kreuzzeitung und langjährige Mitarbeiter Bismarcks, Hermann Wagener, traf den entscheidenden Punkt. Stoecker erwecke mit seinen Reden in der Bevölkerung Hoffnungen, um deren Erfüllung er sich aber gar nicht Sorge. Wagener selbst trat, darin ein Außenseiter im konservativen Lager, für eine tiefgreifende Sozialreform ein, weil er erkannte, daß die Grundlagen der bestehenden Ordnung nur erhalten werden könnten, wenn die Bereitschaft zu Umgestaltungen vorherrsche. Ohne diesen Willen werde jede Agitation – auch wenn sie noch so heißer Liebe für die Wohlfahrt der Nation entspringe – nur negative Folgen für den Staat haben. »Eine Gesellschaftsordnung, welche zu einer Ausbeutungsmaschine für eine geringe Anzahl zu reicher Leute verunstaltet wird, läßt sich auf die Dauer nicht konservieren«; die zu ihrem Schutz mobilisierten Massen würden sich früher oder später enttäuscht abwenden und in ein radikales Fahrwasser geraten, prophezeite Wagener.¹⁷⁵

Da die Mehrheit der Konservativen von Veränderungen nichts wissen wollte, wehrte sie sich gegen Stoeckers Aktivität, durch die er die Partei von unten her zu erneuern, zu verjüngen und in eine andere – seine – Richtung zu drängen versuchte.¹⁷⁶ Sie widersetzten sich lange und beharrlich seiner Absicht, das konservative Parteiprogramm so flexibel zu gestalten, »daß alle Stände und Gruppen der Bevölkerung in ihm ihre berechtigten Interessen vertreten sehen könnten«. Ein Programm ohne den Willen zur Durchsetzung erschien ihnen nutzlos und schädlich, zudem lehnten sie die Wünsche und Forderungen der von Stoecker »Erweckten« ab.¹⁷⁷ Wenn sich die alten Konservativen dennoch über ein Jahrzehnt die Gefolgschaft Stoeckers gefallen ließen, ihn zeitweilig sogar hofierten, dann geschah das im Hinblick auf die große Zahl seiner für die alltägliche Werbearbeit unentbehrlichen Helfer. Besonders in den kleinen Städten und auf dem Lande konnte die Partei ohne diese Unterstützung überhaupt nichts erreichen, da sie nicht einmal über den Ansatz einer Organisation verfügte.¹⁷⁸

Am wenigsten hatten die Konservativen gegen die antisemitischen Aktivitäten des Hofpredigers einzuwenden, wenn ihnen auch die dadurch verursachte Unruhe, der turbulente Ablauf mancher Versammlungen und gelegentliche Ausschreitungen zuwider waren. In der Vorstellung von der Überlegenheit des Christentums über das Judentum befangen, wollten sie die Angehörigen dieser Glaubensgemeinschaft hindern, irgendwelchen Einfluß in Staat und Gesellschaft auszuüben. Ihr Bestreben ging dahin, die Integration der Juden in die nationale Gemeinschaft durch die Erneuerung eines »dogmatischen Christentums« zu unterbinden, ohne daß sie ein solches Ziel allerdings offen zu erkennen gaben.¹⁷⁹ Von Stoecker versprachen sie sich Beistand durch die Formulierung verbindlicher christlich-nationaler Prinzipien. Die politischen Implikationen des Antisemitismus, durch die konservative Grundpositionen in Frage gestellt wurden, kamen ihnen erst zu Bewußtsein, als es zu spät war.¹⁸⁰

Die Führungsschichten in Staat und Kirche und damit die Mehrheit der Konservativen begannen, sich von Stoecker und der von ihm beherrschten Berliner Bewegung zu distanzieren, als Bismarck 1886 seine Kartellpolitik einleitete, die auf einen Interessenausgleich zwischen Konservativen und Nationalliberalen abzielte. Den Reichskanzler hatte ohnehin gestört, daß der christlich-soziale Agitator während des Wahlkampfes 1884 – um auch den letzten Zögernden zu aktivieren – seine Zeitkritik verstärkt und damit bei seinen Hörern ein Krisenbewußtsein erzeugt hatte, das die Stabilität des monarchischen Staates gefährdete.¹⁸¹ Er setzte alle ihm zu Gebote stehenden Mittel ein, um die Berliner Bewegung zur Preisgabe ihrer extremen Position zu veranlassen. Stoecker widersetzte sich im Bündnis mit dem Chefredakteur der Kreuzzeitung, dem Freiherrn von Hammerstein, und einer kleinen einflußreichen Gruppe in der konservativen Partei diesen Bestrebungen. Aber trotz seiner Opposition gegen Bismarcks Kurs mußte er sich in seiner Agitation mäßigen und seine antiliberalen und antisemitischen Attacken einschränken.

Die antisemitischen Bundesgenossen und einige seiner radikalen Anhänger akzeptierten diese Zurückhaltung nicht. Sie versuchten, Stoecker unter Druck zu setzen; als er ihnen nicht im gewünschten Maß nachgab, sagten sie sich von ihm los und machten Front gegen ihn und die Konservative Partei. Diese extremen Gruppen um den hessischen »Bauernkönig« Otto Böckel und den Berliner Ernst Henrici hatten die Stimmung in den verunsicherten, erregten mittelständischen Wählerschichten richtig eingeschätzt. Ihre Kompromißlosigkeit wurde honoriert, Böckel zog als erster antisemitischer Abgeordneter in den Reichstag ein. Stoecker aber stellte enttäuscht fest, daß er die Geister, die er gerufen hatte, nicht mehr beherrschen und bändigen konnte.¹⁸²

Mit Rücksicht auf Partei und Fraktion distanzierte sich der Hofprediger wiederholt in der »Konservativen Korrespondenz« von den radikalen jüdenfeindlichen Gruppierungen,¹⁸³ blieb aber doch darauf bedacht, den Trennungsstrich nicht zu scharf zu ziehen, um möglichst viele Antisemiten im eigenen Lager zu halten. Soweit es ging, trug er ihrer Mentalität auch weiterhin in Wort und Schrift Rechnung. In der Partei wurde das mit Rücksicht auf die Wählergunst akzeptiert. Zum Bruch zwischen Stoecker und der Führung der Konservativen kam es erst, als er 1890 nach seiner Entlassung aus dem Amt des Hofpredigers seine Zurückhaltung wieder aufgab und die nach der Aufhebung des Sozialistengesetzes neu erwachte Furcht des Bürgertums vor der Herausforderung durch die SPD und dem politischen Umsturz zu verschärfter Agitation nutzte. Dabei überspannte er den Bogen. Entscheidender Anlaß für die Trennung wurde 1892 der Parteitag der Konservativen in der Tivoli-Brauerei in Berlin.

Schon seit längerer Zeit wurde in der Konservativen Partei die Notwendigkeit einer Revision des Programms diskutiert. Es gab einflußreiche Kräfte, die eine Neufassung forderten, während der Vorstand passiv blieb. 1892 verlangten die Gremien der westfälischen Landesorganisation ultimativ die Einberufung eines Parteitags, der ein neues Programm beraten und verabschieden sollte. Er fand im Dezember statt. Stoecker und Hammerstein wollten die Gelegenheit nutzen, um die Konservativen auf einen klaren antisemitischen Kurs festzulegen. Sie fürchteten, daß es sonst zur Formierung einer großen antisemitischen Bewegung außerhalb der Partei und im Gegensatz zu ihr kommen werde. Die Repräsentanten der alten Mehrheit wollten davon nichts wissen, deshalb nahmen sie in den von ihnen erarbeiteten Programmentwurf sogar den Satz auf: »Wir verwerfen die Ausschreitungen des Antisemitismus.« Es zeigte sich jedoch, daß Stoecker und Hammerstein mit ihren Anhängern den Parteitag beherrschten. Sie brachten diesen Passus zu Fall und erreichten statt dessen die Aufnahme ihrer Forderung in das Programm: »Wir bekämpfen den vielfach sich vordrängenden und zersetzenden jüdischen Einfluß auf unser Volksleben. Wir verlangen für das christliche Volk eine christliche Obrigkeit und christliche Lehrer für christliche Schulen.«

Die Minderheit, die sich gegen eine solche Festlegung gewehrt hatte, versuchte ihre Niederlage zu verdecken und die Tragweite der Entscheidung zu bagatellisieren, indem sie das neue Programm »nur als eine Interpretation des alten« deutete.¹⁸⁴ Das traf jedoch nicht zu. Die Öffentlichkeit hatte den Vorgang aufmerksam beobachtet und seine Bedeutung richtig eingeschätzt. Aber dieser Kommentar der Altkonservativen zeigte doch ihre Entschlossenheit, sich von Stoecker nicht das Gesetz des Handelns aufzwingen zu lassen. Er bekam sehr bald zu spüren, daß er seinen Einfluß

überschätzt hatte. Unter Hinweis auf die nach 1890 stark angestiegene antisemitische Flut hatte der Kaiser noch vor dem Parteitag einige prominente Repräsentanten der Konservativen vor einem weiteren Abgleiten in den Radikalismus gewarnt, der auch dann gefährlich sei, wenn er sich konservativ gebe.¹⁸⁵ Noch deutlicher wurde Reichskanzler Caprivi, der aus den Vorgängen beim Tivoli-Parteitag den Schluß zog, daß sich die Konservativen bis zu einem gewissen Grad mit dem Demagogen Hermann Ahlwardt identifiziert hätten.¹⁸⁶

Dieser Hinweis machte, soweit das noch erforderlich war, dem Adel und den konservativen Beamten bewußt, daß sie handeln mußten, sollte die Partei nicht ihren Rückhalt bei der Regierung verlieren. Einflußreiche Persönlichkeiten wandten sich daraufhin sehr entschieden gegen das Vordringen von »Elementen« in der Organisation, die »auf das Prädikat einer gerechten, humanen und vorurteilsfreien Gesinnung nur sehr bescheiden[en] Anspruch« hätten. Der Antisemitismus, wie er sich im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts darstellte, verletzte »in stärkerem Maße als irgendeine Parteiagitation, auch die sozialdemokratische nicht ausgenommen, die beiden fundamentalsten Grundsätze einer konservativen Politik«. Zum einen sei der echte Konservative zur Aufspürung der Ursachen aller Erscheinungen verpflichtet. Die Antisemiten vermieden das, sie liefen nur gegen die Erscheinungen als solche Sturm. Ihnen käme es allein auf die Aufwiegelung der Bevölkerung an. Zum anderen habe ein glaubwürdiger Konservativer nach Wahrheit zu streben. In dieser Hinsicht sei bei den Antisemiten nicht einmal ein Bemühen erkennbar. Sie untergrüben durch ihre ständigen Verleumdungen und Unterstellungen vielmehr die Rechtsordnung des Staates. »Auf verfassungsmäßigem Wege ist das Ziel des Antisemitismus, wie er sich heute gestaltet hat, nicht zu erreichen. Die Verwirklichung desselben würde einen Umsturz bedingen, womöglich noch tiefgreifender als derjenige, welchen der Sozialismus plant.«¹⁸⁷ Diese Einsicht kam nach anderthalb Jahrzehnten stiller Duldung oder Förderung etwas spät. Sie zeigt aber immerhin, wie hoch die Gefahren, die Staat und Gesellschaft von dieser Seite drohten, schon vor der Jahrhundertwende eingeschätzt wurden.

Von grundsätzlicher Bedeutung war die Stellungnahme eines angesehenen altpreußischen Aristokraten; kurz nach dem Tivoli-Parteitag räumte er ein, daß die Konservativen bei einer Revision ihres Programms verpflichtet waren, auch ihr Verhältnis zu den Juden neu zu bestimmen. Er habe auf der Seite jener gestanden, die sich von den antisemitischen Mitläufern abwenden wollten und in den Tivoli-Sälen unterlegen seien. Stoecker mit seinen Freunden und Anhängern strebe eine Lösung der »Judenfrage« im Bunde mit allen anderen antisemitischen Organisationen und Gruppen an, und deshalb werde sein Erfolg in der Öffentlichkeit als Entgegenkommen der

Konservativen gegenüber den Radikalen gewertet. Einige Beobachter hätten im Verlauf der Verhandlungen sogar den Eindruck gewonnen, als seien die Antisemiten in der Judenfrage der Konservativen Partei »mit gutem Beispiel vorangegangen«.

Die Konservativen als Hörige fremder Gruppen, ohne eigenes geistiges Profil! Das war ein unerträglicher Gedanke für einen selbstbewußten preußischen Adligen. Er forderte deshalb die Führungsgremien seiner Partei zum Handeln auf. Sie sollten endlich erkennen, daß Stoeckers Wege »die eines Agitators, nicht die eines Parteiführers« seien, denn bei ihm fehle vor dem Wagen das Wägen. Bei aller Übereinstimmung im Grundsätzlichen sei auf die Dauer nicht zu ertragen, daß er »in der Agitation nicht Maß zu halten« verstehe. Indem er forciert und permanent die Volksleidenschaften aufputsche, arbeite er je länger je mehr dem revolutionären Umsturz vor. Die Art, in der Stoecker die bestehenden Zustände beschreibe, die Justiz und die Behörden angreife, wirke provozierend und wecke in der Bevölkerung die Überzeugung, »daß eine solche Versumpfung nur durch die aller radikalsten Mittel« beseitigt werden könne. Eine Partei aber, welche die bestehende Ordnung und den Besitzstand aller wahren wolle, könne das nicht länger mitmachen. Sie müsse mit Entschiedenheit klarstellen, daß sie nicht »im Bunde mit antisemitischen Übertreibungen, sondern im Gegensatz zu ihnen« ihre Ziele verfolge.¹⁸⁸

Die Bereitschaft zum Bruch mit Stoecker wuchs in dem Maß, in dem die Antisemiten im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im politischen Leben hervortraten und der Konservativen Partei Schwierigkeiten machten. So erklärte der Oberpräsident von Schlesien, Graf von Zedlitz-Trützschler, nach der Verabschiedung des Tivoli-Programms: Er stehe zwar den Juden ohne Sympathie gegenüber, lehne ihre Diskriminierung und jeden Versuch ihrer Benachteiligung aber als ein »staatsgefährliches Beginnen« ab; für das er auf keinen Fall zu gewinnen sei. Er halte aus der Sicht des Konservativen auch deshalb alle dahinzielenden Bestrebungen für falsch, weil »die Juden in ihrem Drange nach oben den größten Wert darauf legten, in die höheren Klassen aufgenommen zu werden, und wenn sie dieses Ziel erreicht hätten, die eifrigsten Verfechter der Standesinteressen dieser oberen Schichten würden«.¹⁸⁹

Die Mißstimmung der Konservativen gegen die Antisemiten wurde dadurch verstärkt, daß sie inzwischen in den Standesorganisationen und Berufsverbänden eine Rolle spielten¹⁹⁰ und wiederholt den regionalen oder örtlichen Parteizentralen ihren Wahlkampfstil aufzwingen.¹⁹¹ Dabei verübelten es Stoecker viele, daß er die Heißsporne nicht zurückhielt, sondern aufstachelte und ihnen in seinen Reden zugkräftige und wirksame Formeln lieferte.¹⁹² Aus diesem Grund gaben auch Katholiken, die die Volksstim-

mung sorgfältig beobachteten, den protestantischen Konservativen den Rat, einen so lästigen und zu Provokationen neigenden Anhang abzuschüteln.¹⁹³

Stoecker ließ sich aber weder durch Warnungen noch durch wohlmeinende Ratschläge beirren und aufhalten. Er war so sehr der Mann des Augenblicks, daß er sich immer wieder forttragen ließ. So wandte er sich 1890, als das Sozialistengesetz fiel und der Kaiser einen neuen Kurs in Aussicht stellte, sofort wieder der sozialen Frage zu. Kaum hatte Wilhelm II. nach Bismarcks Entlassung sozialpolitische Reformen angekündigt, entwickelte Stoecker »mit hoffnungsvoller Begeisterung«¹⁹⁴ Pläne und Initiativen, begann er mit der Sammlung aller der Menschen, die vordenkend, beratend, werbend und handelnd Einfluß auf die Gestaltung einer neuen Sozialpolitik nehmen sollten. Er rief 1890 den »Evangelisch-sozialen Kongreß« ins Leben, in dem er die Reformkräfte der Kirche zusammenführte. Die Konservativen, die das Ungestüm ihres langjährigen Mitstreiters genau kannten, fürchteten sogleich, daß dieser Kongreß – unbeschadet der Mitgliedschaft bedeutender und angesehener Gelehrter – durch den Hofprediger rasch zum »Tummelplatz sozialistischer Strebungen« werden könnte.¹⁹⁵ Sie sahen sich in dieser Vorahnung bald bestätigt.

In kürzester Zeit scharte sich ein Kreis aktiver Männer um Stoecker, die sein sozialpolitisches Engagement sehr ernst nahmen und ihn in dieser Hinsicht endlich festlegen wollten. Sie bedauerten es, daß er der Sozialpolitik nicht mehr Kraft widmete und immer wieder dem Antisemitismus seinen Tribut zollte. Auf jeden Fall waren sie entschlossen, die Gunst der Stunde zu nutzen und Bewegung in die erstarrten sozialen Fronten zu bringen. Zu dieser Gruppe gehörten Pastoren wie Friedrich Naumann und Paul Göhre, Journalisten wie Oberwinder, Gerlach und Leuß. Die einen arbeiteten im Sekretariat des Evangelisch-sozialen Kongresses, die anderen propagierten die Forderungen in der Stoeckerschen Tageszeitung »Das Volk«. Durch die Leidenschaft des Hofpredigers motiviert, übten sie Kritik an den sozialen Verhältnissen im Kaiserreich, forderten Maßnahmen zur Überwindung der materiellen und seelischen Not der Arbeiterschaft. Als 1894 beim 5. Evangelisch-sozialen Kongreß Max Weber und Paul Göhre über die Lage der Landarbeiter in den deutschen Ostprovinzen referierten und dabei auf menschenunwürdige Lebens- und Arbeitsbedingungen hinwiesen, fühlten sich die konservativen Agrarier unmittelbar angegriffen.

Diese Aktivitäten des Kongresses sowie Inhalt und Stil der Stoeckerschen Zeitung verstärkten die Spannungen und führten schließlich zum Bruch. Jetzt empörten sich sogar ältere christlich-soziale Parteigänger des Hofpredigers über ihn. Die konservativen Führungsgremien forderten ihn auf, die Redakteure seiner Zeitung zu entlassen und die Schriftleitung in

andere Hände zu legen. Stoecker tadelte daraufhin zwar in der »Evangelischen Kirchen-Zeitung« seine engagierten Mitarbeiter, weil sie, anstatt Juden, Freisinnige und Sozialdemokraten zu bekämpfen, gegen die Konservativen Front gemacht hätten. Aber er wich der Entscheidung aus und trennte sich nicht von ihnen. Auf diese Weise waren die erregten Gemüter jedoch nicht mehr zu besänftigen. Die Konservativen wollten es nicht länger hinnehmen, daß sich in der Umgebung eines ihrer prominentesten Mitglieder, in der Redaktion der Zeitung »Das Volk« und im Kreis um Friedrich Naumanns Zeitschrift »Die Hilfe«, Menschen sammelten, »die nicht unter der Zucht autoritärer Auffassungen« ständen. Sie hatten jede Hoffnung aufgegeben, diese reformfreudigen Männer und ihren Anhang noch beeinflussen und in ihre Ordnung integrieren zu können. Klarer als Stoecker selbst erkannten sie, daß ihm diese Mitarbeiter längst entglitten waren, daß sie in der Bevölkerung nicht den konservativen, sondern den sozialistischen Ideen den Weg ebneten und damit dem »Geist der demokratischen Dekomposition« vorarbeiteten.¹⁹⁶ So sehr sich Stoeckers Anhänger in ihren Auffassungen und der Stoßrichtung ihrer Bestrebungen auch unterschieden und sich gegenseitig befehdeten, gemeinsam war ihnen in den Augen der konservativen Führungsschicht der »Zug des Hasses gegen die bestehende Gesellschaft und die geschichtlichen Autoritäten«. Sie stellten die Tradition in Frage, trügen ihre Kritik in einer aufreizenden Sprache vor und fänden damit – und darin liege das eigentlich Bedenkliche – in der Gesellschaft einen ständig wachsenden Widerhall.¹⁹⁷

Zwei Ereignisse gaben dem Vorstand der Konservativen Partei dann den willkommenen Anlaß zur Trennung von ihrem langjährigen Mitstreiter. Das erste war ein aufsehenerregender Prozeß Stoeckers, diesmal gegen einen Amtsbruder, den Berliner Pastor Witte. Der Konflikt zwischen den beiden konservativen Männern, die zudem auch kirchlich im gleichen Lager standen, schwelte seit dem Ende der 70er Jahre. Der streitbare und eigenwillige Witte warf Stoecker Opportunismus und in einem konkreten Fall Falschaussage vor. Die Auseinandersetzung wurde öffentlich ausgetragen und führte schließlich zu einer Beleidigungsklage und einem Prozeß. Zwar wurde Stoecker in letzter Instanz freigesprochen, aber sein Verhalten vor und während des Prozesses kostete ihn viele Sympathien und erregte in den kirchlichen und politischen Führungsschichten Anstoß.¹⁹⁸

Einen noch größeren Schock löste in konservativen Kreisen die Veröffentlichung des sogenannten Scheiterhaufenbriefs aus. Er stammte aus der Zeit, als Stoecker mit dem damaligen Chefredakteur der Kreuzzeitung, Freiherrn von Hammerstein, und anderen Mitgliedern der konservativen Fraktion im Kampf gegen Bismarcks Kartellpolitik gestanden hatte. Am 14. August 1888 hatte er Hammerstein darin empfohlen, die Politik Bis-

marcks nicht offen zu bekämpfen, weil er sonst den soeben zur Herrschaft gelangten Kaiser verärgern und in ein Bündnis mit seinem Kanzler drängen werde. Vielmehr solle er alle Fragen, in denen Wilhelm II. und Bismarck unterschiedliche Auffassungen verträten, in einer Weise erörtern, daß der junge Monarch mißtrauisch und schließlich zum Bruch mit dem Kanzler getrieben werde. Alle Konfliktstoffe zwischen Kaiser und Kanzler sollten um sie angehäuft und dann – gleich Scheiterhaufen – entzündet werden, damit sie die politische Szene beleuchteten und dem Kaiser bewußt machten, daß er seine Autorität wahren und handeln müsse. Als der Brief geschrieben wurde, befand sich Stoecker noch in Übereinstimmung mit großen und einflußreichen Gruppen seiner Fraktion. Nun, im Jahr 1895, als ihn der sozialdemokratische »Vorwärts« zugespielt erhielt und veröffentlichte, war das nicht mehr der Fall. Der gestürzte Kanzler war überaus populär, die Konservativen beriefen sich nicht selten auf ihn, wenn sie gegen die Politik seiner Nachfolger opponierten; dagegen war Stoecker in Ungnade, und er lieferte mit diesem Brief einen neuen Beweis für mangelndes politisches Augenmaß.

Die Führungsgremien der Konservativen Partei nahmen die Veröffentlichung des Scheiterhaufenbriefs zum Anlaß für eine Verurteilung Stoeckers. Sie distanzieren sich in öffentlichen Erklärungen von ihm, ohne die Mitverantwortung anderer Parteivertreter für ihre damalige Politik mit einem Wort zu erwähnen. Stoecker erkannte sofort, daß seine Gegner im Vorstand und in der Fraktion hier die Handhabe gefunden hatten, den Bruch ohne Erörterung der prinzipiellen Gegensätze herbeizuführen. Um dies zu verhindern, ging er in einem Brief an den Parteivorsitzenden auf sie ein. »Selbstverständlich fühle ich«, so schrieb er, »daß meine Stellung in der konservativen Partei gewisse Schwierigkeiten bereitet. Man kann sagen, ich hätte die [antisemitischen] deutsch-sozialen und die christlich-sozialen Geister geweckt, und sei nun nicht imstande, sie zu bannen, der Antisemitismus wie der junge christliche Sozialismus sei [ein] Feind der Konservativen.« Er bestritt diesen Gegensatz nicht, sah aber das Versagen bei der Parteimehrheit, die sich vor diesen neuen Ideen fürchte, anstatt sie zu benutzen.¹⁹⁹ Da sich der Vorstand, der sogenannte Elferrat, von seiner Argumentation nicht beeindruckt ließ und an seinen Abgrenzungsbemühungen festhielt, zog Stoecker die Konsequenzen und trat am 2. Februar 1896 aus der Partei aus.²⁰⁰

In der deutschen Innenpolitik erfolgte zu dieser Zeit eine erneute Kursänderung. Ihr trug die Konservative Partei weitgehend Rechnung. Kaiser Wilhelm II. hatte seine Vorstellungen von einem »sozialen Kaisertum« ebenso schnell wieder aufgegeben, wie er sie zu Beginn seiner Regierungszeit entwickelt und verkündet hatte. In seiner Unrast hatte er verbreitete

Zustimmung und rasche Erfolge erwartet. Da sie sich nicht einstellten, warf er das Steuer herum, und die Behörden und der Evangelische Oberkirchenrat folgten ihm. Sichtbar wurde diese Umorientierung in dem Einfluß, den der Saarindustrielle Freiherr von Stumm im konservativen Lager, im Reichstag und beim Kaiser erlangte. Er sorgte dafür, daß es zu keinen weiteren Sozialreformen kam und daß der Monarch seine zeitweilige Sympathie für die Bestrebungen Stoeckers endgültig verlor. In einem zur Veröffentlichung freigegebenen Telegramm an Geheimrat Hinzpeter begrüßte er den Parteiaustritt und damit zugleich das politische Scheitern Stoeckers. Er griff ein Argument auf, das konservative Kreise dem Hofprediger bereits zu Beginn seines politischen Wirkens, 1878, entgegeng gehalten hatten: »Wer Christ ist, der ist auch sozial; christlich-sozial ist Unsinn ...«²⁰¹

Während die Konservativen lange Zeit gehofft hatten, die soziale Ordnung des Kaiserreichs mit Hilfe Stoeckers und seines Anhangs stabilisieren und schützen zu können, hatte Bismarck dies von Anfang an für aussichtslos gehalten. Ihm war bewußt, daß ein solcher Erfolg nur durch eine gezielte Sozialpolitik zu erreichen sei. Die Anregungen dafür hatte sich sein maßgeblicher Mitarbeiter, der preußische Handels- und Gewerbeminister Theodor Lohmann, vom Verein für Sozialpolitik und dessen bedeutenden Mitgliedern, den sogenannten Kathedersozialisten, geholt. Von Stoeckers Staatssozialisten und seinem sonstigen Anhang erbat er nie Hilfe. Er sah in ihnen ein »Sammelsurium von Leuten, die bloß in der Unzufriedenheit mit den herrschenden sozialen Zuständen einig« seien. Auf sie wollten sich weder Lohmann noch Bismarck, nicht einmal bei der öffentlichen Propagierung ihrer Politik, stützen. Der Kanzler warnte vielmehr 1881 seinen Sohn Wilhelm nachdrücklich vor jeder Identifizierung mit Stoecker in Wahlversammlungen, denn »sobald man für ihn eintritt, indossiert man der Wirkung nach alles, was er früher gesagt hat, resp[ektive] alle anderen Antisemiten«, und dies dürfe unter keinen Umständen geschehen.²⁰²

Als Prinz Wilhelm zu Beginn des Jahres 1888 öffentlich für Stoecker Partei ergriff, legte Bismarck in einem Brief an ihn seine grundsätzliche Einstellung zu Stoecker und seiner Bewegung noch einmal dar. Auch er habe sich oft über die Energie und Beredsamkeit dieses Mannes gefreut, doch das habe ihn niemals für die Gefahren blind gemacht, die er für Deutschland heraufbeschwor; denn alle seine Erfolge blieben »momentan, er vermag sie nicht unter Dach zu bringen und zu erhalten«. Jeder gute Redner, und deren gebe es viele, könne sie ihm wieder entreißen. Aber selbst wenn dies nicht geschehe, sei auf seinen Anhang kein Verlaß. Stoecker, so gab der Kanzler dem Kaiserenkel zu bedenken, wirke »an der Spitze von Elementen, die mit den Traditionen Friedrichs des Großen in schroffem Widerspruch stehen und auf die eine Regierung des Deutschen Reiches

sich nicht würde stützen können«. ²⁰³ Bismarck wußte, daß Stoecker Massen mobilisiert hatte, sie aber weder in seiner Partei zu halten noch in die bestehende politische Ordnung zu integrieren vermochte. Vor allem aber hätten er und seine Freunde die einflußreiche Konservative Partei unterwandert, schwankend gemacht und in einen inneren Zwiespalt gebracht, der ihre Aktionsfähigkeit beeinträchtigte.

Stoecker erkannte die Notwendigkeit einer sozialen Bindung der Menschen in der modernen Gesellschaft. 1880 erklärte er in einer Rede, das Losungswort der Zeit heiße Organisation. Dann fuhr er fort: »Kein Gedanke wird auf Erden viel ausrichten, wenn nicht alle, die diesen Gedanken teilen, sich zusammenfinden, um ihn lebensfähig und lebenskräftig zu machen.« Er besaß zweifellos bemerkenswerte organisatorische Fähigkeiten, aber er nutzte sie nicht, weil die Agitation seinen Neigungen weit mehr entsprach. ²⁰⁴

Dieser agitatorische Eifer blieb auch nach dem Ausscheiden aus der Konservativen Partei ungebrochen. Stoecker forschte nicht lange nach den Gründen für sein Scheitern, sondern begann sofort, die verbliebenen Getreuen zu sammeln. Mit ihnen gründete er in Frankfurt seine Christlich-soziale Partei als selbständige Organisation neu. Aber die Schar war enttäuschend klein, und sie schmolz weiter zusammen, als er sich weigerte, Friedrich Naumann und dessen wachsenden Anhängerkreis in sie aufzunehmen und einen entschieden sozialen Kurs zu steuern. Zugleich entließ er die sozialpolitisch engagierten Redakteure seiner Zeitung und erteilte dem neuen verantwortlichen Schriftleiter die Weisung, eine extrem rechte Position in dem Blatt zu vertreten. Wer geglaubt hatte, Stoecker werde nun wieder seine ursprünglichen sozialen Bestrebungen aufgreifen und alle jene um sich scharen, die dem deutschen Volk »nicht mit Palliativmitteln, sondern mit Radikalreformen helfen« wollten, der sah sich getäuscht. Er war ein durch und durch konservativer Mann und scheute – was Hermann Wagener schon früh erkannt hatte – vor jeder strukturellen Veränderung des bestehenden Systems zurück. ²⁰⁵ Im Grundsätzlichen entfernte er sich nicht von seinen zeitweiligen Parteifreunden.

Die Gründe für sein politisches Scheitern lagen in dem Widerspruch zwischen dem, wofür er tritt, und dem, was er tat und bewirkte. Darauf hat Eduard Freiherr von der Goltz nach dem Tod des Hofpredigers hingewiesen: »Er kämpfte«, so resümierte der kluge Beobachter, »für konservative Ziele mit demokratischen Mitteln und für christlichen Glauben mit menschlicher Parteileidenschaft. Deshalb brachte ihn nicht seine Sache, sondern seine Kampfmethodik zu Fall.« ²⁰⁶ Durch die Art seines Vorgehens erreichte Stoecker das Gegenteil von dem, was er erstrebte. Er half nicht, wie er wollte, die Fundamente des staatlichen und kirchlichen Lebens zu

festigen, sondern lockerte sie, nicht zuletzt auch, weil es ihm an politischer und gesellschaftlicher Gestaltungskraft fehlte.

Der Sieg des Agitators – Zur Wirkungsgeschichte Stoeckers

So sehr Stoeckers politische Aktivitäten Menschen seines Alters oft befremdeten, so nachhaltig beeindruckten auch sie seine packenden Predigten und Reden. Die protestantische Jugend wurde von ihnen aufgewühlt und mitgerissen.²⁰⁷ Es kann daher nicht überraschen, wenn der Agitator die Erfolge erzielte, die dem Politiker versagt blieben. Sein Leben lang versäumte er keine Gelegenheit, Menschen anzusprechen, ob in einer Bierhalle, einer studentischen Festveranstaltung oder in einer kleinen Gemeinde. »Einer leistet es mehr qualitativ, der andere mehr quantitativ«, erklärte er im vertrauten Kreis, und bezüglich der Quantität wolle er sich so schnell nicht übertreffen lassen.²⁰⁸ Damit traf er das Entscheidende. In seinen Reden, Artikeln und Ansprachen findet sich kaum ein Gedanke, den nicht andere vor ihm gedacht, keine Forderung, die sie nicht vor ihm erhoben hätten. Aber er popularisierte diese Ideen und brachte sie seinen Hörern dank eines ungewöhnlichen Einfühlungsvermögens nahe. Seine Zuversicht, der feste Glaube an seine Sache und eine ungewöhnliche Rednergabe rissen die Menschen aus ihren Alltagsproblemen und versetzten sie für kurze Zeit in eine bessere Welt voller Harmonie und Gerechtigkeit. In der Jugend wurde die Hoffnung geweckt, die Zukunft verantwortungsbewusst und maßgeblich mitgestalten zu können. Frauen ermutigte Stoecker zur Mitarbeit in den Gemeinden und in ihrem überschaubaren Lebensbereich.²⁰⁹

Ein so wirkungsvoller Propagandist fand Nachfolger, und zwar sowohl im Blick auf den Inhalt als auch auf die Methoden seiner Verkündigung. Die Zahl der Partei- und Verbandsfunktionäre, die sein Erbe weitertrugen, war ebenso groß wie die der Pastoren, kirchlichen Laien, Publizisten, Herausgeber von Kirchenblättern und Regionalzeitungen.²¹⁰ Auch Abgeordnete des Reichstags und der Landtage beriefen sich auf Stoecker und wirkten in seinem Sinn weiter.²¹¹ Dabei ging bei seinen Jüngern, von denen viele nur über ein recht bescheidenes Maß an Bildung und Wissen verfügten, Entscheidendes von der Substanz der christlichen Botschaft verloren.²¹² Dafür traten stärker als bei Stoecker die Elemente »demagogischer Agitation« hervor.

Wilhelm Philipps, der Direktor des Johannesstifts in Plötzensee, schaute voller Hoffnung in die Zukunft. Stoecker war für ihn »der Prophet der

neuen Zeit«, weil es ihm gelungen sei, den Mitlebenden und vor allem der jüngeren Generation seine Vorstellungen »so tief einzuprägen, daß sie ›Gemeingut‹ des ganzen Volkes geworden« seien.²¹³ Dabei war das prophetische Erbe im Todesjahr Stoeckers, 1909, als Philipps dieses optimistische Bekenntnis ablegte, schon weithin auf eine undifferenzierte Vaterlandsliebe reduziert. Die Mehrheit glaubte im Geist des Hofpredigers zu handeln, wenn sie alle Bestrebungen unterstützte, die der Machtsteigerung der Nation dienten, und alles bekämpfte, was ihrer Meinung nach dem Staat schaden konnte, der ja nach der Überzeugung ihres Lehrmeisters ein Werk göttlicher Schöpfung war.

Zum »Propheten der neuen Zeit« wurde Stoecker aber erst unter dem Eindruck großer politischer Umwälzungen. Einer seiner Gegner unter den altpreußischen Konservativen hatte zu Beginn der neunziger Jahre neue Erfolge für den Agitator für den Fall vorausgesehen, daß das deutsche Volk in Gefahr geraten und Krisen und Umschichtungen erleben werde.²¹⁴ Der große Volkstribun erlebte diese Herausforderung nicht mehr, wohl aber die Menschen, die sich seinem Erbe verpflichtet fühlten und es bewahren wollten. Ihnen hatte er in seinen späteren Jahren noch einmal eingeschärft, worauf es bei der Mobilisierung der Massen ankam: auf ein klares Feindbild und die Berücksichtigung der Existenznöte und -ängste der Bevölkerung. Als bei der ersten Kirchlich-sozialen Konferenz in Kassel 1897 über die religiöse Indifferenz des Besitz- und Bildungsbürgertums geklagt worden war, hatte Stoecker ohne Umschweife erklärt, wenn die Menschen nicht mehr durch die Schrift und »auf dem Wege der Überzeugung« zu gewinnen seien, dann müsse es eben »mit der Furcht vor der Sozialdemokratie« versucht werden. »Dazu hat uns ja der liebe Gott die Sozialdemokratie geschickt als ein Strafgericht über Materialismus und Mammonismus.«²¹⁵ Stoecker konnte seinen nach der sozialen Lage und dem Alter vielschichtig zusammengesetzten Anhang nur in der Abwehr gegen eine vermeintliche Bedrohung durch Liberale, Sozialdemokraten und Juden zusammenfassen, und allein unter dem Druck der stets überzeichneten Gefahr und Not schuf er jene »Legierung von Antisemitismus und Nationalismus«, die sich als so dauerhaft erwies.²¹⁶

Die neue Zeit, in der Stoeckers Agitationsmethoden wieder wirkten, weil so vieles, wovon er gewarnt hatte, eintrat, begann mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Die Mehrheit der evangelischen Geistlichen ließ sich – ganz in seinem Geist – von der nationalen Begeisterung tragen. Der Krieg, kompromißlose Härte gegenüber den Feinden, der unbeschränkte Einsatz der U-Boot-Waffe, ja selbst Annexionen wurden begründet und gerechtfertigt. Noch nachdrücklicher traten die Protestanten für die Erhaltung der bestehenden Staatsordnung ein. Obwohl alle Geistlichen wußten,

welche Opfer die unteren Volksschichten brachten, wie sehr gerade die Arbeiterschaft unter den Nöten und Entbehrungen litt, sahen sie in Forderungen nach Beseitigung des Klassenwahlrechts in den Ländern und Verfassungsreformen nichts als Begehrlichkeit und Anmaßung, gegen die sie Stellung nahmen. Nur wenige erkannten, in welche Gefahr auch die Kirche geriet, wenn ihre Repräsentanten dem überforderten und erschöpften Volk unzureichenden geistlichen Beistand leisteten, dafür aber ständig die Liebe zur Monarchie, das Lob des Staates und seiner Führung und, daraus abgeleitet, die Verpflichtung zum Durchhalten verkündeten.

Als der Krieg mit einer Niederlage endete und die politische Ordnung 1918 in der Revolution zerfiel, gerieten die protestantischen Kirchen in Bedrängnis. Durch die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments verloren sie ihren Rückhalt bei den Staatsorganen und einer politisch entmachteten Oberschicht. In die Parlamente und Regierungen des Reichs und der Länder rückten nun gerade die Repräsentanten der Parteien und Gruppen ein, die der Mehrheit der evangelischen Christen als Staats- und Religionsfeinde gegolten hatten. Unter den so entscheidend veränderten Bedingungen in der parlamentarischen Demokratie konnte sich der Protestantismus nur behaupten, wenn er Rückhalt in der Bevölkerung fand. Nun ließ sich Stoeckers Erbe vortrefflich nutzen. Seine Agitationsmethoden boten die Möglichkeit, die bürgerlichen protestantischen Volksschichten aufzubieten und auch die Lauen und Teilnahmslosen zum Einsatz für kirchliche Interessen zu bewegen, sofern sie sich durch den Umbruch verunsichert fühlten.²¹⁷

Schon während des Wahlkampfs zur Nationalversammlung im Januar 1919 wurden Stoeckers Praktiken erfolgreich angewandt. So hieß es unter anderem in einem Kirchenblatt: »Was unsere Kirche jetzt mobil macht – es ist die Angst um das, was für unser Volk auf dem Spiele steht, wenn statt des Christentums jetzt das Judentum die beherrschende Macht im öffentlichen Leben würde oder das moderne Heidentum, das doch schließlich von dem Judentum und seiner Presse geistig gespeist wird.«²¹⁸ Wilhelm Philipps, der sich ganz im Geist seines großen Vorbilds und Lehrmeisters in den politischen Auseinandersetzungen exponierte, zog entschlossen gegen die »schwarze, rote und goldene Internationale« zu Felde und griff namentlich die liberale Mitte, insbesondere das »Berliner Tageblatt« an, weil sie durch ihr Engagement für die Demokratie die gewachsene christliche Ordnung zerstöre.

Weil Stoecker so stark das Bewußtsein des protestantischen Volksteils geprägt hatte, bereitete die Reproduktion und zeitgemäße Weiterentwicklung antisemitischer, antisozialistischer und antidemokratischer Stereotypen ebensowenig Schwierigkeiten wie ihre Rezeption durch die heran-

wachsende Generation und politisch wenig engagierte Volksschichten und Gruppen. Mit Eifer wiesen die Redakteure evangelischer Sonntagsblätter ihre Leser auf antisemitische Traktate und Hetzschriften hin, warnten Gläubige vor der Lektüre sogenannter jüdischer Zeitungen. Mit mehr oder weniger offener Sympathie verfolgten sie antijüdische Aktionen und Veranstaltungen antisemitischer Verbände, wie die des »Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes«, selbst wenn dort eine Pogromstimmung erzeugt wurde. Da der Kampf gegen den »verwerflichen jüdischen Geist« den meisten Protestanten als eine Selbstverständlichkeit erschien, galten wiederum – trotz mancher gravierender Vorbehalte – die antisemitischen Parteien und Gruppen als Bundesgenossen bei der Verteidigung christlicher und nationaler Interessen.²¹⁹ Wie sehr sich viele Protestanten in die große außerparlamentarische völkisch-antisemitische Bewegung integriert sahen, zeigen die zahlreichen Hinweise auf deren Wegbereiter, von denen einige, wie Chamberlain, alles andere als christliche Positionen vertraten. Die Schriftleitung des Kasseler Sonntagsblatts nahm sogar den Tod des hessischen Antisemitenführers Otto Böckel zum Anlaß, sein Wirken zu würdigen, vergaß aber über der Schilderung seiner »Verdienste« eine Bemerkung darüber, daß er im Kaiserreich konservativ-christliche Auffassungen nicht minder scharf bekämpft hatte als liberale und sozialistische.²²⁰

Die geistige Identifikation mit der völkischen Bewegung zeigte sich auch darin, daß verdiente und sonst urteilsfähige Protestanten antisemitische Behauptungen und Unterstellungen unkritisch übernahmen. So verbreiteten beispielsweise Mitarbeiter des kirchlichen Jahrbuchs unter Berufung auf zweifelhafte antisemitische Flugschriften die falsche Nachricht, die Regierungen des Reichs und der Länder hätten nach der Revolution zu 80 % aus Juden bestanden, die Arbeiter- und Sodatenräte und nahezu alle Streikbewegungen der Nachkriegszeit seien von Juden geführt worden.²²¹

Auch die entschieden antisozialistische Einstellung Stoeckers wurde beibehalten und nach der Revolution noch krasser betont. Bereitschaft, die Leistungen und Opfer der Gewerkschaften und der Sozialdemokratie im Krieg, insbesondere bei der Meisterung der schweren Versorgungskrisen, anzuerkennen, war kaum zu finden. Als ob es im 20. Jahrhundert keine neuen Erkenntnisse und Erfahrungen mehr gegeben habe, wurden die alten Formeln und Propagandathesen wiederholt. Stoeckers 1901 gehaltener Vortrag »Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein?« wurde kurz nach Kriegsende erneut gedruckt und in hoher Auflage verbreitet.²²² Dabei wurde mit keinem Wort im Kommentar darauf hingewiesen, daß es inzwischen namhafte Christen gab, die für sich diese Frage bejahten, ohne deshalb vom Evangelium abzuweichen. Mit Vorliebe erinnerten die alten und jungen Nachfolger Stoeckers an die Eiskeller-Ver-

sammlung, in der er den protestantischen Christen nach ihrer Meinung das Zeichen zum Kampf gegen die Sozialdemokratie gegeben hatte. Weil das deutsche Volk und besonders die Christen den Ruf nicht vernommen hätten und indifferent geblieben seien, so meinten viele nach 1918, müßten sie die Kriegsniederlage, die Revolution und die Errichtung einer demokratischen Ordnung erleben. Ein Erfolg der Christlich-sozialen Partei im Kaiserreich, davon waren Protestanten sogar nach dem Zweiten Weltkrieg noch überzeugt, hätte die Monarchie und die Machtstellung des Deutschen Reichs auf Dauer gefestigt.²²³

Eine Überprüfung der kirchlichen und »nationalen« Presse der Weimarer Republik sowie die Lektüre der deutschnationalen und völkischen Schriften und Erklärungen ergeben, wie lebendig Stoeckers geistiges Vermächtnis wieder war, wie sehr seine Thesen aktualisiert wurden und wie wirkungsvoll sie sich gegen die Republik und namentlich gegen die staatstragenden Parteien und demokratischen Regierungen verwenden ließen. Die deutschnationale Fraktion der Weimarer Nationalversammlung schmückte ihr Sitzungszimmer mit dem Bild des Hofpredigers.²²⁴ Er war ihr großes Vorbild für die Mobilisierung des evangelischen Wählervolks.

Stoecker wurde in den Jahren der Republik wieder »eine Macht« in Deutschland; für die »nationalen« protestantischen Schichten blieb »von größter Bedeutung«, was er über die staats- und kirchenfeindlichen Mächte gesagt hatte.²²⁵ Nach wie vor galt als unbestreitbar, daß das »deutsche Wesen« durch den christlichen Geist geformt sei, infolge der Überfremdung »durch den materialistischen Sinn« Schaden genommen habe, Liberalismus, Rationalismus und Judentum das geistige und kulturelle Leben der Nation permanent »zersetzten«.²²⁶ Der Wandel in Staat und Gesellschaft wurde nicht als Folge tiefgreifender Umschichtungen erkannt, die neuen Bedingungen wurden in ihrer Bedeutung nicht erfaßt und angenommen.

Angesichts dieser Unfähigkeit zum Umdenken überrascht es nicht, wenn Stoecker endlich auch von kenntnisreichen und treuen Anhängern vorübergehend als Wegbereiter und »Prophet des Dritten Reiches« gefeiert wurde.²²⁷ Der Hofprediger hatte es denen, die ihn so mißverstehen wollten, leicht gemacht. Die Entfesselung der Volksleidenschaften hinterließ – wie seine konservativen Kritiker schon 1892 erkannten – tiefe Spuren und verführte viele Bürger zu einem Freund-Feind-Denken, das Versuche zu verstehen ausschloß und sie in der Auffassung bestärkte, unhaltbare Zustände oder schwierige Situationen nötigenfalls »durch die allerradikalsten Mittel« zu beseitigen.²²⁸ Nach der Revolution von 1918 und besonders in der schweren Wirtschaftskrise zu Beginn der dreißiger Jahre war vielen Protestanten eine Beseitigung der parlamentarischen Demokratie erwünscht. Durch ihre permanente Kritik am Rechtsstaat, an den Parteien

und Regierungen waren sie dahin gekommen, Gewaltanwendung als legitimes Mittel der Politik zu akzeptieren oder gar zu propagieren.

Zahlreiche Pfarrer und Kirchenleitungen vermieden es deshalb, den deutschnationalen und nationalsozialistischen Herausforderungen und Gewaltmaßnahmen entschieden entgegenzutreten, weil sie Rücksicht auf ihre Gemeindeglieder nahmen. Nachdem die Kirche schon weithin den Rückhalt in der Arbeiterschaft verloren hatte, fürchtete sie eine Abkehr der nationalistisch und antisemitisch geprägten Teile des Bürgertums. Gerade die kirchlich Indifferenten, die mit patriotischen und völkischen Parolen aufgeboten worden waren, nutzten nun ihren Einfluß, um die Kirche zum Festhalten an einem extremen Kurs zu zwingen. Nachdem es den Nationalsozialisten gelungen war, die Masse der mittelständischen Bevölkerung, die ja zugleich das Gros der Kirchenbesucher stellte, für ihre Ziele zu mobilisieren, befand sich die protestantische Geistlichkeit in einer Zwangslage. Nicht wenige glaubten oder redeten sich ein, daß die nationalsozialistische Bewegung, die so viele Protestanten anzog, in der Tradition Stoeckers stehe und sich mithin auch dem positiven Christentum verpflichtet wisse. Immer wieder fühlten sich Geistliche und Laien von den Roheiten der Gefolgschaft Hitlers abgestoßen, aber ebensooft glaubten sie, hinter dem gewalttätigen Auftreten echte Begeisterung, Vaterlandsliebe und einen Geist entdecken zu können, der an die Stoeckerzeit erinnerte.

Keineswegs darf jedoch übersehen werden, daß es auch sehr verschiedene Gruppen im deutschen Protestantismus gab, die ihre Impulse ebenfalls von dem wortgewaltigen Hofprediger erhalten hatten, deren Aktivitäten aber in andere Richtungen gingen. Der von seiner sozialen Mission durchdrungene Volksredner hatte mit seinem Optimismus auch Christen motiviert, ihre Kräfte für eine gerechtere, menschenwürdigere Gesellschaftsordnung einzusetzen. Sie waren nicht von den nationalen Parolen, antisemitischen Forderungen und Ausbrüchen beeindruckt worden, sondern von jener zuversichtlichen »Lebensstimmung«, die ihren Ausdruck im Glauben »an die deutsche Zukunft und an den Sieg des Guten« fand.²²⁹

Diese Anhänger konnten sich eine positive Entwicklung nur vorstellen, wenn die Klassengegensätze abgebaut und die Lebensbedürfnisse der Arbeiter besser befriedigt würden. Sie hatten es dankbar begrüßt, daß Stoecker die von den »Kathedersozialisten« durchdachte soziale Frage öffentlich erörtert und – wie sie glaubten – zu einer Angelegenheit des Volkes und namentlich der evangelischen Christen gemacht hatte.²³⁰ Allein dank seiner Beredsamkeit war die christlich-soziale Bewegung zu einem Faktor in der deutschen Politik geworden, obwohl er selbst sie »prinzipiell« nicht gefördert, auch kein neues »Ideenmaterial« beige-steuert hatte.²³¹ Diese Anhängerschar sah in Stoeckers Hinwendung zum Konservativismus eine Inkon-

sequenz, sie bedauerte insbesondere seine antisemitische Agitation. Je mehr sich der Hofprediger in dieser Hinsicht engagierte, desto intensiver betätigten sie sich im sozialen Bereich. Sie beurteilten die Verhältnisse ohne Illusionen und hielten Stoeckers Bemühen, die Konservativen auf eine Sozialpolitik festzulegen, für nutzlos.

Während Stoecker mit den »Großen der Erde« verkehrte und sie zu überzeugen hoffte, befaßten sich diese Gruppen intensiv mit den Lebensbedingungen der Unterschichten, um deren Interessen sachkundiger und wirksamer vertreten zu können.²³² Dabei wurde ihnen – im Unterschied zum Hofprediger – bewußt, daß es schon lange nicht mehr allein um die materielle Besserstellung der Arbeiter ging, sondern um ihre gesellschaftliche Gleichberechtigung.²³³ Die Gegensätze traten im Evangelisch-sozialen Kongreß zutage, als Friedrich Naumann Stoecker dies entgegenhielt und ihm zugleich vorwarf, seine antisemitische Agitation habe mit der sozialen Problematik nicht das mindeste zu tun. Die Einstellung zu den Juden sei lediglich eine Frage der Religion. Anders als sein Mentor forderte er als evangelischer Theologe: »Die Religionsfreiheit muß auch gegenüber den Juden streng gewahrt werden, auch ihre bürgerlichen Rechte müßten uneingeschränkt bleiben.« Nach seiner Meinung war die antisemitische Kampagne nur der Versuch, von den sozialen Erfordernissen abzulenken.²³⁴

Noch deutlicher traten die prinzipiellen Unterschiede bei der Besprechung der Landarbeiterfrage hervor. Die jungen Christlich-Sozialen nutzten das Forum des Evangelisch-sozialen Kongresses, um sehr entschieden auf die »Wechselwirkungen« zwischen der wirtschaftlichen Not und der »geistigen, sittlichen und religiösen Situation« bei den ländlichen Arbeitern hinzuweisen.²³⁵ Sie erstrebten eine »Verselbständigung« der christlich-sozialen Bewegung und die Entwicklung und Vertretung eines konsequenten Reformprogramms. Da sich Stoecker dazu nicht bereit fand, trennten sie sich schließlich von ihm und suchten ihren eigenen Weg.²³⁶ Der tiefe Grund für diesen Bruch lag darin, daß die Arbeitermassen für Stoecker letztlich immer nur Objekt der Politik waren, während Naumann und seine Freunde sie zu einem Subjekt der Geschichte machen wollten.²³⁷

Für den reformwilligen aktiven Flügel der Christlich-Sozialen wurde Friedrich Naumann die beherrschende, vorantreibende Persönlichkeit.²³⁸ Um ihn scharten sich außer den Mitarbeitern seiner Zeitschrift »Die Hilfe« Max Weber, Göhre, Kötzschke, Wenck, Wittenberg, einige Mitglieder des Evangelisch-sozialen Kongresses und der Evangelischen Arbeitervereine. Der Kreis war nicht groß, erreichte auch niemals die erwünschte Geschlossenheit, übte aber gleichwohl beachtlichen Einfluß auf junge Akademiker und Teile des Bürgertums aus. Einige Anhänger Naumanns wie Blumhardt, Göhre, Leuß und Maurenbrecher wandten sich später der Sozialde-

mokratie zu, die meisten folgten Naumann in den National-Sozialen Verein. Sie schlossen sich nach dessen Mißerfolg der Freisinnigen Vereinigung an und gelangten mit dieser 1910 in die Fortschrittliche Volkspartei. Nach dem Ersten Weltkrieg betätigten sie sich im sozial engagierten Flügel der Deutschen Demokratischen Partei.

Der Prediger und Volksmissionar Stoecker aktivierte zudem viele politisch desinteressierte Christen, vermittelte ihnen neues Selbstvertrauen und gewann sie zur Mitarbeit in den Gemeinden, der Inneren Mission und den kirchlichen Verbänden. Es besteht kein Zweifel, daß er durch seine schlichte Frömmigkeit und die den Menschen zugewandte Art seiner Predigt beeindruckte.²³⁹ Nicht wenige sahen dann über seine politischen und antisemitischen Ausfälle hinweg oder ignorierten sie. Manche priesen seine kirchliche Arbeit, lehnten aber seine politische Tätigkeit ab. Sie waren überzeugt, daß durch Konfrontation und Kampf drängende menschliche und soziale Aufgaben noch niemals gelöst worden seien, ihre Bewältigung dadurch vielmehr erschwert werde und zusätzliche Probleme entstünden. Deshalb wollten sie die Leidenschaften beschwichtigen und ausgleichend wirken. Sie wandten sich – nicht zuletzt durch das öffentliche Engagement des Hofpredigers in ihrer Auffassung bestärkt – gegen die politische Betätigung von Geistlichen und aktiven Gemeindechristen. Wie weit dabei von Stoecker vermittelte Überzeugungen uneingestanden wirkten, wird sich allerdings schwer ermitteln lassen.

Für diese Protestanten stand fest, wie ein Pastor aus Stoeckers Wahlkreis erklärte, daß es nicht Sache der Christen sei, »durch eine wüste Agitation in den Gemeinden die leider vorhandenen Gegensätze des öffentlichen Lebens noch persönlich zu verschärfen« und damit letztlich »die Quellen einer segensreichen Amtstätigkeit selbst zu verstopfen oder zu trüben«. ²⁴⁰ Sie sahen ihre Aufgabe in der Gemeindegarbeit und der aktiven Hilfe für den Nächsten. Ihrer Auffassung nach hatte der Christ mitzulieben, nicht aber mitzuhassen. Darum bemühten sie sich, Gerechtigkeit gegen jedermann zu üben. Nach einer heftigen Attacke Stoeckers gegen die Sozialdemokraten hielt ihm ein württembergischer Pfarrer sehr entschieden entgegen, nicht die SPD allein versündige sich am Christentum, sondern dieser Vorwurf treffe alle Parteien, so daß ein Christ entweder jeder von ihnen, also auch der sozialdemokratischen, oder keiner angehören könne. Nach der Überzeugung dieses Seelsorgers hatte ein Agitator überhaupt kein Recht, sich auf sein Christentum zu berufen, auch dann nicht, wenn er für nationale, konservative oder agrarische Belange einstand. ²⁴¹ Dies war eine klare Absage an das politische Wollen des Hofpredigers. Hier trennten sich gläubige Christen von ihm und gingen ihre eigenen Wege.

Schlußbetrachtung

In dem langen Zeitraum von 1878 bis 1906 beeinflusste Adolf Stoecker das politische Leben im deutschen Kaiserreich, zeitweise stand er im Brennpunkt des Geschehens. Als Parteiführer und als Förderer zahlreicher Organisationen und Verbände hielt er mehr öffentliche Reden »als irgendjemand in Deutschland«. ²⁴² Zudem wirkte er als einer der rühmlichsten Publizisten auf das Bewußtsein großer Teile des Volkes ein. Endlich gestaltete er neun Jahre lang als Abgeordneter des preußischen Landtags und 22 Jahre lang als Reichstagsabgeordneter das parlamentarische Leben mit. Er war »eine der ganz wenigen wirklich mächtigen Persönlichkeiten, die in der Spätzeit Bismarcks und in der Frühzeit Wilhelms II. öffentlich gewirkt haben«. ²⁴³ Stoecker ging unbeeinflusst von Theorien auf Menschen aller Schichten zu, erfaßte ihre Existenzprobleme, artikulierte ihre Erwartungen und Ängste und fand damit die große Resonanz. Der Hofprediger schaute – nach der Forderung Martin Luthers – dem Volk aufs Maul. Er war ein Mann aus dem Volk und blieb es in dieser Hinsicht auch immer. So gehörte er zu den wenigen in der evangelischen Kirche und im konservativen Lager, die die politische Dimension der sozialen Frage erkannten. Er wollte die Christen nicht durch theoretische Erörterungen »verwirren« oder ihnen gar ein neues Bewußtsein vermitteln, sondern sie in ihrer schlichten Gläubigkeit bestärken und somit sicher und handlungsfähig machen. Reinhold Seeberg hat zweifellos auf die zentrale Einsicht des von ihm bewunderten Mannes hingewiesen, daß »ein zu starker Einschlag neuer Probleme die Aufmerksamkeit von den großen Hauptsachen abziehe. Nur der alte schlichte Glaube« könne gerade in der Gegenwart mit ihren vielfältigen Einflüssen und Informationen »den Seelen die feste Autorität bieten, deren sie im Gewirr der Gegensätze des modernen Lebens bedürfen«. ²⁴⁴

Besser als die meisten Politiker und Intellektuellen begriff Stoecker, wie ratlos die einfache Bevölkerung dem Meinungspluralismus gegenüberstand, wie wenig ihnen die überzeugendsten Theorien bei der Bewältigung ihrer Gegenwartsaufgaben nützten, wie oft sie sogar in offenem Widerspruch zu den Erfordernissen des realen Lebens standen. Zu viele Verunsicherte, selbst aus den Reihen der Akademiker, klagten ihm ihre Not und holten sich bei ihm Rat in »letzten Weltanschauungsfragen«. ²⁴⁵ Je verwikelter die Probleme der Gegenwart wurden, je schwerer sich die politischen und gesellschaftlichen Prozesse durchdringen und begreifen ließen, desto größer wurde die Sehnsucht nach einfachen Erklärungsmodellen, desto wohltuender wirkten schlichte Antworten. Und dieser Sehnsucht trug Stoecker Rechnung. Die Existenznöte des Volkes waren auf diese Weise allerdings nicht zu beheben. Die Bevölkerung wuchs, suchte Arbeit und

forderte menschenwürdige Lebensbedingungen. Daraus ergab sich die Notwendigkeit zur Erweiterung der industriellen Kapazität, die eine fortschreitende Arbeitsteilung zur Folge hatte. In dieser wachstumsorientierten Gesellschaft mußte in einem steten Ringen der soziale Ausgleich angestrebt werden. Geling das nicht, verloren die von den schädigenden Folgen des Wandels und Fortschritts betroffenen Arbeitnehmer ihren inneren Halt und das Vertrauen zur politischen Führung. Stoecker besaß kein Programm zur Meisterung der akuten Probleme der modernen Industriegesellschaft. Dieses Defizit verbarg er hinter seiner rastlosen Tätigkeit und leidenschaftlichen Agitation.

Sie betrieb er virtuos. Er schaute dem Volk nicht nur aufs Maul, sondern redete ihm auch nach dem Mund. In seiner großen geistigen Beweglichkeit und raschen Reaktionsfähigkeit griff er eingängige Formeln und Forderungen auf, ordnete sie in Konzepte ein und vertrat sie in eindringlicher und suggestiver Weise. Er hatte keinerlei Scheu, ungeprüfte Behauptungen zu übernehmen, wenn sie sich wirksam einsetzen ließen. Da ihn kein Konflikt abschreckte, er sich vielfach sogar mit Leidenschaft in Kontroversen stürzte, erschien er nicht wenigen als ein »Fanatiker«, dessen Charakter durch die Politik verdorben worden sei.²⁴⁶

Einflußreiche Theologen, die Stoeckers Aufgeschlossenheit und »gewinnende Herzensgüte« priesen, die Leistungen in der Seelsorge uneingeschränkt anerkannten, fragten sich oft beklommen, ob er bei seinen heftigen politischen Attacken wohl im Auge behalte, daß es bei Auseinandersetzungen zwischen Angehörigen eines Volkes letztlich doch wieder zu einer »Verständigung« kommen müsse, weil die »Vernichtung« der feindlichen Brüder als Alternative kein Ziel sein dürfe.²⁴⁷ Oberhofprediger Dryander kam nach sorgfältiger Abwägung aller Leistungen und Schwächen seines ehemaligen Amtskollegen zu dem Ergebnis, daß er durch seine Maßlosigkeiten »dem kirchlichen Leben anstatt neuen Aufbaus vielmehr Abbruch und Schaden« gebracht habe, nicht zuletzt durch den Einfluß, den er auf die folgende Pastorengeneration ausübte.²⁴⁸ Noch bevor die Wirkungen der Agitation Stoeckers voll sichtbar wurden, bezeichnete ein Mitlebender den Hofprediger als den Repräsentanten einer »Zeitströmung«, wie sie sich in Umbruchsperioden Bahn breche. Sie sei insofern segensreich, als sie die »dürr gewordenen Fluren unseres modernen sozialen Gemeindelebens zu befruchten« vermöge; durch ihre elementare Kraft führe sie aber doch »allerlei fremdartiges Geröll« mit und drohe sie damit auch wieder »in verhängnisvoller Weise zu verschwemmen«.²⁴⁹

Hinter diesen Urteilen stand die Erkenntnis, daß Stoecker nicht vergangenen Zeiten nachtrauerte, sondern auf der Höhe seiner Zeit stand und sie zu prägen versuchte. Er schätzte jedoch die Existenzbedingungen und das

Selbstbewußtsein der einzelnen Volksschichten falsch ein. Der Mittelstand, der durch Stoecker in die Politik eingeführt wurde, entwickelte sehr bald eigene Vorstellungen. Je mehr sich Handwerker, Bauern, Angestellte ihrer Stärke bewußt wurden, desto entschlossener gingen sie eigene Wege und unterwarfen sich nicht mehr seinem Führungsanspruch, zumal er ihnen zur Durchsetzung ihrer Forderungen keine reale Unterstützung bot. Sie nahmen die kirchliche, gesellschaftliche und politische Ordnung nicht mehr kritiklos hin, fanden sich auch nicht bereit, sie als gottgewollt zu verteidigen, sondern suchten in ihr zur Geltung zu kommen und sie umzugestalten. Letztlich fehlte Stoecker die »besonnene Einschätzung der Wirklichkeitsfaktoren« und »das politische Augenmaß«, um die Kirche erneuern und den Bestand des Staats sowie der Monarchie sichern zu können.²⁵⁰

Die völkisch und national motivierte Gefolgschaft des Hofpredigers – und das war die große Mehrheit – verharnte nach seinem Tod in der Opposition und Konfrontation. Sie hielt am kompromißlosen Kampf gegen die liberal-demokratischen Kräfte, vor allem gegen Juden und Sozialisten, fest und tadelte zugleich die Staatsorgane, weil sie zu nachsichtig und tolerant seien und den politischen und geistigen Machtanspruch nicht rücksichtsloser durchsetzten. So wurde auch von dieser Seite der Burgfriede im Ersten Weltkrieg unterminiert, ein geordnetes politisches Zusammenleben oder gar eine Zusammenarbeit mit den Kräften der Republik unmöglich gemacht. Im Dritten Reich räumte schließlich die Mehrheit der Protestanten den Nationalsozialisten das Recht zu einer harten Judenpolitik ein, weil sie von der »zersetzenden Wirkung des Judentums auf religiösem, sittlichem, literarischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet« überzeugt war und glaubte, an den Juden vollzöge sich ein göttliches Strafgericht.²⁵¹

Selbst nach dem Holocaust lebten Vorstellungen aus der Stoeckerzeit fort. Landesbischof Wurm, der ja stets ein Anhänger Stoeckers war und blieb, sprach noch nach 1945 recht pauschal von der »Anmaßung« des »jüdische[n] Literatentum[s] im Zeitungswesen« im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, ebenso wiederholte er die antisemitische These von der »weitgehenden Aussaugung des Landvolkes« in Deutschland durch jüdische Wucherer.²⁵² Beispiele dieser Art lassen sich in großer Zahl beibringen. Zuletzt sind antisemitische Stereotypen in einem – nach Protesten freilich zurückgezogenen – Artikel in dem »praktischen Ratgeber für Lebensfragen und Lebenshilfe«: Christliches ABC heute und morgen, aufgegriffen und in einer Periode der Reideologisierung von neuem aktualisiert worden.²⁵³

Der Mann, der die politische Bewegung, die er ins Leben rief, nicht unter seiner Kontrolle zu halten vermochte, weil er sich zu stark »in momentanen Anregungen« erschöpfte, hat den Protestantismus durch seine Agitation weit über seine Zeit hinaus geprägt.²⁵⁴ Wenn Bonhoeffer 1933 betroffen

registrierte, daß nun in der Kirche in bezug auf die Judenfrage »die verständigsten Leute ihren Kopf und ihre Bibel gänzlich verloren« hätten,²⁵⁵ dann läßt sich das nur aus der Geschichtsmächtigkeit dieses Stoeckerschen Erbes erklären. Durch Stoecker war der Dialog zwischen Protestanten und Juden fast völlig beendet worden, es gab kein Miteinander mehr, sondern nur noch ein Gegeneinander. So zeigten sich die Protestanten gegenüber der antijüdischen Inhumanität des Dritten Reichs überwiegend teilnahmslos, wenn auch häufig betreten und beschämt.²⁵⁶ Wer sich mit der Wirkungsgeschichte Stoeckers auseinandersetzt, wird Karl Kupischs Feststellung zustimmen, daß Stoecker sicherlich Auschwitz nie gewollt habe und dies mit seinem Christentum unvereinbar gewesen wäre. »Ehe aber Christen nicht erkennen, daß Adolf Stoecker ungewollt einer der Wegbereiter für Auschwitz gewesen ist, wird wahrscheinlich eine Begegnung zwischen Christen und Juden überhaupt nicht möglich sein.«²⁵⁷

Stoecker wurde Politiker, weil er den Prozeß der »Entchristlichung« des deutschen Volkes aufhalten und soweit wie möglich rückgängig machen wollte. Das schien ihm nur durch intensive Bindung an die nationale Bewegung und Durchdringung derselben mit der christlichen Überlieferung erreichbar zu sein, wobei die Tendenz, Andersdenkende auszuschließen, durch die Vereinigung verstärkt wurde. Der Hofprediger wollte die nationale Aufbruchstimmung – von der er selbst elementar erfaßt war – in den Dienst seiner Kirche stellen und dieser damit zugleich Festigkeit und Dauer geben. Er begann, die Kirche der Reformation zu einer Kirche der deutschen Nation umzugestalten, und leitete auf diese Weise ihre weitgehende Politisierung ein. Im Blick auf die Geltung im öffentlichen Leben und die Anerkennung ihrer Verantwortung im Volk kam ihr diese Entwicklung zunächst zugute, schadete ihr aber durch die Bindung an die nationalen Bestrebungen und Leidenschaften und zog sie so in die Katastrophe des Nationalstaats hinein. Manchen Christen wurde das schon im Ersten Weltkrieg und in den Jahren der Republik, besonders aber nach 1933, bewußt.

In der Jungreformatorischen Bewegung wurde auf diesen Wirkungszusammenhang im ereignisreichen Sommer 1933 hingewiesen. In einer Analyse hieß es: »Die enge Verflochtenheit der evangelischen Kirche mit dem deutschen Volkstum und dem deutschen staatlichen Leben birgt in sich Segen und Not. Segen, weil dadurch die evangelische Kirche insonderheit berufen ist, die Ewigkeitskräfte des Evangeliums dem deutschen Menschen mitzuteilen, Not aber, weil alle Erschütterungen im Volks- und Staatskörper den gleichen Wellenschlag in die Kirche hineinragen.«²⁵⁸ Es bedurfte noch vieler Krisen und der Katastrophe von 1945, bis sich diese Erkenntnis allgemein durchsetzte und sich genügend Kräfte fanden, eine Umkehr einzuleiten.

Die Fusion des Protestantismus mit dem Nationalismus hatte die enge Bindung der evangelischen Kirche an die Trägerschichten der nationalen Idee zur Folge, und das war außer dem Adel das Besitz- und Bildungsbürgertum. Dabei verlor der Protestantismus an Substanz. Schon ein Zeitgenosse Stoeckers war befremdet über das, was dieser in vielen politischen Reden »aus dem Christentum macht[e]«, nur weil er »den Wünschen und Bedürfnissen« bestimmter Bevölkerungsgruppen Rechnung tragen wollte.²⁵⁹ Er förderte durch dieses Entgegenkommen gerade im Bildungsbürgertum die Vorliebe für eingängige Erklärungsmodelle und trug zur Schwächung seines gesellschaftlichen Verantwortungsbewußtseins bei.

Der Hofprediger übersah in der Unrast und Hektik seiner politischen Arbeit, daß die Mehrheit seiner Parteigänger das Christentum nur in den Dienst ihrer Pläne stellte, es zur Rechtfertigung eigener Positionen und Ziele einsetzte. Das galt für die außen- und machtpolitischen Ambitionen ebenso wie für den autoritären Führungsstil in der Innenpolitik wie für die Sicherung der ungerechten Sozialordnung. Nicht selten verteidigte das Besitzbürgertum die eigenen Privilegien und Einflußbereiche mit größerer Radikalität, als sie die sozialistischen Gegner an den Tag legten. Stoecker wurde nach dem Urteil Hans Delbrücks in letzter Konsequenz »gefährlich hauptsächlich durch seine Gefolgschaft«.²⁶⁰ Sie suchte, seinem Beispiel folgend und es übersteigernd, ihr Heil nur noch in der Konfrontation, kaum im Bemühen um menschlichere und gerechtere Lebensbedingungen.

Günther Dehn bekannte nach dem Ersten Weltkrieg, daß ihm die »rein weltliche Sachlichkeit eines Bebel« sehr viel mehr Sympathie abnötige als »der fromme Eifer Stoeckers«. Er wollte damit zugleich auf die Tatsache hinweisen, daß durch diese weltliche Sachlichkeit mehr für die Besserung des Loses der Armen und Bedrückten erreicht worden sei als durch die patriotische Großsprecherei des Stoeckerschen Anhangs. Das »nationale« protestantische Bürgertum habe sich weniger für den inneren Frieden im Land und die Mehrung des geistigen und kulturellen Besitzstandes des Volkes eingesetzt als jene gesellschaftlichen Kräfte, die es so vehement bekämpfte.²⁶¹ Die Mittelstandsschichten und die Mehrheit der kirchlich gebundenen Landbevölkerung, die Stoecker folgten, gelangten zudem zu keinem vertieften Verständnis des Christentums. Sie blieben aus Gewohnheit in der Kirche, weil sie dort sozial integriert waren und Anschluß an das Denken und Fühlen der Gemeinschaft gewannen. Die Probleme, mit denen sich Kirchenleitungen und Pastoren auseinandersetzen mußten, wuchsen trotz Stoeckers Wirken. Auch in der Folgezeit wurde über die kirchliche Indifferenz der Gebildeten und Arrivierten, über die Gleichgültigkeit und Apathie der einfachen Bevölkerung unvermindert geklagt. Nach Stoeckers Tod und besonders nach dem Ersten Weltkrieg gab es in bezug

auf die Beteiligung an den Gottesdiensten keinen Fortschritt, war das Interesse an kirchlichen Veranstaltungen und Festen oft gering, bestanden alle Mißstände, die den Hofprediger zum Handeln motiviert hatten, unverändert fort. Das christliche Volk war nach wie vor – wie Generalsuperintendent Otto Dibelius bedauernd feststellte – der Bibel entfremdet.²⁶²

Die Nationalisierung des Protestantismus belastete die Kontakte der evangelischen Landeskirchen Deutschlands zu Bruderkirchen im Ausland. Es gab immer mehr Probleme, bei denen die Verständigung erschwert oder unmöglich wurde. Die nationalen Gegensätze und das, was man unter völkischen Interessen verstand, beeinträchtigten und verdrängten die Gemeinsamkeiten. Die biblische Botschaft wurde oft nur noch gehört, wenn sie die nationalen Auffassungen und Hochstimmungen nicht störte. Darunter haben die gegenseitige Befruchtung und die Besinnung auf die gemeinsamen Aufgaben der Christen in der Welt gelitten.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|--------|---|
| ADAV | Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein |
| BA | Bundesarchiv Koblenz |
| CS | Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze Adolf Stoeckers |
| DHV | Deutschnationaler Handlungsgehilfen-Verband |
| DNVP | Deutschnationale Volkspartei |
| EKD | Evangelische Kirche in Deutschland |
| EOK | Evangelischer Oberkirchenrat |
| HZ | Historische Zeitschrift |
| MEW | Marx/Engels-Werke |
| NEKZ | Neue Evangelische Kirchenzeitung |
| NL | Nachlaß |
| SDAP | Sozialdemokratische Arbeiterpartei |
| StAHbg | Staatsarchiv Hamburg |
| UB | Universitätsbibliothek |
| VDS | Vereine Deutscher Studenten |

Anmerkungen

Einleitung (Jochmann)

- ¹ Theophil Wurm konnte seinen Vortrag, den er für die »75. Jubelfeier der Berliner Stadtmission« verfaßte, nicht mehr halten. Er war erkrankt und ist zu Beginn des Jahres 1953 verstorben. Das Manuskript wurde von der Stadtmission unter dem Titel: Adolf Stoeckers Kampf für Kirche und Volk, Berlin o. J., veröffentlicht. Zitat: 3, 15.
- ² F. Brunstäd, Adolf Stoecker als Theologe, in: F. Brunstäd, Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften, Hg. E. Gerstenmaier und C. G. Schweitzer, Berlin 1957, 287.
- ³ F. Brunstäd, Adolf Stoecker. Wille und Schicksal, Berlin 1935, 40.
- ⁴ C. G. Schweitzer, Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, 1019f.
- ⁵ Reinhold Seeberg an seinen Bruder Alfred, 21. 5. 1901, BA Koblenz, NL Seeberg 182. Seeberg betonte, daß Stoecker die »Vertiefung der Religiosität mit allen Mitteln« betreibe. Daß ihm dieser Einsatz »aller Mittel« gelegentlich Sorge bereitete, deutete er wiederholt an.
- ⁶ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 3. Aufl., München/Berlin 1924, 15 f.
- ⁷ F. Brunstäd, Stoecker, 1935; ders., Stoecker als Theologe, 1935.
- ⁸ F. Brunstäd, Stoecker, 161.
- ⁹ Ebd., 75 ff.
- ¹⁰ F. Brunstäd, Stoecker als Theologe, 306.
- ¹¹ Eugen Gerstenmaier bekannte sich 1952 in einem Vortrag zu der Auffassung seines Lehrers Friedrich Brunstäd, wonach »der Gründer der christlich-sozialen Bewegung in Deutschland mit seiner Sache über die Grenzen des 19. Jahrhunderts« hinaus und »mitten in das Leben der Gegenwart« gewiesen habe. Er meinte, das geistige Erbe Stoeckers in der deutschen Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg wirksam zu sehen. »In den letzten sieben Jahren hat sich der christlich-soziale Gedanke im öffentlichen Leben der Bundesrepublik so durchgesetzt, daß . . . der hoffentlich schwerste Abschnitt des deutschen Wiederaufbaues bewältigt wurde.« E. Gerstenmaier, Die Evangelische Arbeiterbewegung Deutschlands als christlich-soziale Verwirklichung. Vortrag gehalten anlässlich der EAB Proklamation in Gelsenkirchen am 8. Juni 1952. Die Frage, ob mit dem christlich-sozialen Gedankengut auch fragwürdige nationale und antisemitische Strömungen lebendig blieben, ist meines Wissens kaum ernsthaft erörtert worden. Dabei drängt sie

sich beispielsweise angesichts der öffentlichen Diskussionen um die Wiedergutmachung in den 50er Jahren geradezu auf. Vgl. auch H. Brandenburg, Adolf Stoecker. Ein Kämpfer um Volk und Kirche, Lahr 1958; Th. Lorch, Saat der Gerechtigkeit. Sieben Christen kämpfen gegen irdische Not, Stuttgart o. J. (Stoecker 27ff.). Auf Einzelnachweise, die in großer Zahl vorliegen, muß hier verzichtet werden.

- ¹² R. Seeberg an seinen Bruder Alfred, s. oben Anm. 5.
- ¹³ W. Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, Hg. W. Mosse, Tübingen 1976, 434; neuerdings auch E. Bethge in seinem Referat anläßl. des Dt. Evangel. Kirchentages in Berlin 1977, Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus, in: E. Bethge, Am gegebenen Ort, München 1979, 212.
- ¹⁴ W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung, 2. Aufl. Hamburg 1935, 9ff.
- ¹⁵ Bethge, Stoecker und der kirchliche Antisemitismus, 222.

1. Kapitel (Greschat)

- ¹ H. v. Gerlach, Erinnerungen eines Junkers, Berlin (1924), 68.
- ² H. Schreiner, Macht und Dienst. Adolf Stoeckers Kampf um die Freiheit der Kirche, Gütersloh 1951, 5.
- ³ Vgl. dazu einerseits die Festschrift: Gott liebt diese Stadt. 100 Jahre Berliner Stadtmission 1877–1977, Berlin 1977; andererseits die Neigung, ebenfalls in Berlin, Stoecker doch lieber totzuschweigen: E. Bethge, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1977. Dokumente, Stuttgart–Berlin 1977, 591.
- ⁴ Diese gern zitierten Worte stammen aus einem Nachruf Bodelschwings auf Stoecker, in denen es u. a. heißt: »Da gab es vor allen Dingen zu den köstlichen Morgen- und Abendstunden die beste Gabe, die gemeinsame Betrachtung des Wortes Gottes, von Bruder Stoecker geleitet. Ich darf wohl sagen: es gehören diese Stunden zu den schönsten meines Lebens, besonders wenn ich mit den Meinen Bruder Stoecker in seinem bescheidenen Bauernhäuschen aufsuchen konnte und dort auf dem Balkon des Hauses ein paar Stunden bei ihm zubringen durfte. Ich konnte ihm alles sagen, was mir auf dem Herzen lag, und er mir auch. Hier habe ich ihm heimlich nach seinen bis in die tiefsten Tiefen des göttlichen Wortes hinabsteigenden Andachten alles abgeben, was ich im Leben an ihm auszusetzen fand, und habe ihm recht danken lernen für die Zurüstung, die er mir für meinen eigenen letzten Feierabend bereitete.« (E. Bunke, Hg., Adolf Stoecker. Erinnerungsblätter, Berlin 1909, 136f.)
- ⁵ Vgl. etwa M. Schwalb, Zur Beleuchtung des Stöcker-Mythus. Ein freies Wort, 2. Aufl. Berlin 1885, 4. Stoecker titulierte Schwalb als »von den Ungläubigen einer der Ungläubigsten«, vgl. Christlich-Sozial, Reden und Aufsätze, 2. Aufl. Berlin 1890, 65.
- ⁶ So u. a. F. Brunstäd, Adolf Stoecker. Wille und Schicksal, Berlin 1935, 56f. Wenig mehr als eine kritiklose Zusammenstellung der Äußerungen Stoeckers zum Thema bietet leider D. v. Walter, Die freie Volkskirche als Ziel Adolf Stoeckers, Diss. theol. Rostock 1937.
- ⁷ Not und Hilfe (Juli 1891), in: Wach auf, evangelisches Volk. Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik, Berlin (1893), 489. Eine ähnliche Darstellung des kirchlichen Wirkens Stoeckers gab 1885 der »Reichsbote«, vgl. D. v. Oertzen, Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte, 2 Bde., Berlin 1910, hier I 320f.

- ⁸ Vgl. Bunke (Hg.), Stoecker, Erinnerungsblätter, 11.
- ⁹ Zitiert bei W. Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, hg. v. W. Mosse, Tübingen 1976, 432.
- ¹⁰ An seinen Bruder Alfred Seeberg, 19. 10. 1901, Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß R. Seeberg, Nr. 182. Werner Jochmann sei auch an dieser Stelle für die Kenntnissgabe dieser und mancher anderen Quellen sehr herzlich gedankt.
- ¹¹ Gedanken und Erinnerungen, Taschenausgabe, Stuttgart, o. J., III/1, S. 675: »Die ›Innere Mission‹ aber ist ein Boden, aus dem er wie der Riese Antäus stets neue Kräfte saugen und auf dem er unüberwindlich sein wird.«
- ¹² Einen Überblick über die biographischen Daten bieten: Oertzen, Stoecker; M. Braun, Adolf Stoecker, 3. Aufl. Berlin 1912; W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung (1928), 2. Aufl. Hamburg 1935; Brunstäd, Stoecker, Wille und Schicksal; Schreiner, Macht und Dienst; K. Kupisch, Adolf Stoecker, Hofprediger und Volkstribun, Berlin 1970.
- ¹³ Sehr charakteristisch hierfür ist Stoeckers Reichstagsrede vom 8. 3. 1904 und darin die Passage: »Ich möchte Herrn Bebel einmal fragen, ob er gedient hat . . . – Ich habe drei Jahre in der Armee gedient als Militärprediger und habe von Jugend auf in der Luft der Armee gelebt; ich kann von mir sagen, daß ich etwas davon verstehe.« In: R. Mumm, Hg., D. Adolf Stoecker, Reden im Reichstag, Schwerin 1914, 380.
- ¹⁴ Sehr charakteristisch für diesen Geist sind: D. v. Oertzen, Hg., Adolf und Anna Stoecker, Brautbriefe, 2. Aufl. Schwerin 1913, fast mehr noch Anna Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus, Familienbriefe und Erinnerungen aus den Jahren 1848–1910, Manuskript (Privatbesitz).
- ¹⁵ Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, I, 20–26, ferner W. Wendland, Beiträge zu den kirchenpolitischen Kämpfen um Adolf Stoecker, in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 31 (1936), 139–188, hier 140–145.
- ¹⁶ Oertzen, Stoecker, I, 24: »Wer sich in Halberstadt gründlich bekehrte, der wurde zu diesem Kreise hinzugezogen, ganz ohne Rücksicht auf Stand und Alter.«
- ¹⁷ Ebd., 25.
- ¹⁸ Die Briefe Stoeckers an Meßner befinden sich als Nachlaß Meßner in der UB Münster. Vgl. dazu auch R. Stupperich, Adolf Stoeckers Anfänge, in: HZ 202 (1966), 309–332. Gegen Stupperich (311 f.) ist jedoch festzuhalten, daß die Bemühungen um eine Mitarbeit in der Kirchenzeitung von Stoecker ausgingen. Dieser schrieb am 16. 11. 1863 an Meßner (UB Münster, Nr. 4, 77) auf einem jetzt abgerissenen Blatt, nachdem er an seine Prüfung durch Meßner erinnert und von seiner Italienreise berichtet hatte, er habe vor dem Antritt seiner Pfarrstelle in Seggerde Muße genug, um die »Reiseerfahrungen auf kirchlichem Gebiete zusammenzustellen. Ich erlaube mir nun, nachfolgende Blätter Ihnen für die neue evangelische Kirchenzeitung anzubieten. Sollten Sie dieselben brauchbar finden, so würde ich gern noch einiges Andere folgen lassen.« Das war eindeutig der erste Kontakt mit Meßners NFKZ seitens Stoecker. Auf der Rückseite dieses Briefes findet sich der von Meßner stark gekürzte und korrigierte Beitrag Stoeckers mit dem Titel »Italienische Kanzelberedsamkeit«.
- ¹⁹ NEKZ Nr. 30, 23. 7. 1870, Sp. 465–467.
- ²⁰ Ebd., Nr. 33, 13. 8. 1870, 515. Vgl. auch Nr. 47, 737: »es gilt, nach dem Kriege, der mit Blut und Eisen geführt ist, einen andern Streit aufzunehmen wider die inneren Feinde, wider Gottlosigkeit und Unsitte, wider Unordnung und Trägheit. Seien jene Namen: Luther, Schiller, Scharnhorst unsere Geleitsmänner in

die neue Zeit«. Ähnlich ebd., Nr. 1, 7. 1. 1871, 8: »Es ist tröstlich, daß das allgemeine Bild der protestantischen Kirche schöner aussieht, als diese Statistik von Berlin, daß während des Krieges der Patriotismus einen treuen Bund mit dem Christentum eingegangen ist, daß unser kämpfendes Volk die Dienste der streitenden Kirche im Ganzen freudig aufgenommen und anerkannt hat, aber die Kirche soll nicht bloß im Kriege den geistlichen Proviant, sondern ebenso im Frieden das tägliche Brod der Seele liefern; ...« Interessant ist der auch hier festzustellende Wandel gegenüber 1866 in der Beurteilung von Christentum und Krieg, vgl. Brautbriefe, 44.

- ²¹ Oertzen, Stoecker, I, 82.
- ²² »Ich hatte mich selbst zu Strassburg gemeldet; doch ist die [Stelle] schon so gut wie besetzt. Das Universitätsleben und die ganze neue Welt hätten mich sehr gereizt; bei Metz fällt das fort, Metz ist eine französische Stadt und katholisch dazu. Im Übrigen lockt mich doch das Interessante der Situation.« An Meßner, 5. 5. 1871, UB Münster.
- ²³ Das Votum des EOK zur Probepredigt bei W. Delius, Die Probepredigt Adolf Stoeckers im Jahre 1874 im Berliner Dom, in: Jahrbuch für Berlin-brandenburgische Kirchengeschichte 47(1972), 166–168.
- ²⁴ Vgl. dazu E. Schmidt-Volkmar, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890, Berlin/Frankfurt 1962.
- ²⁵ Bereits 1876 hatten sich die Verhältnisse in Berlin wieder gebessert, vgl. NEK Z 1877, 804; Stoecker jedoch blieb stets bei den krassesten Zahlen in seinen Reden.
- ²⁶ Oertzen, Stoecker, I, 108.
- ²⁷ »Auch Meßner ist mehr und mehr für diese Anschauungen gewonnen; wir agitieren jetzt zusammen.« Stoecker an seinen Schwager Wilhelm, 16. 2. 1874, zitiert nach Oertzen, Stoecker, I, 99. Der Nachlaß in der UB Münster dokumentiert ausführlich diese Zusammenarbeit und den wachsenden Einfluß Stoeckers, der seit 1870 die Leitartikel der NEK Z verfaßte.
- ²⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Entstehung der Berliner Stadtmission (1874–1877), in: Jahrbuch für Berlin-brandenburgische Kirchengeschichte 50 (1977), 45–77.
- ²⁹ NEK Z Nr. 51, 22. 12. 1877, 801–803. Zu Todt vgl. G. Brakelmann, Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus bei Johann H. Wichern und bei Rudolf Todt, Witten 1966.
- ³⁰ Wesentlich hierfür ist der Bericht des Stadtmissionars B. Rohrbach, bei E. Bunke, Stoecker, Erinnerungsblätter, 79–81.
- ³¹ »Ein ehemaliger socialistischer Agitator von großem Namen, seit kurzem gründlich bekehrt und begierig eine antisocialistische Agitation zu beginnen, hat uns erzählt, daß ihm auf seinen Reisen am Rhein oft von Seiten auch der evangelischen Arbeiter der Wunsch ausgesprochen sei, nicht das religiöse Gebiet zu berühren, nicht auf die Pastoren zu schimpfen, sondern die wirtschaftliche Frage allein zu behandeln. Hierin liegt ein wichtiger Fingerzeig. Wenn die Arbeiter sehen, daß die herrschenden Klassen sich die Mühe geben, den Socialismus gründlich zu untersuchen und ihn, wo er Recht hat, auch praktisch anzuerkennen, dann ist vielleicht noch eine Umbiegung möglich ... Durch Colportage und Agitation, wozu ihnen bereits persönliche tüchtige Kräfte zur Hand sind, wollen sie auf die Arbeiter wirken und dem großen Mittel der Presse das größere der freien Versammlung hinzufügen.« (NEK Z 1877, 802 f.).
- ³² Ebd., 801.
- ³³ Im April 1865 schrieb Stoecker aus Seggerde an Meßner, er müsse sich gedulden,

- »bis es Gott gefällig ist, mich von hier in einen städtischen Kirchendienst zu bringen, wonach ich großes Verlangen trage«. Am 5. 3. 1872 schrieb Stoecker an denselben: »Mit dem Kommen nach Berlin wird es wohl so schnell nicht gehen. Wer wird mich rufen?« (UB Münster)
- 34 Zu den immer noch treffendsten Darstellungen der Persönlichkeit Stoeckers gehört die von R. Seeberg, Adolf Stoecker als geschichtliche Persönlichkeit, zuerst gedruckt in: R. Seeberg/A. Wagner, Adolf Stoecker. Zwei Reden, Berlin 1909, danach in: R. Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von Adolf Stoecker, Leipzig 1913, 1–26.
- 35 Leuß, ehemals Stoeckers Mitarbeiter, dann sein Gegner, sah darin geradezu den entscheidenden Wesenszug: »einer der größten Demagogen der Geschichte« (H. Leuß, Wilhelm Freiherr von Hammerstein, Berlin 1905, 35).
- 36 A. Stoecker, Christlich-sozial. Reden und Aufsätze, 2. Aufl. Berlin 1890, XVI (zit. fortan: CS). Auf die Problematik der Quellen hat bereits S. Kachler hingewiesen: Stöckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen (1878), in: Deutscher Staat und deutsche Parteien. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag, München/Berlin 1922 (Nachdr. 1973), 227–263; Alle Darstellungen fußen auf Stoeckers eigener Darstellung!
- 37 So Brinkmann an R. Seeberg, 7. 12. 1896, Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß R. Seeberg, 132. Obwohl Brinkmann Gegner Stoeckers war, stimmen diese Angaben doch mit den Polizeiberichten überein; eindeutig falsch ist jedenfalls CS 228.
- 38 Wegen seiner Quellenangaben grundlegend: Johannes Rößler, Die Gründung der »Christlich-sozialen Arbeiterpartei« des Hofpredigers Stoecker, in: Berliner Heimat, Berlin 1957, 81–91, hier 83 f.
- 39 Ebd., 89.
- 40 CS XVII.
- 41 Text der Rede in CS, 3–6.
- 42 CS 6.
- 43 Ebd., XIX.
- 44 Vgl. S. 92–96.
- 45 Die gleichzeitige Berichterstattung hierüber in der NEK Z ist genauer als das in CS gezeichnete Bild. Die Quellenbelege bei Rößler sind eine vorzügliche Ergänzung.
- 46 CS 26.
- 47 Ebd., 22.
- 48 Über das Verhältnis Stoeckers zur Sozialdemokratie sei grundsätzlich auf den Beitrag von G. Brakelmann in diesem Band verwiesen.
- 49 Nur ein Teil dieser Reden ist in CS 3–30 aufgenommen worden. Die Themen und Referenten anderer Veranstaltungen der neuen Partei lassen sich erschließen aus Evangelisch-Kirchlicher Anzeiger von Berlin, 1878.
- 50 CS XXIX.
- 51 Vgl. Rößler, 89–91.
- 52 Ebd., 90. Verband sich mit dieser Beurteilung hier noch die eigentümliche Vorstellung, es könnten »unter Umständen beide Parteien gemeinschaftliche Sache machen«, so hieß es in einem Bericht v. Madais am 22. 4. 1878 ganz eindeutig: »Soweit die diesseitigen Wahrnehmungen erkennen lassen, haben die Agitationen sowohl des Zentralvereins als auch der christlich-sozialen Arbeiterpartei der Sozialdemokratie bisher keinen Abbruch getan, und es ist auch bei der Art und Weise, wie dieselben betrieben werden, für die Folge nach dieser Richtung hin kaum irgendwelcher Erfolg zu erwarten.« (Ebd., 91)

- ⁵³ CS XXX.
- ⁵⁴ Rößler, 85.
- ⁵⁵ CS XXX: »arme Arbeiter, in der damaligen schweren Zeit eine häufige Erscheinung, wurden am Abend gespeist; auch Ihre Majestät die Kaiserin hatte dazu eine reiche Gabe gespendet. Der Jubel bei den patriotischen Reden, bei dem Hoch auf den Kaiser war unermesslich. Es erschien allen als etwas Großes, daß Hunderte von ehemaligen Sozialisten christlichen Gedanken wieder zustimmten, dem Vaterlande ihre Liebe bewiesen und dem Kaiser wieder zujauchzten. Jener Abend bewies, was man bis dahin bezweifelt hatte, daß es Sozialisten geben könne, die in der Liebe zu König und Vaterland stehen, mit Kirche und Christentum versöhnt sind.«
- ⁵⁶ Dieser Ton durchzieht die Berichterstattung in der NEKZ, vgl. 12. 1., 26. 1., 2. 1878 usw.
- ⁵⁷ Mit Recht urteilte Stoecker über den Versuch, den Massenaustritt aus der Kirche zu organisieren: »Die Führer der Sozialdemokratie hatten sich völlig verrechnet, hatten unbesonnen genug die religiöse Seite angeschlagen und ahnten nicht, wie eng doch auch ihre Anhänger noch mit Kirche und Christentum verbunden waren.« (CS XXIX)
- ⁵⁸ Frank, Hofprediger, 391–393.
- ⁵⁹ Ebd., 56.
- ⁶⁰ Eine freilich sehr parteiische Zusammenstellung durch Stoecker in CS XXX – XLV.
- ⁶¹ Neben den Arbeiten von Frank und v. Oertzen, Stoecker I, ist besonders zu verweisen auf E. Foerster, Adalbert Falk, Gotha 1927, sowie G. Wolf, Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf, Bonn 1968. Vgl. ferner G. Kögel, Rudolf Kögel, 3 Bde, Berlin 1899–1904, bes. Bd. 3; W. Beyerschlag, Aus meinem Leben, 2 Bde., Halle/S. 1896/1899, bes. Bd. 2.
- ⁶² Die Zahlen nach NEKZ Nr. 31, 3. 8. 1878, 481 f.
- ⁶³ Die folgenden Belege stammen vornehmlich aus dem Jahre 1878 und Stoeckers parteipolitischen Agitation. Hier CS 35–39: Die persönliche Aufgabe in der sozialen Frage.
- ⁶⁴ CS 26–30: Über die Liebe zu König und Vaterland, bes. 27. Schwalb notierte dazu (Zur Beleuchtung des Stöcker-Mythus, 35): »Ist dieses Unwesen [=der Parlamentarismus] einmal beseitigt oder entkräftet, auch die Preßfreiheit beschränkt und die christlich-soziale Arbeiterpartei in genügendem Maße versorgt, dann kommt wohl die herrliche Zeit wieder, deren Herr Hofprediger mit brennender Sehnsucht gedenkt, die Zeit, wo des Königs Cabinetsordre Gesetzeskraft hatte, wo ein preußischer Vater, ein Stimmführer vieler anderer, als König Friedrich Wilhelm III. nach seinen Söhnen sich zu erkundigen geruhte, mit militärischer Strammheit und Ehrerbietung antwortete, es gehe ihnen allen wohl. Drei seien auf dem Schlachtfelde gefallen und der Vierte sterbe an seinen Wunden für Se. Majestät.«
- ⁶⁵ CS 26 f.: »Wir Preußen machen zwischen König und Vaterland keinen Unterschied. Wo der König, da ist das Vaterland, und wo das Vaterland, da ist der König.«
- ⁶⁶ Ebd., 28 f.
- ⁶⁷ Ebd., 25, 29 u. ö.
- ⁶⁸ Ebd. 219 (1880). Die Fortsetzung zeigt ebenso klar seine Vorstellungen von einer möglichen Besserung: »dazu gehört aber vor allem, daß ehrlich erworbener Besitz in edler Weise barmherzig und freundlich benutzt wird, nicht bloß für den

eigenen Genuß und Vorteil, sondern auch zum Wohl der Mitmenschen, zur Stillung fremden Wehes und zur freigebigen Teilnahme an allen großen Angelegenheiten des Gemeinwesens«.

⁶⁹ Ebd., 14.

⁷⁰ Vgl. etwa ebd., 14, 16, 20f.

⁷¹ Ebd., 31.

⁷² Ebd., 32, 35.

⁷³ Ebd., 34: »Es muß wieder Ordnung werden in dem Gewerbeleben; das kann aber nur geschehen durch Zwangskorporationen.« Sachlich ebenso das Parteiprogramm, ebd. 20.

⁷⁴ Ebd., 230. Genauso argumentierte Alfred Krupp: »Genießet, was Euch beschieden ist. Nach getaner Arbeit verbleibt im Kreise der Eurigen, bei den Eltern, bei der Familie und den Kindern, und sinnt über Haushalt und Erziehung. Das sei Eure Politik. Dabei werdet Ihr frohe Stunden erleben. Aber für die große Landespolitik erspart Euch die Aufregung. Höhere Politik treiben erfordert mehr freie Zeit und Einblick in die Verhältnisse, als dem Arbeiter verliehen ist. Ihr tut Eure Schuldigkeit, wenn Ihr durch Vertrauenspersonen empfohlene Leute erwählt. Ihr erreicht aber sicher nichts als Schaden, wenn Ihr eingreifen wollt in das Ruder der gesetzlichen Ordnung. Das Politisieren in der Kneipe ist nebenbei sehr teuer, dafür kann man im Hause Besseres haben.« Zit. bei H. Grebing, *Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, 6. Aufl. München 1975, 73.

⁷⁵ *Die Kirche und das öffentliche Leben*, 1887, in: Wach auf, 198.

⁷⁶ CS 29, 33.

⁷⁷ Ebd., 20, 39.

⁷⁸ Ebd., 30.

⁷⁹ Natürlich kann es sich hier nur um die Darstellung von Stoeckers Sicht der Dinge handeln.

⁸⁰ Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, I, 62–67.

⁸¹ Ebd., 66.

⁸² Ebd., 68–81.

⁸³ Vgl. Brautbriefe, 108 (12. 11. 1866): »... und denke, daß es meine gottgewiesene Aufgabe ist, die Gemeinde Hamersleben recht für Gottes Reich zu gewinnen. Es wäre mir doch eine große Freude, wenn ich das Vertrauen meiner geistlichen Obrigkeit nach Möglichkeit rechtfertigte.«

⁸⁴ Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, I, 82–105.

⁸⁵ NEKZ Nr. 13, 25. 3. 1876, 195.

⁸⁶ Vgl. dazu P. Piechowski, *Die Kriegspredigt von 1870/71*, Leipzig 1917; E. Bammel, *Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus*, Erlangen 1973; G. Brakelmann, *Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus*, in: W. Huber/J. Schwerdtfeger, *Kirche zwischen Krieg und Frieden*, Stuttgart 1976, 293–320. Einen zeitgenössischen Überblick (»Kriegsliteratur«) bietet NEKZ Nr. 39, 24. 9. 1870, 609–613.

⁸⁷ »Das Kriegsleben hat doch gegenwärtig, Gott sei Dank, eine stark christliche Seite; und diese Dinge liest man sich nie überdrüssig... Ich bin für Vaterland und Kirche voll guter Hoffnungen.« An Meßner, 23. 7. 1870, UB Münster.

⁸⁸ Vgl. dazu u. a. die Materialzusammenstellung bei E. Bammel, *Die Oktoberversammlung des Jahres 1871*, in: ... und fragten nach Jesus. *Festschrift Ernst Bar-nikol*, Berlin 1964, 251–267, bes. 251–254. Allerdings ist gegen diese Interpretation zu betonen, daß sich hierin lediglich das Selbstverständnis einer schmalen

- Schicht aussprach. Wie abgeblaßt der Gedanke eines protestantischen Kaiserreichs 1871 bereits war, belegt E. Fehrenbach, *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918*, München–Wien 1969.
- ⁸⁹ Vgl. Piechowski, bes. 78 f. sowie Brakelmann, *Krieg 1870/71*.
- ⁹⁰ Vgl. die Belege bei Piechowski, 96 ff., 100 u. ö.
- ⁹¹ Vgl. dazu vor allem K. Holl, *Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus*, in: *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 3, Tübingen 1928, 302–384.
- ⁹² Vgl. dazu besonders die in Anm. 86 und 88 genannte Literatur.
- ⁹³ Belege u. a. bei Bammel, *Oktoberversammlung*, 252 f.
- ⁹⁴ Nach *Allgemeine Evgl.-Lutherische Kirchenzeitung* Nr. 21, 24. 5. 1872, 380 f.
- ⁹⁵ Einen guten Überblick über Ablauf und Probleme bieten Schmidt-Volkmar, *Kulturkampf*, sowie E. R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 4, Stuttgart 1969, 645–744, 767–804, 814–831. Eine auch nur annähernd ausreichende Darstellung der Auswirkungen des Kulturkampfes auf die evangelische Kirche fehlt. Einige Aspekte und Informationen werden vermittelt durch E. Bammel, *Die evgl. Kirche in der Kulturkampffära*, Diss. theol. Bonn 1949 (Masch.); H. Bornkamm, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, München 1950 (Nachdr. 1969); E. Schulte, *Die Stellung der Konservativen zum Kulturkampf 1870–1878*, Diss. phil. Köln 1959 (Masch.); Wolf, *Kögels Kirchenpolitik*.
- ⁹⁶ Martin Kähler, *Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des Deutschen Kaiserreiches und seine erste Krise*, Gotha 1872.
- ⁹⁷ Ebd., 179: »Der Protestantismus hat nirgends einen revolutionären Zug gezeigt... Wo die evangelische Kirche zur Herrschaft gekommen ist, hat der Familienzug der Loyalität gegen die Obrigkeit eine staatliche Ordnung erzeugt, zu welcher der Unbestand des staatlichen Lebens bei den katholischen Romanen ein lehrreiches Gegenstück liefert...«
- ⁹⁸ Ebd., 190.
- ⁹⁹ Ebd., 222.
- ¹⁰⁰ Ebd., 230.
- ¹⁰¹ Ebd., 222 f.
- ¹⁰² NEK Z Nr. 27, 1. 7. 1876, 422.
- ¹⁰³ Ebd., Nr. 1, 1. 1. 1870, 1.
- ¹⁰⁴ Ebd., 7.
- ¹⁰⁵ Ebd.
- ¹⁰⁶ Ebd., Nr. 1, 1. 1. 1876, 10.
- ¹⁰⁷ Darum ging es Stoecker sein Leben lang, wie er selbst bezeugt: *Not und Hilfe* (1891), in: *Wach auf*, 493.
- ¹⁰⁸ Am 3. 4. 1869, UB Münster.
- ¹⁰⁹ Vgl. NEK Z 1872, 6; 1873, 6 f.; 1874, 6–8.
- ¹¹⁰ So etwa am 8. 6. 1872 und am 29. 11. 1873 an Meßner, UB Münster.
- ¹¹¹ NEK Z 1871, 9.
- ¹¹² Kennzeichnend dafür ist schon der Titel eines am 3. 12. 1880 von Stoecker gehaltenen Vortrags: »Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, der Charakter und die Aufgabe der Gegenwart« (CS 95–102).
- ¹¹³ Vgl. Oertzen, *Stoecker*, I, 78 f.
- ¹¹⁴ Vgl. etwa *Wach auf*, 210, 212 (1887) u. ö. Zur Sache A. Adam, *Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus*, Göttingen 1938.

- ¹¹⁵ NEKZ Nr. 1, I. 1. 1870, 7.
- ¹¹⁶ CS 20.
- ¹¹⁷ Vgl. dazu den Beitrag von G. Brakelmann in diesem Band.
- ¹¹⁸ Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 176 f.
- ¹¹⁹ CS XLIV.
- ¹²⁰ Besonders klar, trotz verbaler Differenzierung, in CS 31.
- ¹²¹ Als besonders deutliches Beispiel dafür sei aus Stoeckers Reichstagsrede vom 24. 6. 1899 zitiert: »Der Terrorismus ist doch nicht bloß in der Sozialdemokratie. Es ist wahr, diese Partei – ich spreche natürlich nicht von den Herren im Hause – kann sehr brutal sein, sogar gegen ihre eigenen Leute. Aber der Kapitalismus ist auch brutal, im hohen Maße brutal, so sehr, daß in weiten Kreisen des Volks, und gerade in den sittlich, christlich, monarchisch denkenden Kreisen, die Frage sehr zweifelhaft ist, ob die Sozialdemokratie oder die Plutokratie gefährlicher und verderblicher ist ...« (Mumm, Hg., Stoecker, Reden im Reichstag, 184 f.)
- ¹²² »Meine Herren, so sind wir denn durch alle die Freiheiten, welche der Liberalismus aus seinem Füllhorn über unser Volk ausgegossen hat, an die letzte Freiheit gelangt, an die Vogelfreiheit, die uns verdirbt.« CS 32.
- ¹²³ Ebd., 31.
- ¹²⁴ Einzelnes dazu ist aus dem Beitrag von W. Jochmann in diesem Bande zu ersehen.
- ¹²⁵ Mumm, Hg., Stoecker, Reden im Reichstag, 34.
- ¹²⁶ So auch Stoecker in seinen Briefen an Meßner, UB Münster.
- ¹²⁷ Auch dafür finden sich in Stoeckers Briefen an Meßner Belege.
- ¹²⁸ Hinweise darauf finden sich bei W. Köllmann, Sozialgeschichte der Stadt Barmen im 19. Jahrhundert, Tübingen 1960, 204 f.; H. Vorländer, Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industriegroßstadt Elberfeld, Düsseldorf 1963, 65–68, 90–93.
- ¹²⁹ In der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung war im Februar 1872 (111) zu lesen: »Die Stimmung unter der evangelischen Geistlichkeit ist eine unbeschreiblich betrübte.«
- ¹³⁰ Vgl. dazu das Urteil von E. Foerster in seinem Aufsatz: Liberalismus und Kulturkampf, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47 (1928), 550.
- ¹³¹ Zitiert bei Jochmann, Antisemitismus, 397, Anm. 23. Polemisch hob Stoecker darauf ab mit seiner Rede: König Hiskias, die Volksschule und der Berliner Fortschritt, in: CS 78–88.
- ¹³² Einen informativen Abriss mit reichen Literaturangaben bietet dazu G. A. Ritter, Hg., Die deutschen Parteien vor 1918, Köln 1973.
- ¹³³ Vgl. Huber, Verfassungsgeschichte, II, 2. Aufl. 1968, 371–380.
- ¹³⁴ Vgl. Anm. 95.
- ¹³⁵ G. Schmidt, Die Nationalliberalen – eine regierungsfähige Partei?, in: Ritter, Hg., Parteien vor 1918, 213.
- ¹³⁶ Vgl. dazu u. a. R. Vierhaus, Hg., Die Wendung in der deutschen Innenpolitik, Göttingen 1967, sowie H. Rosenberg, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa, 2. Aufl. Berlin 1976.
- ¹³⁷ Christlich-sozial, evangelisch-sozial, kirchlich-sozial (1904), in: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 162 f. Ähnlich auch in: Die Berliner Bewegung, ein Stück deutscher Erweckung (1906), ebd., 139 f., sowie in: Dreizehn Jahre Hofprediger und Politiker (1895), ebd., 95 f.

- ¹³⁸ H. Heffter, Die Kreuzzeitungspartei und die Kartellpolitik Bismarcks, Leipzig 1927, 20.
- ¹³⁹ Text in CS 359–369, erschreckend die Beurteilung bei Oertzen, Stoecker, I, 203 ff.
- ¹⁴⁰ Die Redaktion der NEKZ warb während des ganzen Jahres um die Zustimmung der Konservativen. Daß von Anfang an Verbindungen Stoeckers zu Konservativen bestanden, die seine Partei förderten, belegt J. Rößler, 85 f.
- ¹⁴¹ Einen Überblick dazu bietet H. Busch, Die Stoeckerbewegung im Siegerland, Siegen 1968, dort 87 ff., auch über das westfälische Mandat.
- ¹⁴² Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, I, 203 ff.; M. Schön, Die Geschichte der Berliner Bewegung, Leipzig 1889; Stoecker, Die Berliner Bewegung, ein Stück deutscher Erweckung (1906), in: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St.
- ¹⁴³ So Schön, 135, aber auch Stoecker, a. a. O.
- ¹⁴⁴ Frank, Hofprediger, 60.
- ¹⁴⁵ Vorzüglich dokumentiert diese Entwicklung Rosenberg, Große Depression.
- ¹⁴⁶ Allgemein dazu A. Gladen, Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland, Wiesbaden 1974, 48–78.
- ¹⁴⁷ Zitiert in CS, 121.
- ¹⁴⁸ So z. B. CS, LII.
- ¹⁴⁹ Ebd., 123.
- ¹⁵⁰ Über die »Neue Preußische Zeitung«, nach ihrem Signum Kreuzzeitung genannt, und die darum versammelte Partei vgl. Heffter, Kreuzzeitungspartei.
- ¹⁵¹ Vgl. dazu u. a. CS 246 ff., 260 ff., bes. 250 f., 268 f.
- ¹⁵² Ebd. 274 ff., bes. 291: »Nun ist der Gottessohn, unser Herr und Heiland, gekommen und hat den deutschen Geist wieder angerührt, hat ihn aus der Tiefe des Elends herausgeholt, ihn auf einen hohen, freien Berg gestellt und gesagt: Hinter dir, deutsches Volk, liegt deine deutsche christliche Vergangenheit und vor dir eine christliche schöne Zukunft: greif zu!« (Die Bedeutung der neuen Sozialreform, Rede auf dem konservativen Parteitag in Breslau, 9. 6. 1882).
- ¹⁵³ Heffter, 23, irrt, wenn er urteilt, Stoecker habe seine Position als Mann der Kirche und zugleich als Politiker nie wirklich reflektiert; für ihn war beides eben untrennbar. Darum greifen auch Frank bzw. Brunstäd zu kurz, wenn sie Stocker entweder nur als Politiker oder primär als Mann der Kirche und Theologen meinen deuten zu können.
- ¹⁵⁴ Kreuzzeitung vom 14. 12. 1888, Morgenausgabe. Ähnlich in der Abendausgabe vom 18. 12.: »Jetzt handelt es sich wahrhaftig nicht darum, ein paar Mandate zu ergattern, sondern um die Frage, ob Christus oder Antichristus der Herrscher der Erde sein soll. In diesem unversöhnlichen Kampf Duldung predigen, vermitteln oder sich neutral halten zu wollen, ist ein Unternehmen, bei welchem man schließlich ausgespien wird ... Das Volk aber hat für parlamentarische Transaktionen und Fraktionstaktik kein Verständnis; es wird schließlich dem zufallen, der ihm den Sonntag gibt, den bekanntlich nicht nur die christlichen Konservativen beider Konfessionen, sondern auch die Sozialdemokraten in ihr Programm aufgenommen haben, freilich in ganz verschiedenem Sinn. Die Erfahrungen des Jahres 1848 haben doch verständlich genug gelehrt, daß in der Stunde der Gefahr nur die »Radikalkonservativen« auf dem Platze sind, d. h. solche Leute, die einfach deshalb königstreu sind, weil sie das als ihre religiöse Pflicht anerkennen.«
- ¹⁵⁵ Vgl. dazu bes. Heffter, 68–81.
- ¹⁵⁶ Oertzen, Stoecker, II, 303.

- ¹⁵⁷ 1888 urteilte Stoecker: »Wenn heutzutage klugredende Mittelparteiler darauf hinweisen, daß diese Bewegung gegen die Sozialdemokratie nichts ausrichte, kein Volk hinter sich habe, es nicht zu Wahlsiegen bringe, so muß man diesen Vorwürfen das Jahr 1881 entgegenhalten, wo in der That die Möglichkeit auftauchte, eine der Sozialdemokratie abgerungene Volkspartei von königstreuen, christlich gesinnten, sozialreformerischen Arbeitern und Kleinbürgern zu begründen.« (CS 179)
- ¹⁵⁸ Heffter, 90–99, sowie: Materialien zum Antrage Hammerstein, betreffend Selbständigkeit und Dotation der evgl. Kirche, Brandenburg 1889.
- ¹⁵⁹ Materialien, I, 248 u. ö.
- ¹⁶⁰ Wach auf, 181.
- ¹⁶¹ Materialien, 232 f.
- ¹⁶² Hammerstein berichtete darüber am 18. 4. 1887 in einer Aufzeichnung vom gleichen Tag, wo er u. a. schrieb: »Im ganzen fand ich bei Bismarck für den Gedanken, die evangelische Kirche selbständig zu stellen und sie auf die Masse wirken zu lassen, kein Verständnis ... Wir sind also ohne Einigung geschieden, ...« (Leuß, Hammerstein, 51–53; Zitat 53).
- ¹⁶³ Materialien, 301–303.
- ¹⁶⁴ Vgl. dazu neben Oertzen, Stoecker, I, 373–401, besonders die Darstellungen von Heffter und Frank.
- ¹⁶⁵ Oertzen, Stoecker, I, 374.
- ¹⁶⁶ Gedanken und Erinnerungen, III/1, 675.: »Er steht an der Spitze von Elementen, die mit den Traditionen Friedrich's d. Gr. in schroffem Widerspruch stehen, und auf die eine Regierung des Deutschen Reiches sich nicht würde stützen können.«
- ¹⁶⁷ Oertzen, Stoecker, I, 380.
- ¹⁶⁸ Gedanken und Erinnerungen, III/1, 675.
- ¹⁶⁹ Text bei Oertzen, Stoecker, I, 391 f.
- ¹⁷⁰ Archiv der Evgl. Kirche der Union, Berlin: Pers. S. 91, I, Bl. 285–287 (mit Stoekers Erwiderung).
- ¹⁷¹ Heffter, 199 f.
- ¹⁷² Oertzen, Stoecker, I, 402–416.
- ¹⁷³ So im Ansatz richtig gesehen von Frank, 261.
- ¹⁷⁴ Vgl. als Einstieg K. E. Born, Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz, 1890–1914, Wiesbaden 1957.
- ¹⁷⁵ Grundlegend für diesen Abschnitt ist jetzt K. E. Pollmann, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890, Berlin 1973. Der Text des Erlasses bei G. Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Bd. 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871–1914, Gütersloh 1977, 86–90.
- ¹⁷⁶ In: Wach auf, 415–444.
- ¹⁷⁷ »Es ist unsere wohlbegründete Überzeugung, daß es möglich war, in den beiden letzten Jahrzehnten ein politisch und kirchlich konservatives Deutschland zu schaffen. Daß dies nicht geschehen, nicht gewollt, ja sogar hintertrieben und nun für lange unmöglich ist, muß als der durchdringende Fehler der Bismarckschen Politik angesehen werden.« (Ebd., 419)
- ¹⁷⁸ Ebd., 438.
- ¹⁷⁹ Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, II, 1–20.
- ¹⁸⁰ Ebd., I, 397 f.

- ¹⁸¹ Ebd., II, 4.
- ¹⁸² Heffter, Kreuzzeitungspartei, 115 f.
- ¹⁸³ Christlich-sozial, evangelisch-sozial, kirchlich-sozial, in: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 166.
- ¹⁸⁴ Text in CS, 194–215.
- ¹⁸⁵ »Der Herr muß zum Hausvater, die Arbeiterschaft zum erweiterten Hause werden. Und wenn auch die technische, finanzielle und wirtschaftliche Leitung des Betriebes kein Dreinreden der Arbeiter verträgt, so soll doch in den persönlichen Verhältnissen eine größere Verständigung stattfinden. Der monarchische oder feudale Charakter des Unternehmens muß gleichsam in einen konstitutionellen umgewandelt werden; Fabrikordnungen und Wirtschaftseinrichtungen sollten nicht ohne Mitraten und Mitthaten der Arbeiter entstehen.« (CS 210 f.)
- ¹⁸⁶ Ebd., 210–215.
- ¹⁸⁷ These 12, ebd., 197.
- ¹⁸⁸ »Die Kirche muß sich auf ihren sozialen Beruf besinnen; sie wird dabei selbst am meisten gewinnen. Ich möchte diese ganze Arbeit als ihre öffentliche Mission bezeichnen.« (ebd., 214)
- ¹⁸⁹ Vgl. u. a. Oertzen, Stoecker, II, 65 f., 172 f.
- ¹⁹⁰ D. Stegmann, Die Erben Bismarcks. Parteien und Verbände in der Spätphase des wilhelminischen Deutschlands, Köln 1970, daneben J. Röhl, Deutschland ohne Bismarck, 1890–1900. Tübingen 1969.
- ¹⁹¹ Vgl. Heffter, 231 f.
- ¹⁹² H.-J. Puhle, Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich (1893–1914). Ein Beitrag zur Analyse des Nationalismus in Deutschland am Beispiel des Bundes der Landwirte und der Deutsch-Konservativen Partei, Hannover 1967.
- ¹⁹³ Busch, 95.
- ¹⁹⁴ Pollmann, bes. 157–188.
- ¹⁹⁵ »National sind wir geeinigt, sozial sind wir zerklüftet und müssen doch auch da, trotz des unvermeidlichen Geisteskampfes wieder eins werden, ein Leib mit vielen Gliedern, ein Volk mit vielen Berufsarten. Daran wollen wir helfen. Unsere Jungen denken anders; sie meinen, daß sie sich mit dem vierten Stand verbinden und wohl gar den Klassenkampf gegen die anderen Stände führen müssen... Wir glauben, daß Christen, zumal berufene Geistliche, sich mit einem einzelnen Stande nicht identifizieren können, ohne dem Gedanken der Kindschaft Gottes und der Bruderschaft Christi untreu zu werden... Nicht einer einzelnen Partei, dem Vaterland gilt unser Leben. Nicht der Klassenkampf, sondern die Solidarität der Stände ist das Ziel.« (Dreizehn Jahre Hofprediger, in: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 60)
- ¹⁹⁶ Stoecker im »Volk« am 8. 5. 1895 (zit. bei Oertzen, Stoecker, II, 108): »Ich sehe nicht ein, wie ohne das Element des Großgrundbesitzes die Landwirtschaft eines großen Teiles von Deutschland und ohne das Element der Großgrundbesitzer die politische und nationale Wohlfahrt des deutschen Volkes bestehen soll. Der Staat aber und die Nation selbst sind mir noch wichtiger als die soziale Frage.«
- ¹⁹⁷ Vgl. dazu als Einstieg F. Hellwig, Carl Ferdinand Freiherr v. Stumm-Halberg, 1836–1901, Heidelberg 1936, ferner: Freiherr von Stumm-Halberg und die evangelischen Geistlichen im Saargebiet, 2. Aufl. Göttingen 1896.
- ¹⁹⁸ Text bei Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, I, 189–193. Zur Sache vgl. Pollmann, bes. 189–210.

¹⁹⁹ Oertzen, Stoecker, II, 116–138, 154–163.

²⁰⁰ Ebd., II, 191–201.

²⁰¹ So schon Bismarck, Gedanken und Erinnerungen, III/1, 675.

²⁰² Vgl. etwa Wach auf, 132, 355 u. ö.

²⁰³ Busch, 95f.

²⁰⁴ »Stoecker war in Siegen keineswegs deshalb erfolgreich, weil es ihm hier gelungen wäre, sein Programm zu verwirklichen: das Volk der Kirche zurückzugewinnen und einen zufriedenen Arbeiterstand heranzubilden, der die staatliche Sozialgesetzgebung anerkannte und über das Reichstagswahlrecht hinaus keine weitergehenden politischen Forderungen stellte. Diese Zielsetzungen Stoeckers waren in Siegen vielmehr noch gegeben.« (ebd., 143)

²⁰⁵ Als ein Beispiel für viele sei Leo XIII. genannt: »Aber die ›Arbeiterfrage‹ ist ein Teil in der allgemeinen Erneuerung der Gesellschaft auf der Grundlage der neuscholastischen Soziallehre, und diese Erneuerung ist für Leo XIII. nur denkbar, wenn die Autorität der Kirche wieder allgemein respektiert wird.« (Jedin, Hg., Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 6/2, Freiburg i. Br. 1973, 24). Vgl. dazu meine Untersuchung: Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne, Stuttgart 1980

²⁰⁶ So in einer Rede im Reichstag (14. 12. 1903, Mumm, Hg., A. St., Reden im Reichstag, 362f.): »Vor wenigen Wochen starb hier in Berlin ein Arbeiter und ließ seine Frau in schwierigen Verhältnissen zurück. Sie sagte zu jemand, der seelsorgerisch zu ihr kam: Ich habe alles verloren, den Ernährer und Vater meiner Kinder; aber ich bin doch froh; mein Mann hat mich gehindert, zur Kirche zu gehen, meine Kinder taufen zu lassen, kurz meinen Glauben festzuhalten. Dieser Arbeiter war Sozialdemokrat . . . Genauso hindert die Sozialdemokratie Hunderte und Tausende ihrer Genossen, zur Kirche zu gehen, sich trauen . . ., ihre Kinder taufen zu lassen, kurz ihre religiösen Bedürfnisse zu erfüllen, auch wenn das Herz das tiefste Verlangen danach hat!«

²⁰⁷ CS 133–159.

²⁰⁸ Ebd., 136: »Eben dieser Hoffnungslosigkeit möchte ich wehren; ich möchte an dem religiösen Geiste, der während des Krieges lebendig in unserm Volk und Heer pulsierte, klar beweisen, daß trotz der materialistischen und widerchristlichen Anschauungen, welche das Volk beherrschen, noch immer unter uns ein großer Aufschwung des christlichen Lebens möglich ist.«

²⁰⁹ »Aber die Thatsache selbst bleibt unberührt, daß unser Volk in seiner Gesamtheit während des Krieges unter der Herrschaft des christlichen Geistes stand.« (ebd.)

²¹⁰ Ebd., 138, 159.

²¹¹ Natürlich geht diese Vorstellung auf die berühmte Vorrede Luthers zur Deutschen Messe von 1526 zurück, vgl. O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl, Bd. 3, Berlin 1950, 296–298. Zur weiteren Tradition vgl. A. Adam, Nationalkirche und Volkskirche.

²¹² Zuerst finde ich diesen Gedanken bei Stoecker 1876, vgl. NEKZ Nr. 1, 1. 1. 1876, 8.

²¹³ Die Selbständigkeit unserer Kirche (Januar 1887), in: Wach auf, 169f.

²¹⁴ Die Kirche und das öffentliche Leben, ebd., 229f.

²¹⁵ Zusammenfassend zur Vorgeschichte jetzt G. Besier, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872, Berlin/New York 1980.

- ²¹⁶ Zit. bei Besier, 304.
- ²¹⁷ Vgl. W. Fönig, *Der deutsche Protestantenverein*, Berlin 1904.
- ²¹⁸ Gute Zusammenfassungen der Situation bieten G. Wolf, 91–95, sowie G. Besier, 189–199.
- ²¹⁹ Foerster, Adalbert Falk.
- ²²⁰ A. v. Kirchenheim, E. Herrmann und die preußische Kirchenverfassung, Berlin 1912.
- ²²¹ Vgl. den knappen Überblick bei Huber, *Verfassungsgeschichte*, IV, 849–853.
- ²²² Beyschlag, *Aus meinem Leben*.
- ²²³ Kögel, Rudolf Kögel.
- ²²⁴ *Deutsch-Evangelische Blätter* 3 (1878), 1–16.
- ²²⁵ Vgl. hierzu bes. Wolf, *Kögels Kirchenpolitik*.
- ²²⁶ *Deutsch-Evangelische Blätter* 3 (1878), 5 f.
- ²²⁷ Kögel, III, 54.
- ²²⁸ Ebd., 33 f.
- ²²⁹ Ebd., 29–31.
- ²³⁰ Vgl. Beyschlag, *Leben*, II, 367 f.
- ²³¹ Ebd., 369. Vgl. auch Schultze, *Die Partei der positiven Union, ihr Ursprung und ihre Ziele*, Halle/S. 1878.
- ²³² Beyschlag, *Leben*, II, 341, vgl. ferner ders. in: *Deutsch-Evangelische Blätter* 5 (1878), 264.
- ²³³ G. Wolf, 132.
- ²³⁴ Beyschlag, *Leben*, II, 373 f.
- ²³⁵ Eine ausführliche Darlegung, natürlich aus parteilicher Sicht, ebd. 386–415, Zitat 387.
- ²³⁶ Ebd., 393. Die Sache selbst wird auch bei Kögel, III, 49 f. zugegeben.
- ²³⁷ Vgl. Besier, 304.
- ²³⁸ Beyschlag, *Leben*, II, 411.
- ²³⁹ *Verhandlungen der außerordentlichen Generalsynode der evgl. Landeskirche Preußens*, 24. 11. 1875–18. 12. 1875, Berlin 1876, 758–765.
- ²⁴⁰ Beyschlag, *Leben*, II, 417–423. Zur Zielsetzung der Zeitung vgl. auch G. Mehnert, Hg., *Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert*, Witten 1972, 125–132.
- ²⁴¹ Vgl. dazu Stoeckers *Briefe an Meßner*, UB Münster.
- ²⁴² Beyschlag, *Leben*, II, 439.
- ²⁴³ NEKZ Nr. 1, 1. 1. 1876, 1–10.
- ²⁴⁴ Ebd., 5.
- ²⁴⁵ Ebd., 9.
- ²⁴⁶ Vgl. etwa aus dem Jahrgang 1876 Nr. 13, 193–197; Nr. 14, 209–213; Nr. 15, 225–229; Nr. 16, 241–245; Nr. 18, 273–278; Nr. 19, 289–293; Nr. 21, 321–324; Nr. 23, 356–359.
- ²⁴⁷ NEKZ 1876, 422.
- ²⁴⁸ Ebd., 433.
- ²⁴⁹ Ebd., 436 u. ö.
- ²⁵⁰ Ebd., Nr. 22, 2. 6. 1877, 342.
- ²⁵¹ Besonders informativ ist hier Wolf, *Kögels Kirchenpolitik*.
- ²⁵² G. Kögel, III, 54 f.
- ²⁵³ NEKZ vom 8. 6. 1877.
- ²⁵⁴ Ebd., 30. 6. 1877, 403.
- ²⁵⁵ Ebd., 487, 787 u. ö., vgl. insgesamt die Darstellung ebd., 1878, 1–9.

- ²⁵⁶ Ebd., 788.
- ²⁵⁷ Vgl. dazu außer der oben genannten Literatur noch R. Bosse, *Erinnerungen*, in: *Grenzboten* 63 (1904), 2. Teil, 28–41, 157–165, 281–289, 399–409, 523–531, 642–648, 754–759.
- ²⁵⁸ Beyschlag, *Leben*, II, 438 f.
- ²⁵⁹ Oertzen, *Stoecker*, I, 78 f.
- ²⁶⁰ »Die Einheit der Kirche verträgt Verschiedenheit der Lehre, Sitte und Verfassung, wenn nur die Fundamente christlichen Glaubens unangetastet bleiben. Das also ist die einzige, aber auch unerlässliche Bedingung für das Suchen und Bewahren brüderlicher Gemeinschaft, und eine Verständigung hierüber zu erzielen, welches diese Fundamente sind, das wesentlich Christliche, das Grundlage und Grenze der Gemeinschaft und zugleich Norm der kirchlichen Lehrfreiheit ist, ist die theologische Hauptaufgabe der Zeit.« Zit. bei P. Gennrich/E. v. d. Goltz, *Hermann v. d. Goltz*, Göttingen 1935, 55 f.
- ²⁶¹ Schwalb, *Stöcker-Mythus*, 15 u. ö. Sehr allgemein ist die Zusammenfassung über den Theologen Stoecker bei Oertzen, *Stoecker*, II, 266–277.
- ²⁶² *Deutsch-Evangelische Blätter* 3 (1878), 15.
- ²⁶³ Ebd.
- ²⁶⁴ *NEKZ* Nr. 47, 18. 11. 1876, 741.
- ²⁶⁵ *Einkehr* (1889), in: *Wach auf*, 346.
- ²⁶⁶ Ebd., 340.
- ²⁶⁷ *Not und Hilfe* (1891), ebd., 490 f.
- ²⁶⁸ Ebd., 508.
- ²⁶⁹ Ebd., 508 f.
- ²⁷⁰ Ebd., 509: »Gott hat uns die Wahrheit gegeben und zu ihrer Bewahrung die Kirche gegründet. Hat die Kirche keine Wahrheit und will sie keine haben, dann kann auch Gott einer solchen Kirche nicht helfen, es sei denn durch prophetische Persönlichkeiten, welche sie zur Wahrheit zurückrufen und zurückführen.«
- ²⁷¹ Ebd.
- ²⁷² *Einkehr*, in: *Wach auf*, 346: »Die theologische Wissenschaft soll forschend nachweisen, wie diese Wahrheit in sich eine zusammenhängende Gottes- und Weltanschauung darbietet, alle Bedürfnisse des Gemütes und des Geistes erfüllt und in dem Leben der Kirche eine beständig sich und die Menschheit erneuernde Kraft ausübt. So soll man den Beweis führen, daß das Christentum die wahre und die einzige Religion ist . . .«
- ²⁷³ Vgl. ebd., 338, auch: *Wege und Ziele*, 611 u. ö.
- ²⁷⁴ *Vorwärts* (1892), ebd., 577.
- ²⁷⁵ *Pflüget ein Neues*, ebd., 323.
- ²⁷⁶ Vgl. etwa Oertzen, *Stoecker*, I, 398 f.
- ²⁷⁷ Diese Klage zieht sich wie ein roter Faden durch offizielle und persönliche Berichte innerhalb der Kirche.
- ²⁷⁸ Natürlich kann es sich in diesem Rahmen nur um einige Andeutungen handeln, das Thema selbst ist kaum erforscht. Einzelne Angaben zur Kirchenferne bei M. Schick, *Kulturprotestantismus und soziale Frage*, Tübingen 1970, 12–14.
- ²⁷⁹ Als ein Beispiel für viele sei an das Bibelkränzchen höherer Beamter in Berlin erinnert, dem u. a. Bosse und Lohmann angehörten, vgl. F. Meinecke, *Erlebtes*, 1862–1901, Leipzig 1941, 46.
- ²⁸⁰ Gestalten wie Gerlach, Roon, Kleist-Retzow, selbst Hammerstein und Bismarck belegen diese Prägung, natürlich in sehr unterschiedlicher Weise.

- ²⁸¹ Es genügt, unter diesem Gesichtspunkt einmal die Persönlichkeiten der Synodalen zu betrachten!
- ²⁸² Richtig urteilt D. Bartels in ihrem Überblick über die unterschiedlichen kirchenpolitischen Gruppen (Die kirchenpolitischen Gruppen Norddeutschlands in ihrer Stellung zur sozialen Frage von 1870–1890, Diss. phil. Göttingen 1953, 210): »Einigkeit besteht darüber, daß die Kirche nur die religiös-sittliche Seite der Krise angehe.«
- ²⁸³ Die sociale Frage im Lichte des evangelischen Christenthums, in: Deutsch-Evangelische Blätter 3 (1878), 729–746, Zitat 744.
- ²⁸⁴ Korreferat zum gleichen Thema, ebd., 747–766, Zitat 764.
- ²⁸⁵ Catholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage, 2. Aufl. Göttingen 1887.
- ²⁸⁶ Ebd., 58. Die Fortsetzung ebd., 58 f., lautet: »die im Evangelium liegenden durch die Reformation Luthers uns erschlossenen sittlichen Kräfte wirksam zu machen und damit unserem Volke eben die Kräfte darzureichen, deren es zur Lösung der socialen Frage bedarf«. Dabei geht es ausdrücklich um die Christianisierung des Volkes (47), damit es besser und zufriedener seine Berufspflichten erfüllen kann (44 f.)!
- ²⁸⁷ Texte bei Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, I, 72–80 und 189–193. Bemerkenswert ist das kirchliche Selbstverständnis von 1879: »Eine Agitation für soziale und politische Reformen seitens der Kirche zieht sie in den kleinen und großen Krieg irdischer Parteileidenschaften hinein, aus dem sie nur Einbuße ihrer allgemeinen Vertrauensstellung und ihres Ansehens davontragen kann...« (79)
- ²⁸⁸ Davon spricht Frau Kögel in einem Brief, vgl. Kögel, III, 92.
- ²⁸⁹ R. Kögel, Die Aufgabe des evangelischen Geistlichen an der socialen Frage, Bremen 1878, gehalten am 25. 3. 1878.
- ²⁹⁰ Ebd., 30.
- ²⁹¹ Vgl. dazu neben der Arbeit von Pollmann noch P. Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele, Leipzig 1896; Th. Heuß, Friedrich Naumann, der Mann, das Werk, die Zeit, 3. Aufl. München 1968; D. Düding, Der Nationalsoziale Verein, 1896–1903, München–Wien 1972.
- ²⁹² »Lag das Verführerische dieser Richtung darin, daß mit sozialem Köder die Menschenseelen gefangen, in den Atheismus hineingeführt und in der sozialdemokratischen Partei dem Christentum völlig entfremdet wurden, so war es eine Pflicht des Seelsorgers, die sozialen Dinge darauf anzusehen, ob sie nicht auch zur Wiedergewinnung der Arbeiter zu benutzen seien, und ob nicht, wenn man den Verführten die soziale Wahrheit entgegenhielte, die irreligiöse Lüge verschleucht werden könnte.« CS, XXXVII, fast wörtlich gleich in NEKZ Nr. 14, 6. 4. 1878, 214 f.
- ²⁹³ CS XXXVII, vgl. auch Oertzen, Stoecker, II, 289 u. ö.
- ²⁹⁴ Die Berliner Bewegung, ein Stück deutscher Erweckung (1906), in: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 131.
- ²⁹⁵ Oertzen, Stoecker, II, 194–214.
- ²⁹⁶ Ebd., 200.
- ²⁹⁷ G. Lewek, Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende, dargestellt am Wirken Ludwig Webers, Neukirchen 1963.
- ²⁹⁸ Wach auf, 375 f.
- ²⁹⁹ Vgl. dazu Oertzen, Stoecker, II, 261 f.
- ³⁰⁰ Ebd., 262, Vortrag Stoeckers vom 30. 1. 1904.

- ³⁰¹ R. Mumm, *Der christlich-soziale Gedanke, Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit*, Berlin 1933, bes. 92–94.
- ³⁰² Vgl. dazu G. Brakelmann, *Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974.
- ³⁰³ Vgl. G. Traub, *Lebenserinnerungen (Masch.)*, Nachlaß Traub, Bundesarchiv Koblenz.
- ³⁰⁴ Ein Lebensabriß dieses einflußreichen Pfarrers fehlt; einzelnes aus seinen Kirchenzeitungsartikeln in meinem Quellenband: *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19*, Witten 1974.
- ³⁰⁵ O. Dibelius, *Ein Christ ist immer im Dienst*, Stuttgart 1961. Über seinen lebenslangen Eindruck von Stoecker ebd., 34 ff., 58.
- ³⁰⁶ Zit. in: Greschat, *Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19*, 24. Wesentlich für diese Zeit sind G. Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik 1917–1919*, Düsseldorf 1959; J. Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der deutsche Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976.
- ³⁰⁷ Verwiesen sei für dieses Thema jetzt auf die umfassenden Darstellungen von K. Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 1, Halle/Göttingen 1976; K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, Frankfurt 1977. Wichtig bleibt daneben G. v. Norden, *Kirche in der Krise, Die Stellung der evgl. Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933*, Düsseldorf 1963.
- ³⁰⁸ Zu Hitlers konservativen Tönen ist außer der genannten Literatur zu vergleichen C. Nicolaisen/G. Kretschmar, *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*, Bd. 1, München 1971.
- ³⁰⁹ So Brunstäd, 140; P. Le Seur, *Adolf Stoecker, der Prophet des Dritten Reiches*, 2. Aufl. Berlin 1933 – nur der Titel und das Vorwort waren neu gegenüber den Erinnerungen an A. St. von 1928! R. Seeberg, *A. St. zum Gedächtnis, Rundfunkvortrag zum 2. 2. 1934*, Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Seeberg, Nr. 20.
- ³¹⁰ Winckler, in: *Kulturpolitisches Feuilleton* Nr. 3, 13. 5. 1933.
- ³¹¹ G. van Norden, *Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung*, Gütersloh 1979, 54 f.
- ³¹² »Weiß man im totalen Staat um die Universalität der Kirche, das heißt um ihre Richtung auf den einen Herrn, dessen Wille und Wort das Woher und Wohin bestimmt, einerlei ob Menschen das erkennen wollen oder nicht? Stoecker stellt den totalen Staat, dessen Notwendigkeit von seinem Denken und Wollen aus zu bejahen ist, vor diese Frage.« (Brunstäd, 163)
- ³¹³ H. G. Fischer, *Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945*, Lübeck–Hamburg 1970. Vgl. aber auch Th. Strohm/H.-D. Wendland, *Kirche und moderne Demokratie*, Darmstadt 1973 (*Wege der Forschung*, Bd. 205).
- ³¹⁴ Die Frage, wie diese Problematik sich in der Gegenwart darstellt, kann hier natürlich nicht am Rande mitverhandelt werden. Immerhin erscheint bedenklich, daß der Rat der EKD in seiner Erklärung zum Terrorismus (16. 9. 1977) formulieren konnte: »Nur ein starker Staat kann ein liberaler Staat sein. Stark aber ist der Staat in erster Linie durch die gemeinsamen Überzeugungen und Wertvorstellungen seiner Bürger ...« (Evgl. Kommentare 10, Nr. 10, 1977, 615)
- ³¹⁵ Treffend und über den behandelten Raum hinaus gültig ist die Formulierung von H. Busch (*Das Problem einer christlichen Politik in den Siegerländer Wahlkämpfen während der Weimarer Zeit*, in: *Jahrbuch für Westf. Kirchengeschichte*

- 71, 1978, 119–165, Zitat 142): »Dabei ging man von der Annahme aus, eine religiös indifferente Persönlichkeit neige dazu, politisch nach links zu gehen. Nur eine Persönlichkeit, die im biblischen Glauben fest gegründet sei, biete dagegen die Gewähr, der Agitation von links nicht zu erliegen.«
- ³¹⁶ Vgl. W. Liebe, *Die Deutschnationale Volkspartei 1918–1924*, Düsseldorf 1956, für die Mitarbeit evangelischer Theologen und Kirchenmänner darin finden sich wichtige Hinweise bei G. Mehnert, *Evangelische Kirche und Politik*.
- ³¹⁷ Ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit sei auf den Kölner Programm-entwurf der CDU vom Juni 1945 verwiesen, der Stoeckers Gedanken vollauf-entsprach, ferner auf die Beschwörung Stoeckers, um eine Zersplitterung der Evangelischen in Ostwestfalen-Lippe abzuwenden, beide Texte bei L. Schwing, *Frühgeschichte der Christlich-Demokratischen Union, Recklinghausen 1963*, 215–218, 234–235.
- ³¹⁸ Reich Gottes, *Kirche und Welt* (1890), in: Wach auf, 403.
- ³¹⁹ O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, 5. Aufl. 1928.
- ³²⁰ O. Dibelius, *Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des ›Jahrhunderts der Kirche‹*, Berlin 1928.
- ³²¹ »Ecclesiam habemus! Wir haben eine Kirche! Wir stehen vor einer Wendung, die niemand hatte voraussehen können. Das Ziel ist erreicht! Gott wollte eine evangelische Kirche! Seinem Willen mußten beide dienen, die da aufbauen und die da zerstören wollten.« (Jahrhundert, 77)
- ³²² »Die Sehnsucht der Menschen kommt ihnen entgegen. Sie treten das Erbe einer sogenannten christlichen Gesellschaftsordnung an, deren Hüterin letztlich der Staat gewesen war. Ihre Aufgaben sind größer geworden, als sie es seit einem halben Jahrtausend gewesen waren. Und an der Größe der Aufgabe wachsen die Kirchen empor. Ihr Einfluß auf Staat und Wirtschaft und Politik, auf das geistige und schließlich auch auf das materielle Leben der Völker wird größer von Jahr zu Jahr.« (ebd., 141)
- ³²³ Vorwort zur 5. Aufl., 4f. Es dürfte deutlich sein, wie leicht sich für alle diese Gedanken Belege aus Stoeckers Werk beibringen ließen.
- ³²⁴ Vgl. dazu K. Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*, Halle/S. 1964.
- ³²⁵ In seinem Aufsatz: *Der Deutsche Diakonen-Verband*, abgedruckt in: *100 Jahre männliche Diakonie. Jahrbuch für männliche Diakonie* 6, 1933, 96.
- ³²⁶ *Die Innere Mission im Aufbruch der Nation*, in: *100-Jahrfeier des Rauhen Hauses und der männlichen Diakonie*, 9. Deutscher Diakonentag, Berlin 1933, 71.
- ³²⁷ Statt vieler Einzelbelege verweise ich auf das Wort von H.-J. Iwand: »Es wird heute sehr oft und leider oft in verdächtiger Weise von der Stunde der Kirche geredet, die Kirche wird als Macht angesehen im öffentlichen Leben.« (Ca. 1947, in: *Nachgelassene Werke*, Bd. 2, München 1966, 41)
- ³²⁸ *Kirchliches Jahrbuch 1945–1948*, 214.
- ³²⁹ W. Bredendiek, *Reflektierte Geschichte*, o. O. 1965, 45, spricht davon, daß »mit verbrauchten Ideen, verbrauchten Strukturen, verbrauchten Menschen« nach 1945 weitergemacht worden sei.
- ³³⁰ Einige weiterführende Überlegungen dazu in meinem Aufsatz: *Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945–1949)*, in: *Kirchen in der Nachkriegszeit*, Göttingen 1979, 100–124.

2. *Kapitel (Brakelmann)*

- ¹ Zur Parteiengeschichte s. Ritter, Hg., *Parteien vor 1918*.
- ² Zur Geschichte der Sozialdemokratie: E. Bernstein, *Die Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung. Ein Kapitel zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, 3 Bde., Berlin 1907–1910; F. Osterroth / D. Schuster, *Chronik der deutschen Sozialdemokratie*, Bd. 1: *Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, Berlin/Bad Godesberg 1975; H. Grebing, *Arbeiterbewegung*; H. Wachenheim, *Die deutsche Arbeiterbewegung 1844–1914*, Köln/Opladen 1967; weitere Literatur s. H. P. Ullmann, *Bibliographie zur Geschichte der deutschen Parteien und Interessenverbände*, Göttingen 1978.
- ³ Text s. Marx/Engels Werke (MEW), Bd. 19, Berlin (Ost) 1972, 15–32.
- ⁴ Fakten und Daten zur Sozialdemokratie s. in: D. Fricke, *Die deutsche Arbeiterbewegung 1869–1914*, Berlin (Ost) 1976.
- ⁵ Abgedruckt in: D. Dowe/K. Klotzbach, Hg., *Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie*, Berlin/Bonn–Bad Godesberg 1973, 172 f.
- ⁶ Über die Bedeutung der Pariser Kommune im politischen Bewußtsein Deutschlands s. G. Grützner, *Die Pariser Kommune. Macht und Karriere einer politischen Legende. Die Auswirkungen auf das politische Denken in Deutschland*, Köln/Opladen 1963.
- ⁷ Entnommen: A. Bebel, *Ausgewählte Reden und Schriften*, Bd. 1, Berlin (Ost) 1970, 150.
- ⁸ Zur Entstehung und Struktur des zweiten Reiches vgl. H. Böhme, Hg., *Probleme der Reichsgründungszeit 1848–1879*, Köln/Berlin 1968.
- ⁹ Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags. 4. Legislaturperiode, 1. Session 1878, Bd. 1, 70.
- ¹⁰ Vgl. zum Ganzen Huber, *Verfassungsgeschichte*, IV, 1144–1190.
- ¹¹ Herr Tessendorff und die deutsche Sozialdemokratie, Berlin 1875, 42 f.
- ¹² Seeberg, Hg., *Reden und Aufsätze von A. St.*, 97 f.
- ¹³ Zur wirtschaftlichen und politischen Situation dieser Jahre s. H. U. Wehler, *Krisenherde des Kaiserreichs 1871–1918*, Göttingen 1970.
- ¹⁴ Zur Sozialpolitischen Entwicklung s. Gladen, *Sozialpolitik in Deutschland*.
- ¹⁵ Vgl. D. Kühn, Hg., *Johann Most. Ein Sozialist in Deutschland*, München 1974.
- ¹⁶ CS XXXVII.
- ¹⁷ Als kleine Biographie Stoeckers s. Kupisch, *Stoecker, Hofprediger und Volkstribun*.
- ¹⁸ CS 3–6. Zum folgenden vgl. auch G. Brakelmann, *Soziale Frage im Eiskeller*, in: *Evangelische Kommentare* 11 (1978), H. 2, 85–87.
- ¹⁹ CS XIX.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, Bielefeld 1975.
- ²² CS 220.
- ²³ Ebd., 218 f.
- ²⁴ Vgl. G. Schmolze, *Die Überparteilichkeit der Kirche. Die sozialpolitische Polemik in den Predigten Adolf Stoeckers*, in: *Evangelische Theologie* 1965, 370 ff.
- ²⁵ CS 175.
- ²⁶ Seeberg, Hg., *Reden u. Aufsätze von A. St.*, 197.
- ²⁷ Ebd., 197 f.
- ²⁸ Ebd., 202.
- ²⁹ CS 223.

- ³⁰ Ebd., 223.
- ³¹ Ebd., 216.
- ³² Vgl. dazu Stoeckers Aussage: »Niemand, der sein Volk lieb hat, darf ruhig zusehen, wie die Sozialdemokratie offen darauf ausgeht, den christlichen Glauben, der unser Deutschland groß gemacht hat, für den unsere Väter und Vorväter freudig Gut und Blut geopfert haben, aus den Herzen zu reißen. Ich kann es nicht glauben, daß unser Volk das alte Banner, unter dem es seine Geisterschlachten geschlagen hat, wie ein schlechter Soldat zusammenrollen und zerbrechen will, um der roten Fahne zu folgen, auf welcher die Inschrift steht: Atheismus und Revolution!« (CS 25). Oder an anderer Stelle: »Die Sozialdemokratie ist nicht bloß ein Streben nach sozialen Reformen; sie ist, wie sie sich in Deutschland darstellt, und wie sie sich Jahrzehnte hindurch in Schriften, Büchern und Versammlungen dargestellt hat, eine neue Weltanschauung; eine Weltanschauung, die, wenn sie die Menschen einmal ergriffen hat, sie losmacht von Christentum, Patriotismus und deutscher Sitte, sie trennt von den sittlichen Grundlagen unseres Lebens und sie einen Weg führt, der meines Erachtens nur in einem Abgrund enden kann und will.« (Ebd., 216).
- ³³ Ebd., 313.
- ³⁴ Ebd., 221.
- ³⁵ Ebd., LIV.
- ³⁶ Ebd., 248.
- ³⁷ Ebd., 283.
- ³⁸ Ebd., LIV.
- ³⁹ Seeberg, Hg., Reden u. Aufsätze von A. St., 150f.
- ⁴⁰ Ebd., 156.
- ⁴¹ CS 325.
- ⁴² Seeberg, Hg., Reden u. Aufsätze von A. St., 145.
- ⁴³ Ebd., 150.
- ⁴⁴ Ebd., 147.
- ⁴⁵ CS 325.
- ⁴⁶ Ebd., 124f.
- ⁴⁷ Ebd., 219.
- ⁴⁸ Zum Problem Reform-Revolution in der Sozialdemokratie s. D. Lehnert, Reform und Revolution in den Strategiediskussionen der klassischen Sozialdemokratie, Bonn-Bad Godesberg 1977. – Auf die Frage, wie weit Stoecker die Sozialdemokratie seiner Zeit richtig dargestellt hat, gehen wir nicht ein.
- ⁴⁹ Zum Revisionismusstreit s. H. J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem Ersten Weltkrieg, Bonn-Bad Godesberg 1972; Th. Meyer, Bernsteins konstruktiver Sozialismus, Berlin/Bonn-Bad Godesberg 1977.
- ⁵⁰ S. D. Groh, Negative Integration und revolutionärer Attentismus, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1973.
- ⁵¹ CS 170.
- ⁵² Stoecker dazu: »Heute will ich nur an das Eine erinnern, daß die Sozialdemokraten den 2. September, das Volksfest des Gedächtnisses an viel tausend für ihr Vaterland gefallene Brüder, nicht feiern wollen, aber daß sie den 18. März feiern, den Tag der Pariser Kommune, des französischen Bürgerkrieges und des Petroleums. Das ist nicht preußisch, nicht deutsch – das ist schändlich. Deutsche Art, preußische Tugend ist es, den Wahlspruch festzuhalten, mit dem unsere Väter in den Freiheitskrieg gezogen sind: Mit Gott für König und Vaterland.« (ebd., 26)

- ⁵³ E. R. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 2, Stuttgart 1964, 364.
- ⁵⁴ Stoecker sagte: »Gewiß ist manche Gewalttat geschehen, die wir bedauern; da sind manche Austreibungen von Familienvätern erfolgt, die wir beklagen; aber die Regierung kann es unmöglich dulden, daß Männer offen zur Revolution blasen; eine Regierung, die das duldet, wäre nicht wert, Regierung zu heißen. Regieren heißt nicht, sich vom Winde treiben lassen, noch von jeder Agitation; sondern regieren heißt, die Zügel in die Hand nehmen und das Staatsschiff durch Sturm und Wellen hindurch leiten.« (in: CS 288). Allgemein galt für Stoecker: »Nicht starke Regierungen, die den Mut haben, ihre Pflicht zu tun, sondern schwache Regierungen sind die Mütter der Revolutionen.« (Ebd., 326).
- ⁵⁵ In seiner Reichstagsrede vom 14. Dezember 1882 sagte Stoecker: »Wir wollen durch die Reform die Revolution beseitigt sehen, wir sehnen uns danach, in Frieden mit Ihnen das Wohl des Arbeiterstandes zu erstreben und die Fundamente unseres Lebens wieder auf eine friedliche Weise zu legen.« (Ebd., 314).
- ⁵⁶ Ebd., 177.
- ⁵⁷ Ebd., 112.
- ⁵⁸ Ebd., 180.
- ⁵⁹ S. hierzu besonders seine Abhandlung »Sozialdemokratie und Sozialmonarchie«, in: Seeberg, Hg., *Reden und Aufsätze von A. St.*, 194–216.
- ⁶⁰ Dazu Stoecker: »Wir haben unsere Monarchie. Und gegenüber den Ansprüchen der Sozialdemokratie, die Welt demokratisch zu beglücken, sage ich: wenn man die Eifersüchteleien und Zänkereien der Sozialdemokratie ansieht, hat man nicht das Gefühl, daß es ihnen beschieden ist, die Welt glücklich zu machen; sie können sich nicht einmal untereinander vertragen. Nein, meine Herren, nur die starke Monarchie, die über Jahrhunderte hinweg dauert, die nicht für einen Augenblick der Parteiagitation ihren Standpunkt einnimmt, sondern für die nachfolgenden Geschlechter sorgt, die soziale Monarchie ist berufen, in unserer Zeit an die Lösung des sozialen Problems heranzutreten. Wenn Deutschland heute in der Welt eine so große Bedeutung hat, ist es nicht bloß wegen der gewonnenen Schlachten, sondern weil hier von einem erleuchteten Königtum eine Kraft der Sozialreform ausgegangen ist, die bisher noch keine Demokratie, noch keine Republik gezeigt hat, – wir wollen Reformen. Wir wollen den arbeitenden Klassen soweit entgegenkommen, als es nur irgend möglich ist; aber die Politik ist die Kunst des Möglichen, nicht die Phantasie des Unmöglichen. Wir gehen mit dem Sozialismus nicht weiter, als es ehrlichen und verständigen Menschen möglich ist. Ich kann deshalb auch nicht in das Lob einstimmen, das den Sozialdemokraten immer gependet wird, als seien wir ihnen den Antrieb zur sozialen Reform schuldig. Das, was brauchbar in ihren Vorschlägen ist, das haben sie nicht aus sich, sondern von anderen gelernt; und was sie aus sich haben, das können wir nicht brauchen. Jeder ernste Sozialreformer, der auf dem Boden der gegebenen Tatsachen der Arbeiterwelt die Hand entgegenstreckt, ist derselben nützlicher als die soziale Demokratie.« (in: CS 329).
- ⁶¹ So z. B. in seinen Vorträgen »Soziale Kämpfe der Gegenwart«, in: CS 160–181.
- ⁶² S. Rede vom 14. 12. 1882 und vom 30. 3. 1886, ebd. 308–315, 321–330.
- ⁶³ Ebd., 202.
- ⁶⁴ Ebd., 203f.
- ⁶⁵ Er sagte noch 1890: »Es ist kindisch und einer männlichen Überzeugung nicht

würdig, wenn die Sozialdemokraten vielfach, besonders im Reichstage den Leuten vorzureden versuchen, daß sie nicht an eine gewaltsame, blutige Revolution, sondern nur an eine friedliche Evolution denken. Marx, der Dogmatiker der Sozialdemokratie, sagt, daß keine neue Gesellschaft ohne die Geburtshülfe der Gewalt entsteht, und daß die Kritik der Waffen nicht ersetzt werden könne durch die Waffe der Kritik. Das sind doch für jeden, der lesen kann, klare Ankündigungen der Revolution. Man muß in den Jahren vor 1878 die sozialdemokratische Literatur verfolgt haben, dieses Verherrlichen des Mordes, diese Bedrohung der Könige und Fürsten, der Aristokraten und Bourgeois, der ganzen bürgerlichen Gesellschaft mit Guillotine und Laternenpfählen, mit Kugel und Strick; man muß in den Versammlungen der Sozialdemokraten die ›Marschaise der Arbeiter‹ in brausender Wut singen gehört haben, um den Eindruck für immer zu behalten, daß es sich hier um Verbrechen und Blutgier handelte, nicht um Reform und Weltverbesserung.« (Ebd., 202 f.).

⁶⁶ Ebd., 194 f.

⁶⁷ Ebd., 232. Zuvor hatte Stoecker eine geschichtstheologische Deutung der Sozialdemokratie versucht und ein Schuldbekenntnis formuliert: »Ich glaube, wir müssen die Sozialdemokratie ansehen als etwas, das hervorgegangen ist aus einer großen Zerrüttung unseres materiellen, sittlichen und religiösen Lebens; wir müssen sie ansehen als die Peitsche, welche Gott braucht, um uns aus dieser nichtswürdigen materialistischen Weltanschauung aufzurütteln, welche unsere besten Güter, unser deutsches Vaterland, unsere deutsche Zukunft bedroht. Wir müssen unsere Schuld fühlen, an die Brust schlagen und geloben: wir wollen es besser machen, wir wollen uns wieder bekennen zu dem Gott unserer Väter und zu unserer Kirche; wir wollen Rechtschaffenheit, Treue, Ehrlichkeit in den Geschäften beweisen, wir wollen unsere armen Brüder von Herzen liebhaben und ihnen als Freunde nahetreten, um die Kluft zu überbrücken, welche uns von ihnen scheidet.« Ebd., 226.

⁶⁸ CS 6–12.

⁶⁹ Ebd., XXIII.

⁷⁰ Ebd., 12–20.

⁷¹ Ebd., 22–26.

⁷² Ebd., 20f.

⁷³ Als theoretisches Blatt der Christlich-sozialen Arbeiterpartei galt »Der Staats-Socialist«, eine Wochenschrift für Sozialreform, die von Dezember 1877–März 1882 herausgekommen ist. Das ausgedruckte Motto hieß: »Die sociale Frage existiert; sie kann nur gelöst werden durch den starken, monarchischen Staat im Bunde mit den religiösen und sittlichen Factoren des Volkslebens.«

⁷⁴ CS 24.

⁷⁵ S. z. B. seine Reichstagsreden vom 10. 1. 1882, betreffend die weitere Ausbildung der bestehenden Fabrikgesetzgebung, ebd., 301–308; vom 15. 1. 1885, betreffend Normalarbeitstag, ebd., 315–321; vom 7. 3. 1888, betreffend die Sonntagsfrage, ebd., 331–337; vom 25. 11. 1889, betreffend die Sonntagsarbeit, Kinder- und Frauenarbeit, ebd., 337–347.

⁷⁶ Schon die erste Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrats in Berlin »Die Aufgaben der Geistlichen und Gemeindeglieder gegenüber den aus der sozialistischen Bewegung entstandenen Gefahren« (1879) hatte indirekt, aber deutlich den parteipolitischen Versuch Stoeckers kritisiert. Text abgedruckt in: Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, 72–80.

- 77 S. z. B. die Debatte auf der Preussischen Generalsynode von 1897 über das Wort des Evangelischen Oberkirchenrats von 1895, abgedruckt bei Brakelmann, ebd., 193–215. – Zur allgemeinen Situation nach 1890 s. Pollmann, Kirchenregiment.
- 78 Der 18. Januar 1871 war für weite Kreise des Protestantismus ein Erweis des besonderen Geschichtswillens Gottes mit Deutschland. S. dazu Brakelmann, Krieg 1870/71. – Stoeckers geschichtliches Zeitbewußtsein kommt in folgender Passage gut zum Ausdruck: »Wir sind Kinder des Jahres 1870 und stehen unter den Eindrücken der großen Dinge, welche Gott vor zwanzig Jahren durch unsere Fürsten und unser Volk getan hat. Wir freuen uns des einig gewordenen Vaterlandes und möchten die politische wie die soziale Demokratie gleichfalls in den warmen Strom des Patriotismus hineinziehen. Besonders den Sozialdemokraten möchten wir zurufen: Rennt euch nicht den Kopf gegen die Mauern der Weltgeschichte ein! Das Jahr 1870 bedeutet nicht nur die Wiederaufrichtung Deutschlands, sondern auch die Erneuerung der monarchischen Idee in einer Form, welche nicht bloß das Kriegführen und Siegen über den Feind, sondern ebenso den Kampf gegen den Umsturz, die Pflege der sozialen Verhältnisse, hoch hält.« (In: Seeberg, Hg., Reden und Aufsätze von A. St., 211)
- 79 Hans Dietzel, Die preußischen Wahlrechtsreformbestrebungen von der Oktroyierung des Dreiklassenwahlrechts bis zum Beginn des Weltkrieges, Dissertation Köln 1934.
- 80 Leider können wir nicht auf die sozialdemokratische Polemik gegen Stoecker und gegen die Kirche im ganzen eingehen. Das muß einer späteren Behandlung vorbehalten werden.
- 81 1890 errang die Sozialdemokratie 20% der Stimmen und wurde damit stärkste Partei in Deutschland. Bei den letzten Wahlen vor dem Kriege 1912 kam sie auf 35%.

3. Kapitel (*Jochmann*)

- ¹ A. Stoecker, Sozialdemokratie und Sozialmonarchie, Leipzig 1891, 5. – Zum Folgenden: J. S. Schapiro, Was ist Liberalismus?, in: L. Gall, Hg., Liberalismus, Köln 1976, 30.
- ² V. Leontovitsch, Das Wesen des Liberalismus, in: L. Gall, Hg., Liberalismus, 37.
- ³ A. Lindwurm, Eisenbahn- und Bankfrage, in: Im neuen Reich, 2. Jg., 2. Bd., 1872, 569.
- ⁴ W. Bußmann, Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jh., in: W. B., Wandel und Kontinuität in Politik und Geschichte, Hg. W. Pöls, Boppard 1973, 123.
- ⁵ Culturpolitische Erwägungen auf evangelischem Gebiet, in: Im neuen Reich, 8. Jg., 2. Bd., 1878, 768.
- ⁶ E. v. Hartmann, Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874, 27; S. Kaehler, Stoeckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen, in: Dt. Staat und deutsche Parteien, München/Berlin 1922, 260.
- ⁷ Hartmann, Die Selbstersetzung, 15, 22; Schapiro, Was ist Liberalismus?, 25.
- ⁸ A. Dove, Zum neuen Jahre, in: Im neuen Reich, 4. Jg., 1. Bd., 1874, 3 f.

- 9 Unsere Pastoren, in: Die Wage, 5. Jg., Nr. 46, 16. 11. 1877, 721 ff.; Der Kaiser und die Volksschullehrer, in: Der Staats-Socialist, 2. Jg., 11. 1. 1879, 13.
- 10 A. Springer, Die politische Lage, in: Im neuen Reich, 8. Jg., 1. Bd., 1878, 5.
- 11 M. Harden, Stoecker, in: Köpfe, Berlin 1910, 179.
- 12 M. Kaehler, in: A. Stoecker. Erinnerungsblätter, Hg. E. Bunke, Berlin 1909, 36.
- 13 Berliner Briefe, in: Im neuen Reich, 1. Jg., 1. Bd., 1871, 912 f.
- 14 Berichte aus dem Reich und dem Auslande. Vom Reichstage, in: Im neuen Reich, 3. Jg., 1. Bd., 1873, 631.
- 15 A. Dove, Ein Neujahrswort an die deutsche Geistesarbeit, in: Im neuen Reich, 3. Jg., 1. Bd., 1873, 1.
- 16 A. Dove, Neujahrswort, 3.
- 17 Der Staats-Socialist, 1. Jg., Nr. 32, 3. 8. 1878, 363.
- 18 Vom Reichstage, in: Im neuen Reich, 3. Jg., 1. Bd., 1873, 632.
- 19 Wie ist die sociale Frage entstanden?, in: Der Staats-Socialist, 2. Jg., Nr. 7, 15. 2. 1879, 19.
- 20 M. Harden, Stoecker, 185.
- 21 NEKZ Nr. 27, 1. 7. 1876, 422; F. Brunstäd, A. Stoecker. Wille u. Schicksal, Berlin 1935, 12; A. Dove, Neujahrswort (wie Anm. 15), 1.
- 22 R. Stupperich, Adolf Stoeckers Anfänge, in: HZ 202, 1966, 327; dort auch ein besonders aufschlußreicher Brief Stoeckers an Prof. Meßner vom 21. 4. 1864, 329.
- 23 F. Brunstäd, A. Stoecker, 1935, 114; R. Seeberg, Rundfunkvortrag aus Anlaß des 25jährigen Todestages v. A. Stoecker, 1934, Bundesarchiv Koblenz (BA), NL Seeberg 20; Th. Wurm, Adolf Stoeckers Kampf für Kirche und Volk, Berlin o. J., 6.
- 24 Stoecker begrüßte die im Kulturkampf verabschiedeten sogenannten Maigesetze, weil sie einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Trennung von Kirche und Staat darstellten. R. Stupperich, Stoeckers Anfänge, 326; F. Naumann, Stoecker, in: Die Hilfe, 15. Jg., 21. 2. 1909, 112.
- 25 Der Staats-Socialist, 1. Jg., 6. 1. 1878, 9; 13. 4. 1878, 177.
- 26 P. Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, Leipzig 1896, 15, 26 f.; Der Staats-Socialist, Probenummer, 20. 12. 1877.
- 27 A. Wagner, Briefe – Dokumente – Augenzeugenberichte, Hg. H. Rubner, Berlin 1978, 151 f.: Brief Adolph Wagners an H. Wagner v. 18. 11. 1877.
- 28 Der Staats-Socialist, Probenummer, 20. 12. 1877.
- 29 Der Staats-Socialist, 1. Jg., 17. 2. 1878, 88 u. 6. 4. 1878, 165.
- 30 Der Staats-Socialist, 1. Jg., 1. 6. 1878, 262 u. 17. 8. 1878, 383.
- 31 Pastor Todt im Gespräch mit einem Beauftragten des Berliner Polizeipräsidenten. Zit. nach J. Rößler, Die Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei des Hofpredigers Stoecker, in: Berliner Heimat 1957, 83.
- 32 Der Staats-Socialist, 3. Jg., 12. 7. 1880, 217; Göhre, Die evangel.-soz. Bewegung, 40.
- 33 S. A. Kaehler, Stoecker, in: Die großen Deutschen, Bd. 4, 181.
- 34 Frau Stoecker in einem Privatbrief, zitiert in: Anna Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus. Familienbriefe und Erinnerungen aus den Jahren 1848–1910, Manuskript, 94.
- 35 M. Harden, Stoecker, 177.
- 36 Brinkmann an Reinh. Seeberg, 7. 12. 1896, BA Koblenz, NL Seeberg 132. Pastor Sulze in Dresden ist z. B. wiederholt in sozialdemokratischen Versammlungen als Diskussionsredner aufgetreten. Seine sachliche Argumentation hat dazu

geführt, daß ihn die Gegner sogar zu einem Vortrag einluden. Diese Tatsache wurde in der Presse stark beachtet. Berichte aus dem Reich, in: *Im neuen Reich*, 8. Jg., 1878, 264 f. Auch in Berlin haben sich vor Stoecker wiederholt Pastoren in sozialdemokratischen Veranstaltungen zu Wort gemeldet. Sehr kritisch hat sich Eduard Bernstein mit der Stoeckerschen Darstellung der Eiskellerversammlung auseinandergesetzt. Er bestritt, daß es überhaupt ein Risiko war, eine solche Versammlung einzuberufen. Jeder, »der die Versammlungspraxis der Sozialdemokratie kannte«, wußte damals in Berlin genau, daß dazu kein Mut erforderlich war. E. Bernstein, *Die Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung*, 1. Teil, Berlin 1907, 350.

- ³⁷ Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, 53 f.; H. v. Gerlach, *Christlich-soziale Taktik*, in: *Die Hilfe*, 11. Jg., Nr. 25, 25. 6. 1905. Reichsfreiherr v. Fechenbach-Laudenbach, *Ein Beitrag zur Lohn- und Arbeiterfrage*, Berlin 1882, urteilte – 20 f. – sehr kritisch über seine Standesgenossen: »Was uns von konservativen Seiten den Weg [zur Sozialreform] verlegt, das ist ein Gemisch von Trägheit, Gedankenarmut, Unkenntnis, Schwäche und Falschheit.« Hermann Wagener, der langjährige Mitarbeiter Bismarcks, bezog nicht minder eindeutige Position. Er hielt es für unmöglich, die soziale Frage »auf der Basis der bestehenden Zustände und insbesondere unter Verwerfung der Kardinalsätze der sozialen Bewegung lösen zu wollen«. Unter deutlicher Bezugnahme auf Stoeckers Wirken betonte er, dies bedeute nichts anderes, »als sich zu waschen, ohne sich naß zu machen, und die bestehenden sozialen Zustände zu modifizieren, ohne dieselben abzuändern. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung auf dem Boden des Kapitalismus modifizieren zu wollen, ist auch nicht geistreicher, als wenn man seinerzeit die Sklaverei unter Festhaltung derselben hätte abschaffen wollen.« H. Wagener, *Die Mängel der christlich-sozialen Bewegung*, Minden 1885, 11. Zur unklaren Position Stoeckers: *Unser Programm*, in: *Der Staats-Socialist*, 1. Jg., 6. 7. 1878, 19; Bericht über die Generalversammlung des Zentralvereins für Sozialreform am 14. 10. 1880, in: *Der Staats-Socialist*, 3. Jg., 25. 10. 1880, 338 f.
- ³⁸ A. Stoecker, *Die Bedeutung der christlichen Weltanschauung für die brennenden Fragen der Gegenwart* (21. 7. 1881), CS 1885, 376; F. Mehring, *Herr Hofprediger Stoecker, der Sozialpolitiker. Eine Streitschrift*, Bremen 1882, 100.
- ³⁹ Bericht des Berliner Polizeipräsidenten Madai v. 22. 4. 1878, zit. nach Rößler, *Gründung d. Christl.-soz. Arbeiterpartei*, 91.
- ⁴⁰ G. Uhlhorn, *Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart*, Hannover 1895, 24.
- ⁴¹ Der weiße Schrecken, in: *Die Wage*, 6. Jg., 14. 6. 1878, 370.
- ⁴² Das zweite Attentat, in: *Die Wage*, 6. Jg., 7. 6. 1878, 354.
- ⁴³ A. Stoecker, *An die Wähler Berlins*, CS 1885, 133.
- ⁴⁴ *Wider die Verleumder!*, in: *Hamburg-Altonaer Volksblatt*, 6. 6. 1878.
- ⁴⁵ Ignaz Auer am 15. 5. 1878 an Wilhelm Liebknecht: »Wir dürfen den Lehmann [Hödel] nicht anders als spottweise an die Rockschöße Stoeckers hängen, die Staatssozialisten müssen aber aus dem Spiel bleiben. Es wäre schofel von uns, einer anderen Partei das nachzusagen, was wir uns selber verbitten.« W. Liebknecht, *Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten*, Hg. G. Eckert, Bd. 1, Assen 1973, 781.
- ⁴⁶ Uhlhorn, *Stellung der ev.-luth. Kirche*, 29.
- ⁴⁷ G. Dehn, *Adolf Stoecker*, in: *Zwischen den Zeiten*, H. 5, 1924, 33.
- ⁴⁸ *Die Gefahren des Augenblicks*, in: *Die Wage*, 6. Jg., 21. 6. 1878, 394.

- 49 Rößler, Gründung der Christlich-sozialen Arbeiterpartei, 86.
- 50 Der fehlende Corpsgeist in der konservativen Partei, in: *Der Staats-Socialist*, 1. Jg., 9. 11. 1878, 503 f.
- 51 *Der Staats-Socialist*, 1. Jg., 14. 9. 1878, 423.
- 52 Göhre, Die ev.-soziale Bewegung, 49; Bernstein, *Gesch. der Berliner Arbeiterbewegung*, 1. Bd., 388, 393 f.
- 53 W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker u. die christlichsoziale Partei, Hamburg 1935, 19; ähnlich auch G. Dehn, A. Stoecker, 38 f.
- 54 A. Kähler, *Das Brandenburger Krügerhaus*, Manuskript, 101.
- 55 Stoecker verband sich auch mit Männern, die dem Christentum längst den Rücken gekehrt hatten, es teilweise sogar vehement bekämpften. Bericht über die außerordentliche Generalversammlung des Centralvereins f. Sozialreform, 27. 11. 1879, in: *Der Staats-Socialist*, 2. Jg., 13. 12. 1879.
- 56 A. E. F. Schäßle, *Aus meinem Leben*, 2. Bd., Berlin 1905, 134.
- 57 G. C. Nöltingh, *Die christlich-soziale Partei in Deutschland*, Bernburg/Leipzig 1882, 4.
- 58 H. v. Treitschke, *Der Socialismus und der Meuchelmord*, in: *Preuß. Jb.*, 41. Bd., 1878, 637 f.; *Der Staats-Socialist*, 2. Jg., 3. 5. 1879, 137 f.
- 59 *Betrachtungen über den neueren theologischen Socialismus*, in: *Im neuen Reich*, 8. Jg., 1878, 846; vgl. auch H. Busch, *Die Stoeckerbewegung im Siegerland*, Phil. Diss. Marburg 1964, 43.
- 60 Superintendent Gustav Nebe, *Weißenfels*, in seiner 1872 veröffentlichten Schrift: *Die Stellung der Kirche zur Arbeiterfrage*, in: *Concordia*, 2. Jg., 1872, 325.
- 61 *Die evangelischen Landprediger im Dienste der Arbeiter*, in: *Concordia*, 2. Jg., 1872, 305 f u. 395 f.
- 62 Pastor K. C., *Die Stoeckersche Bewegung und der evangelische Geistliche*, Berlin 1884, 30.
- 63 Ph. Zorn, *Kirche und Staat im neuen Reich*, in: *Im neuen Reich*, 9. Jg., 2. Bd., 1879, 658 ff.
- 64 K. C., *Die Stoeckersche Bewegung*, 31.
- 65 J. Most, *Die Stellung der Gelehrten zur Sozialdemokratie*, in: *Die Zukunft*, 1. Jg., 1877/1878, 98.
- 66 *Concordia*, 2. Jg., 1872, 119.
- 67 H. v. Treitschke, *Der Socialismus und seine Gönner*, in: *Preuß. Jb.*, 34. Bd., 1874, 98 ff; sehr eindeutig hat auf diesen Sachverhalt Theodor Frh. von der Goltz, *Die Aufgaben der Kirche gegenüber dem Arbeiterstande in Stadt und Land*, Leipzig 1891, 15, hingewiesen. Dort heißt es: »Die niederen Stände bieten in ihren sittlichen Anschauungen stets ein ziemlich getreues Abbild der höheren Stände dar; durch deren Vorbild und Beispiel werden sie unbewußt ebenso beeinflusst und erzogen wie Kinder durch ihre Eltern. Wenn seitens der Arbeitgeber über das sittliche Verhalten der Arbeitnehmer geklagt wird, so schließen solche Klagen immer eine Art von Selbstverurteilung in sich.« Stoecker selbst hat die gebildeten und besitzenden bürgerlichen Kreise auch mit der Verantwortung für die Kirchenfeindschaft belastet, die Ursache dafür aber doch nur wieder im »falschen Liberalismus« gesehen. A. Stoecker, *Sozialdemokratie u. Sozialmonarchie*, 16.
- 68 Uhlhorn, *Stellung der ev.-luth. Kirche*, 35.
- 69 C. Roscher, *Die Betheiligung der evangelischen Geistlichen an der sozialen Bewegung unserer Zeit*, Berlin 1878, 10.
- 70 Oertzen, A. Stoecker, Bd. 1., 184.

- ⁷¹ M. Weber an H. Baumgarten, 14. 7. 1885, in: M. Weber, Jugendbriefe, Tübingen o. J., 168.
- ⁷² A. v. Oettingen, Was heißt christlich-sozial?, Leipzig 1886, 31; Roscher, Beteiligung der evangel. Geistlichen, 34.
- ⁷³ Wagener, Mängel der christlich-sozialen Bewegung, 18.
- ⁷⁴ A. Wach, Die christlich-social Arbeiterpartei, Leipzig 1878, 35; vgl. dazu auch den Bericht des Polizeipräsidenten Madai vom 22. 4. 1878 über die Mitglieder und Anhänger der Partei: Rößler, Gründung, 91.
- ⁷⁵ Der Staats-Socialist, 2. Jg., 4. 1. 1879, 1f.
- ⁷⁶ Die Wirkungen des Sozialistengesetzes, in: Der Staats-Socialist, 3. Jg., 3. 1. 1880, 4.
- ⁷⁷ Außerordentliche Generalversammlung des Centralvereins für Sozialreform am 27. 11. 1879, in: Der Staats-Socialist, 2. Jg., 13. 12. 1879.
- ⁷⁸ K. Kupisch, A. Stoecker, Berlin 1970, 37.
- ⁷⁹ Der Staats-Socialist, 1. Jg., 12. 10. 1878, 476.
- ⁸⁰ Oertzen, Stoecker II, 155.
- ⁸¹ Der Staats-Socialist, 2. Jg., 4. 1. 1879.
- ⁸² Aufruf des Reichsfreiherrn v. Fechenbach-Laudenbach an seine Partei- und Standesgenossen, in: Der Staats-Socialist, 3. Jg., 6. 9. 1880, 281f.
- ⁸³ Mehring, Hofprediger Stoecker, 11.
- ⁸⁴ Der Staats-Socialist, 1. Jg., 17. 2. 1878, 88.
- ⁸⁵ Reinhard Mumm, der Stoecker in den späten Jahren menschlich und politisch besonders nahe stand, hielt es für besonders erwähnenswert, daß Wageners »Staats-Lexikon« in Stoeckers Bibliothek stand. Die Reformation 8, 1909, 421; vgl. auch Staats-Socialist, 1. Jg., 6. 1. 1878, 13.
- ⁸⁶ Der Staats-Socialist, 1. Jg., 13. 7. 1878, 332ff.
- ⁸⁷ Der Staats-Socialist, 1. Jg., 27. 7. 1878, 356.
- ⁸⁸ Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, 66; Der Staats-Socialist, 2. Jg., 25. 5., 5. 7., 26. 7., 9. 8. und 20. 9. 1879.
- ⁸⁹ Der Staats-Socialist, 2. Jg., 13. 12. 1879.
- ⁹⁰ R. Seeberg, A. Stoecker als geschichtliche Persönlichkeit, Berlin 1909, 10f; H. v. Gerlach, Erinnerungen eines Junkers, VII. A. Stoecker, in: Die Weltbühne, 20. Jg., 1924, 694f; H. v. Gerlach, Von rechts nach links, Zürich 1937, 105f; M. Harden, A. Stoecker, 186f; Brunstäd, A. Stoecker, Wille und Schicksal, 85.
- ⁹¹ F. H. Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Kirche und Synagoge, Hg. S. v. Kortzfleisch, Bd. 2, Stuttgart 1970, 30.
- ⁹² Rede Stoeckers auf dem 1. Evangel.-sozialen Kongreß 1890 in Berlin. Zit. nach Oertzen, Stoecker II, 13.
- ⁹³ Staatsarchiv Hamburg, Nachlaß Marr A 256.
- ⁹⁴ CS 1885, 143ff.
- ⁹⁵ Oertzen, Stoecker I, 209.
- ⁹⁶ Gerlach, Erinnerungen, Die Weltbühne, 20. Jg., 1924, 696.
- ⁹⁷ Rede Stoeckers anläßl. der Jahresfeier der Christlich-sozialen Arbeiterpartei am 3. 1. 1880, in: Der Staats-Socialist, 3. Jg., 3. 1. und 10. 1. 1880, 3, 16.
- ⁹⁸ Dehn, Stoecker, 27.
- ⁹⁹ Der Staats-Socialist, 2. Jg., 1879, 237f; Berichte aus dem Reiche und dem Auslande, in: Im neuen Reich, 10. Jg., 1. Bd., 1880, 797ff.
- ¹⁰⁰ Der Staats-Socialist, 3. Jg., 17. 1. 1880, 20f.
- ¹⁰¹ Bernhard Förster an Marr, StA Hamburg, NL Marr A 63; Der Staats-Socialist, 3.

- Jg., 15. 11. 1880. Dort hieß es u. a.: »Das Praktische und Verständige dieser Forderungen, die sich sämtlich auf dem Verwaltungswege durchführen lassen, leuchtet so sehr ein, daß wir ein weiteres Wort der Empfehlung für überflüssig halten.«
- ¹⁰² Rund ein Fünftel der 255 000 Befürworter der Antisemitenpetition kam aus Schlesien. In der Mark Brandenburg hatten sie 30 000, davon allein in Berlin 12 000 Menschen, unterzeichnet. In Westfalen trugen sich 27 000 Menschen in die Listen ein, in Württemberg, Baden und Hohenzollern dagegen konnten nur 7 000 Unterschriften beigebracht werden. Der Staats-Socialist, 4. Jg., 25. 4. 1881, 131.
- ¹⁰³ Stoecker in der Mitgliederversammlung der Partei, in: Der Staats-Socialist, 3. Jg., 13. 12. 1880, 400; Die Zahlen finden sich im Bericht des Berliner Polizeipräsidenten: Rößler, Gründung, 91.
- ¹⁰⁴ Rede Stoeckers beim Stiftungsfest seiner Partei am 3. 1. 1881, in: Der Staats-Socialist, 4. Jg., 10. 1. 1881, 16.
- ¹⁰⁵ Der Staats-Socialist, 4. Jg., 31. 10. 1881, 351; W. Frank, Hofprediger Stoecker, 109 ff.
- ¹⁰⁶ Stoecker in der Mitgliederversammlung seiner Partei, in: Der Staats-Socialist, 4. Jg., 28. 11. 1881, 389.
- ¹⁰⁷ Bismarck äußerte am 26. 11. 1881 in einem Gespräch: »Die Judenhetze sei unopportun gewesen, er habe sich dagegen erklärt, aber weiter nichts dagegen getan wegen ihres mutigen Eintretens gegen die Fortschrittler.« Bismarck-Erinnerungen des Staatsministers Freiherrn Lucius von Ballhausen, Stuttgart u. Berlin 1920, 217; P. W. Massing, Vorgeschichte des politischen Antisemitismus, Frankfurt 1959, 45 f.
- ¹⁰⁸ K. Wawrzinek, Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien, Berlin 1927, 43.
- ¹⁰⁹ Seeberg, Stoecker Persönlichkeit, 24.
- ¹¹⁰ M. Harden, Stoecker, 178.
- ¹¹¹ C. G. Schweitzer, Adolf Stoecker, in: Evangel. Soziallexikon, Stuttgart 1954, 1020.
- ¹¹² Die Judenfrage im preußischen Abgeordnetenhaus, Wörtlicher Abdruck der stenographischen Berichte, Breslau 1880, 115 (22. 11. 1880).
- ¹¹³ Die Bedeutung der christlichen Weltanschauung für die brennenden Fragen der Gegenwart. Vortrag in Gera am 21. 7. 1881, CS 1885, 381.
- ¹¹⁴ Die Berliner Juden und das öffentliche Leben (2. 7. 1883), CS 1885, 228; Oertzen, Stoecker II, 246 ff.; Judenfrage im preuß. Abgeordnetenhaus, 128.
- ¹¹⁵ A. Stoecker, Das Judentum im öffentlichen Leben – eine Gefahr für das Deutsche Reich (1882), CS 1885, 210 f., 215 f.; Die Judenfrage, in: Deutsche Evangel. Kirchenzeitung, 5. Jg., Nr. 22, 30. 5. 1891; vgl. auch E. Bethge, Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus, in: Am gegebenen Ort, München 1979, 213 f.; Brunstäd, Stoecker, 130 f.
- ¹¹⁶ Frank, Hofprediger Stoecker, 123; K. Kupisch, Adolf Stoecker, Hofprediger und Volkstribun, Berlin 1970, 50.
- ¹¹⁷ Rede im preuß. Abgeordnetenhaus am 14. 3. 1884, CS 1885, 265 f.
- ¹¹⁸ A. Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus, Mscr. 107.
- ¹¹⁹ Gerlach, Von rechts nach links, 104; Naumann, Stoecker, 111.
- ¹²⁰ Stoecker an Marr, 28. 6. 1882, StA Hbg, NL Marr A 256.
- ¹²¹ Rede im preuß. Abgeordnetenhaus, 9. 2. 1892, zit. nach Oertzen, Stoecker II, 235; Dt. Evangel. Kirchenzeitung, 6. Jg., 13. 8. 1892.

- ¹²² Stoecker, Das Judentum im öffentl. Leben – eine Gefahr für das dt. Volk, CS 1885, 216; Die Judenfrage, in: Dt. Ev. Kirchenzeitung, 6. Jg., 13. 8. 1892.
- ¹²³ In der ersten Mitgliederversammlung nach der Judendebatte im preuß. Abgeordnetenhaus begrüßten die Christlich-Sozialen ihren Parteiführer mit Ovationen und bekränzten seine Rednertribüne mit Lorbeer. Der Staats-Socialist, 3. Jg., 29. 11. 1880, 384; nach den Untersuchungen von Engel in der Zeitschrift des kgl. preußischen Statistischen Büros, Jg. 1875, 146, besaßen von der gesamten männlichen über 10 Jahre alten Bevölkerung Preußens im Jahr 1871
 93 000 = 1,0 % eine höhere Bildung
 193 060 = 2,1 % eine mittlere Bildung
 788 5423 = 86,7 % eine Elementarbildung und
 923 274 = 10,2 % waren Analphabeten.
- ¹²⁴ Bericht in der Mitgliederversammlung der Christlich-sozialen Partei, in: Der Staats-Socialist, 4. Jg., 21. 3. 1881; H. v. Gerlach, Christlich-soziale Taktik, in: Die Hilfe, 11. Jg., Nr. 25, 25. 6. 1905.
- ¹²⁵ W. Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Juden im wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Hg. W. E. Mosse, Tübingen 1976, 420; Oertzen, Stoecker I, 214.
- ¹²⁶ Henrici an Marr, 14. 3. 1881, StA Hbg, NL Marr A 99; Fritsch an Marr, 23. 3. und 27. 10. 1886, StA Hbg, NL Marr A 67; Die Zusammenarbeit mit diesen Männern und deren Anhang hat viele Christen empört und abgestoßen. So schrieb der Domänenpächter Pestalozzi: »Stoecker aber redet so, als ob die Zugehörigkeit zur Synagoge, d. h. zur jüdischen Religionsschule und Genossenschaft, schon an sich die Teufelskindschaft begründete. Ich gestehe offen, daß es mich Mühe kostet, den Worten Stoeckers keine andere Auslegung geben zu können als eine solche, welche mit den deutsch-antisemitischen Anschauungen übereinstimmt. Wenn aber noch eine Möglichkeit vorhanden wäre, eine andere Auslegung zu finden, so müßte das intime Verhältnis, in welches Stoecker zu der Leipziger Gruppe der Antisemiten getreten ist, dieselbe durchaus ausschließen.« J. Pestalozzi, Der Antisemitismus ein Krebschaden, der am Marke unseres Volkslebens frißt, Leipzig 1891, 44.
- ¹²⁷ Stoecker an Marr, 12. 11. 1886, StA Hbg, NL Marr A 256. In der Religions- und Kirchenkritik vermochte Marr seine radikal-liberale Herkunft nicht zu verleugnen. So schrieb er 1879 in seiner Broschüre: »Aber es liegt einmal in der Menschennatur, daß sie die Vorsehung, die Religion immer behelligt, wenn sie Dummheiten und Niederträchtigkeiten begehen will. Man hat sich fast noch nie im Krieg gegenseitig erwürgt, ohne zuvor hüben und drüben die Götter oder unseren Herrgott anzurufen und ihnen oder ihm die Ehre der Bundesgenossenschaft aufzudrängen, und so mußten denn auch Gott und die Religion herhalten bei allen Judenverfolgungen, während in Wahrheit diese letzteren doch nichts waren als das Ringen der Völker und ihres Instinktes gegen die realistische Verjudung der Gesellschaft, als ein Kampf ums Dasein.« W. Marr, Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet, Bern 1879, 8. Stoecker hat auch nach dem Bruch die Vorarbeit seines »Mitkämpfers« Marr stets anerkannt.
- ¹²⁸ Pestalozzi, Der Antisemitismus, 72; D. v. Oertzen hat in seiner Stoeckerbiographie auf die Tatsache hingewiesen, daß Ahlwardt »alle Ursache hatte, Stoecker dankbar zu sein, da dieser ihn sogar in seinen ewigen Geldverlegenheiten mit recht erheblichen Beträgen unterstützt« habe. Dieser Hinweis Oertzens, dessen Werk wegen seines Materialreichtums und des Zugangs zu allen persönlichen

Unterlagen viel benutzt und zitiert wird, ist ebensowenig beachtet worden wie manche andere seiner Angaben. Oertzen hält die Kampfstellung der radikalen Antisemiten gegen Stoecker in der späteren Zeit für völlig unbegründet, weil dieser an seiner einmal bezogenen Position in der »Judenfrage« stets festgehalten habe. Stoecker sei schließlich »derjenige gewesen, der als erster den Mut gehabt habe, das Kind beim rechten Namen zu nennen«. Oertzen, Stoecker II, 83 ff. Hier wird deutlich, daß Stoecker bis zum Schluß nicht erkannte, warum sich die Geister, die er gerufen, seinem Einfluß entzogen.

¹²⁹ Der Staats-Socialist, 4. Jg., 9. 5. 1881, 148.

¹³⁰ C. F. Heman, Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Abdruck eines Artikels aus »Allgem. Conservative Monatsschrift«, Leipzig 1881, 55; in die gleiche Richtung zielte auch die Kritik, die Michael Baumgarten und J. Pestalozzi an Stoecker übten. Auch A. Wagner grenzte sich in dieser Hinsicht scharf von seinem Parteifreund Stoecker ab. Kölnische Volkszeitung vom 2. 5. 1892. Die Kölnische Volkszeitung vom 3. 4. 1892 (Nr. 186) veröffentlichte sieben Thesen zur Judenfrage, in denen einflußreiche rheinische Zentrumskreise ihre Position festlegten. Dort heißt es u. a.: »Verallgemeinerungen sind in solchen Dingen stets von Übel«, zumal sich alle »Auswüchse und Schänden«, für die man die Juden verantwortlich mache, »auch bei christlichen Geschäftsleuten, in von Christen geleiteten Blättern« nachweisen ließen.

¹³¹ Pestalozzi, Der Antisemitismus, 66 f.; Oertzen, Stoecker I, 299.

¹³² Windthorst im preuß. Abgeordnetenhaus, Die Judenfrage, 66; dort auch die Warnungen des Abgeordneten Hobrecht vor den Folgen der Stoeckerschen Agitation, 202. Hobrecht hat Stoeckers Vorgehen gegen die Juden wiederholt getadelt. Oertzen, Stoecker II, 246. Die Nationalliberalen haben sich mehrfach gegen Stoecker gewandt und ihm die Gefährdung des inneren Friedens der Nation zum Vorwurf gemacht. Bennigsen an Micquel, 6. 2. 1887, in: H. Oncken, Rudolf von Bennigsen, Bd. 2, Stuttgart/Leipzig 1910, 351; vgl. auch Busch, Stoeckerbewegung, 61. Besorgt über die innenpolitischen Folgen des Stoeckerschen Wirkens war auch der Kaiser. Vgl. dazu seinen Brief an Stoecker v. 29. 10. 1880 bei Oertzen I, 220 f.; ähnlich der konservative H. Wagener, Die Mängel der christlich-sozialen Bewegung, 6 f.

¹³³ Rede im preuß. Abgeordnetenhaus, 24. 1. 1889, Oertzen, Stoecker II, 246; Frank, Hofprediger Stoecker, 123; der nationalliberale Abgeordnete von Benda erklärte Stoecker einmal freimütig, er hätte »ein ganz bedeutender Mann werden können«, wenn er sich vom Antisemitismus ferngehalten hätte. Er erhielt darauf zur Antwort: »Herr von Benda, 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.« Oertzen II, 8.

¹³⁴ H. Leuß, Die antisemitische Bewegung, in: Die Zukunft, 7. Bd., 19. 5. 1894, 328; Oettingen, Was heißt christlich-social?, 6.

¹³⁵ Bebel an Engels, 14. 1. 1881: August Bebels Briefwechsel mit Friedrich Engels, Hg. W. Blumenberg, London/den Haag/Paris 1965, 101; Aufruf der sozialdemokratischen Fraktion zur ersten Reichstagswahl unter dem Sozialistengesetz (27. 10. 1881): Die Sozialdemokratie im Deutschen Reichstag. Tätigkeitsberichte und Wahlaufrufe aus den Jahren 1871 bis 1893, Berlin 1909, 209.

¹³⁶ Roscher, Beteiligung der evangelischen Geistlichen, 33.

¹³⁷ Roscher, Beteiligung der evangelischen Geistlichen, 63.

¹³⁸ In seinem Bericht über den Stand der Berliner Bewegung erklärte Stoecker 1881:

- »Das Kyffhäuserfest der akademischen Jugend leuchtete in das Parteisommerfest hinein; die Flamme edler Begeisterung, welche die akademische Jugend ergriffen, ist mit angefacht worden in den Parteiabenden der Tonhalle; sie haben es mitbewirkt, daß die Jugend sich zusammenschließt, eingreift in die Bewegung und es hinausruft in das Land: Wir wollen Deutsche und Christen sein und abschütteln das Fremdjoch des Liberalismus und des Judentums.« *Der Staats-Socialist*, 4. Jg., 22. 8. 1881, 270.
- ¹³⁹ Schon vor Stoeckers Eintritt in das politische Leben sympathisierten Studenten mit extremen Bestrebungen und antisemitischen Parolen. So trugen sie u. a. 1877 die Protestbewegung gegen den Ausschluß Eugen Dührings aus der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin. Der im Verlaufe dieser Protestbewegung vielfach registrierte aggressive Ton der Reden löste im Bürgertum Empörung aus. Für es artikulierte sich so nur der »radikale Nihilismus«, der die gesamte gesellschaftliche Ordnung bekämpfte. Im neuen Reich, 7. Jg., 2. Bd., 1877, 158.
- ¹⁴⁰ *Der Staats-Socialist*, 4. Jg., 25. 7. 1881. In einer frühen Veröffentlichung der VDSt hieß es: »Ohne Christentum kein Deutschtum. Frömmigkeit ist das Erbe der Väter, das wir wieder erwerben müssen. Das Ringen des Geistes ist deutsch, der Unglaube nicht; es ist deutsche Art, daß das Ziel des Forschens in der Wahrheit, nicht im Zweifel liegt. Fremde, falsche Geister haben unser Volk verführt, betrogen, entchristlicht, Nachtvögel der Gottlosigkeit, der Vaterlandslosigkeit, der Zuchtlosigkeit.« *Der Staats-Socialist*, 4. Jg., 15. 8. 1881, 257.
- ¹⁴¹ Stoecker in der Freitagversammlung der christlich-sozialen Partei über das Thema: Ein altes und neues Geschlecht deutscher Politik, in: *Der Staats-Socialist*, 4. Jg., 3. 10. 1881, 223 f.
- ¹⁴² Auszüge aus den Tagebüchern veröffentlichte Benno von Polenz in den Akademischen Blättern 43, Nr. 15/16 (Nov. 1928), 145: Wilhelm von Polenz als Student in Berlin. Vgl. auch Jochmann, *Struktur Antisemitismus*, 429 f.
- ¹⁴³ Ausschreiben des Oberconsistoriums vom 3. Oktober 1890, betr. die antisemitische Agitation, in: *Allgem. Kirchenblatt für das evangel. Deutschland* 40, 1891, 110 ff.
- ¹⁴⁴ G. Krause, *Zur Naturgeschichte der antisemitischen Bewegung in Deutschland*, Berlin 1890, 29.
- ¹⁴⁵ H. J. Puhle, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im Wilhelminischen Reich 1893–1914*, 2. Aufl., Bonn-Bad Godesberg 1975, 111 ff.; Jochmann, *Struktur Antisemitismus*, 441 ff.
- ¹⁴⁶ Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, 6.
- ¹⁴⁷ I. Hamel, *Völkischer Verband und nationale Gewerkschaft. Der Deutschnationale Handlungsgehilfen-Verband 1893–1933*, Frankfurt/M. 1967, 44 ff.; Jochmann, *Struktur Antisemitismus*, 440 f.
- ¹⁴⁸ Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, 123 f.
- ¹⁴⁹ Göhre, a. a. O., 119 ff., 125 ff.; Bericht über die Evangelische Arbeitervereins-sache für 1911/12, 18 f.
- ¹⁵⁰ Bericht des Abgeordneten Hüpeden, der seinen Wahlkreis Kassel-Melsungen nur mit Unterstützung der antisemitischen Organisationen und der Aktivisten aus dem »Deutschen Jugendbund« gewinnen konnte. Bundesarchiv Koblenz, Kl. Erw. 227.
- ¹⁵¹ Stoecker, *Sozialdemokratie und Sozialmonarchie*, 14 f.; M. Braun, *Adolf Stoecker*, Berlin 1912, 184 ff.; Frank, *Hofprediger Stoecker*, 27; Bethge, *Stoecker und Antisemitismus*, 212.

- ¹⁵² Stoecker, *Der religiöse Geist in Volk und Heer während des französischen Krieges*, CS 1885, 277 ff.
- ¹⁵³ *Der religiöse Geist*, 303 ff; Stoecker, *Das Judentum im öffentlichen Leben*, CS 1885, 213.
- ¹⁵⁴ S. A. Kaehler, Adolf Stoecker, in: *Die Großen Deutschen IV*, 191.
- ¹⁵⁵ W. Holsten, Adolf Stoecker als Symptom seiner Zeit, in: *Christen und Juden*, Hg. W. D. Marsch und K. Thieme, Göttingen/Mainz 1961, 194.
- ¹⁵⁶ Stoecker, *Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, der Charakter und die Aufgabe der Gegenwart*, CS 1885, 104.
- ¹⁵⁷ a. a. O., 103, 108 ff.
- ¹⁵⁸ a. a. O., 105 ff; vgl. auch Kupisch, Stoecker, Hofprediger und Volkstribun, 18.
- ¹⁵⁹ Stoecker, *Das Aufwachen der deutschen Jugend*, CS 1885, 111.
- ¹⁶⁰ Stoecker, *Zur Handwerkerfrage*, CS 1885, 348.
- ¹⁶¹ Stoecker, *Christlich-konservative Ziele für die Gegenwart*, CS 1885, 353; vgl. auch das Kapitel »Schwarz-weiß-rot sei's Panier« in Braun, Stoecker, 206.
- ¹⁶² Rede Stoeckers im Reformverein Chemnitz, 29. 11. 1882, über »Kapital und Arbeit, ein Wort zur Versöhnung«, Separatdruck; Kupisch, Stoecker, 37; Dehn, Stoecker, 38 f.
- ¹⁶³ Stoecker, *Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis, der Charakter und die Aufgabe der Gegenwart*, CS 1885, 107 f.
- ¹⁶⁴ Dehn, Stoecker, 39.
- ¹⁶⁵ Prof. A. Stern an A. Bartels, 5. 5. 1896, Archiv Forschungsstelle 11 B 17.
- ¹⁶⁶ J. Pestalozzi, Herr Hofprediger Stoecker und die christlich-soziale Arbeiterpartei, Halle 1885, 18 f., 30 f.; Abg. Lanzmann in *Hannoverscher Courier*, 9. 2. 1909, abgedr. in: *Die Reformation*, Jg. 8, 1909, 255.
- ¹⁶⁷ R. Seeberg, Hermann von der Goltz und Adolf Stoecker als Kirchenpolitiker, in: *Die Reformation*, Jg. 8, 1909, 708.
- ¹⁶⁸ Kupisch, Stoecker, 55.
- ¹⁶⁹ Paul Le Seur, Inspektor der Berliner Stadtmission, in: Bunke, Hg., A. Stoecker. *Erinnerungsblätter*, 47; Paul Le Seur, A. Stoecker. *Der Prophet des Dritten Reiches*, 2. Aufl., Berlin 1933; G. Schmolze, *Die Überparteilichkeit der Kirche. Die sozialpolitische Polemik in den Predigten Adolf Stoeckers*, in: *Evangelische Theologie* 1965, 375.
- ¹⁷⁰ Oertzen, Stoecker II, 111.
- ¹⁷¹ Ballhausen, *Bismarck-Erinnerungen*, 443.
- ¹⁷² F. K. Reichsfrh. von Fechenbach-Laudenbach, *Ein Beitrag zur Lohn- u. Arbeiterfrage*, Berlin 1882, 22.
- ¹⁷³ Stoecker, *Christlich-konservative Ziele für die Gegenwart*, CS 1885, 358.
- ¹⁷⁴ Roscher, *Betheiligung der ev. Geistlichen*, 61.
- ¹⁷⁵ Wagener, *Mängel der christlich-sozialen Bewegung*, 24 f.
- ¹⁷⁶ Stoecker am 29. 11. 1882 im Reformverein Chemnitz, Separatdruck.
- ¹⁷⁷ Seeberg, A. Stoecker als geschichtliche Persönlichkeit, 30.
- ¹⁷⁸ H. Leuß, Wilhelm Frh. von Hammerstein, Berlin 1905, 34.
- ¹⁷⁹ Die Auffassung vertrat sehr nachdrücklich Professor Meßner, der väterliche Freund Stoeckers und Herausgeber der »Neuen Evangelischen Kirchenzeitung«, in einem Brief an Marr vom 21. 4. 1879: »Aber der falsche Humanitätsgeist der Lessings und der Aufklärung hat uns die Judenfrage in ihrer gegenwärtigen Gestalt gebracht: vorher schadeten uns die Juden, durch unsere Schuld vielfach, an unserem Außenleben; in unsern Geist waren sie aber solange nicht eingedrungen, als das alte sogenannte dogmatische Christentum das Volk be-

herrschte. Erst seitdem die Welt ein Höheres zu besitzen meint und die alte Religion höchstens dem gemeinen Volke überläßt, für das sie gut genug sein mag, ist es dem jüdischen Geiste gelungen, den germanischen Geist um seine Ideale zu bringen. Die moderne Humanitäts- und Culturwelt in ihren wechselnden Zeitgestalten erweist sich als widerstandslos gegen den Geist des Judentums. Rückkehr zum alten christlichen Geiste, d. h. zu dem des sogenannten dogmatischen Christentums, . . . erscheint mir als das einzige Mittel, um vom jüdischen Geiste wieder frei zu werden. Mir ist eben das dogmatische Christentum kein Lehrsystem, sondern der Ausdruck einer höchsten, heiligen Welt. Diese allein, aber auch diese gewiß, wird mit dem Judentum fertig. Alle Versuche und Vereinigungen anderer Art scheinen nur mit Niederlagen enden zu müssen. « StA Hbg, NL Marr A 156.

¹⁸⁰ Oertzen, Stoecker I, 347.

¹⁸¹ Stoecker, Das Judentum im öffentlichen Leben, CS 1885, 208 ff.

¹⁸² Oertzen, Stoecker I, 348.

¹⁸³ Leuß, Hammerstein, 65.

¹⁸⁴ Leuß, Hammerstein, 107 ff.

¹⁸⁵ C. Valentin, Die conservative Partei unter Kaiser Wilhelm II, Berlin 1890, 88 f. Dort heißt es, der Kaiser »verbietet uns [den Konservativen], daß wir die Begeisterung umwandeln in Leidenschaft, daß wir uns verleiten lassen zum Hasse gegen solche, die in Gemeinschaft mit uns streiten wollen gegen den gemeinsamen Feind, daß wir uns hineintreiben lassen in einen Radikalismus, der, wenn er sich auch konservativ nennt, dennoch Radikalismus ist, und wie jeder Radikalismus am letzten Ende, wenn auch wider Willen, dem Demagogentume hilft bei der Förderung seiner Ziele.«

¹⁸⁶ Leuß, Hammerstein, 107.

¹⁸⁷ Politischer Tagesbericht, Norddt. Allgem. Zeitung, Nr. 180, 16. 4. 1892.

¹⁸⁸ Norddt. Allgem. Zeitung, Nr. 347, 27. 7. 1893.

¹⁸⁹ Die Äußerung ist überliefert von E. Schiffer, Ein Leben für den Liberalismus, Berlin 1951, 102.

¹⁹⁰ Jochmann, Struktur Antisemitismus, 439 ff.

¹⁹¹ Der Abgeordnete Hüpeden, Kassel, berichtete z. B. über seinen Wahlkampf 1893: »Die Konservative Partei trug die Kosten des Wahlfeldzuges, und die antisemitische Partei stellte die Redner für die Bearbeitung der Ortschaften; . . . Den Antisemiten ging auch die Agitation zu lau vorwärts.« BA Koblenz, Kl. Erw. 227.

¹⁹² Oertzen, Stoecker II, 28 ff.

¹⁹³ Die katholischen Verbände haben zu Beginn der 90er Jahre erhebliche Anstrengungen unternommen, um ihre Mitglieder und Anhänger gegen die antisemitische Hetze zu immunisieren. Die Katholiken und die Judenfrage, in: Der Volksverein. Stimmen aus dem Volksverein für das katholische Deutschland, 1893, 42: »Nicht mit Unrecht bezeichnen konservative Blätter diese radikalen Antisemiten als antisemitische Sozialdemokraten. Jedenfalls haben sie mit denselben das Volksaufwiegeln gemein.«

¹⁹⁴ A. Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus, Mscr., 122.

¹⁹⁵ A. Röder, Der Austritt Stoeckers aus der konservativen Partei, Karlsruhe/Leipzig 1896, 22.

¹⁹⁶ Ebd., 36.

¹⁹⁷ Ebd., 38.

¹⁹⁸ Brinckmann an R. Seeberg, 7. 12. 1896, BA Koblenz, NL Seeberg 132.

¹⁹⁹ Oertzen, Stoecker II, 102 f.

- ²⁰⁰ Frank, Hofprediger Stoecker, 273.
- ²⁰¹ Oertzen, Stoecker II., 162.
- ²⁰² Marie-Louise v. Plessen, Die Wirksamkeit des Vereins für Sozialpolitik von 1872–1890, Berlin 1975. Dort, 77, die Stellungnahme von Lohmann. Lohmann, nach dessen Überzeugung »die soziale Frage nicht durch einzelne direkte Maßregeln, sondern nur durch eine Reform der ganzen Staats- und Gesellschaftsordnung gelöst werden« konnte (79), stützte sich weitgehend auf die im Verein für Sozialpolitik geleisteten Vorarbeiten. Plessen kommt in ihrer Untersuchung zu dem Ergebnis, daß »Bismarcks bahnbrechende Sozialgesetzgebung« ohne das Wirken dieses Vereins nicht möglich gewesen wäre (127). W. Windelband, Hg., Bismarcks Briefe an seinen Sohn Wilhelm, Berlin 1922, 16.
- ²⁰³ Bismarck an den Prinzen Wilhelm, 6. 1. 1888. Bismarck, Die gesammelten Werke, Bd. 15; Erinnerung und Gedanke, Berlin 1932, 465 ff., bes. 468.
- ²⁰⁴ A. Stoecker, Zur Handwerkerfrage, 1880, CS 1885, 399; über die organisatorischen Fähigkeiten Stoeckers vgl. auch Frank, Hofprediger Stoecker, 60; Brunstäd, Adolf Stoecker, 158.
- ²⁰⁵ Pastor Arndt, der Schriftführer des Gesamtvorstandes der Evangelischen Arbeitervereine, schrieb am 13. 12. 1895 an Prof. Hüpeden, als dieser noch vor Stoecker die konservative Reichstagsfraktion verließ: »Sie konnten und durften nicht länger in einer Partei bleiben, deren ›Correspondenz‹ die Pfarrer christlich-sozialen Gepräges nach oben hin diskreditiert und die im letzten Grunde jede christlich-soziale Reform perhorresziert. Die konservative Partei hat schwerlich noch eine Zukunft; sie lebt wohl mehr von der Erinnerung an eine große Vergangenheit. Ich habe stets das Gefühl gehabt, daß ein Stoecker ihr eigentlich recht unbequem ist ... Hoffentlich entwickelt sich aus all den verschiedenen christlich-sozialen Bestrebungen eine große christlich-soziale Arbeiterpartei. ... Ich würde mich innig freuen – und mit mir ungezählte Männer –, wenn alle die, die unserem Volke nicht mit Palliativmitteln, sondern mit Radikalreformen helfen wollen, sich bald verständigten. Ergreifen Sie mit Naumann die Initiative. Das erlösende und einigende Wort braucht bloß gesprochen zu werden.« BA Koblenz, Kl. Erw. 227.
- ²⁰⁶ Frh. D. Eduard von der Goltz, Adolf Stoecker, in: Biograph. Jb. u. Dt. Nekrolog, Hg. A. Bettelheim, Bd. 14: 1909, Berlin 1912, 332.
- ²⁰⁷ Vgl. dazu die vielen Belege in: Adolf Stoecker. Erinnerungsblätter, Hg. Bunke; Braun, Stoecker, 202.
- ²⁰⁸ A. Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus, Mscr., 108.
- ²⁰⁹ Ebd., 108; vgl. auch Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst, 3. Aufl., Stuttgart 1963, 33 f; Stoecker Erinnerungsblätter, 100 ff.
- ²¹⁰ Zur publizistischen Gefolgschaft des Hofpredigers gehörten Pastor Engel, der Redakteur des »Reichsboten«, der Bielefelder Pfarrer Dietz, der die »Neue Westfälische Volkszeitung« herausgab, die Pastoren Reuter und Winterhager, die dem »Siegerländer Volksfreund« das Gepräge gaben, Pastor Jensen in Breklum, der die »Norddeutsche Reichspost« in Stoeckers Geist redigierte u. a. m.; vgl. Busch, Stoeckerbewegung, 76; K. G. Riquarts, Der Antisemitismus als politische Partei in Schleswig-Holstein und Hamburg 1871–1914, Phil. Diss. Kiel 1975, 43 ff; F.-H. Philipp, Protestantismus nach 1848, in: Kirche u. Synagoge, Hg. K. H. Rengstorff und S. v. Kortzfleisch, Bd. 2, Stuttgart 1970, 318.
- ²¹¹ Clemens Klockner, Abgeordnete antisemitischer Parteien im Reichstag 1887–1912. Eine Analyse ihrer Parteien und ihrer parlamentarischen Tätigkeit, Magi-

- sterarbeit München 1972. Christlich-soziale und antisemitische Interessen und Ziele vertrat im Reichstag außer Stoecker noch die Pastoren Burckhardt, Iskraut, Krösell und Mumm. Unrühmlich bekannt wurde besonders Krösell, der in den Landgebieten Pommerns durch seine Ritualmordagitation die Bevölkerung erregte.
- ²¹² Prof. Hermann L. Strack regte am 19. 7. 1900 in einem Brief an den preuß. Kultusminister die Schaffung eines Lehrstuhls für jüdische Literatur, Religion und Geschichte an der Universität Berlin an, weil die »so tiefgehende Erregung der christlichen Volksmassen durch den Konitzer Mord« eine Folge der Unwissenheit der gebildeten Schichten und namentlich der Geistlichkeit über jüdische Probleme sei. BA Koblenz, NL Seeberg 120.
- ²¹³ Stoecker. Erinnerungsblätter, Hg. Bunke, 68.
- ²¹⁴ *Zuschrift eines altpreuß. Konservativen*. Norddt. Allgem. Zeitung Nr. 347, 27. 7. 1893.
- ²¹⁵ Oertzen, Stoecker II, 207.
- ²¹⁶ F. Meinecke, *Werke*, Bd. 7: *Zur Geschichte und Geschichtsschreibung*, Darmstadt/Stuttgart/München 1968, 446.
- ²¹⁷ J. Jacke, *Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der deutsche Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918*, Hamburg 1976, 95 ff.
- ²¹⁸ Pfarrer Zauleck in: *Evangelisches Gemeindeblatt. Kirchlicher Anzeiger der evangelischen Gemeinden Bochum-Altstadt*, 19. 1. 1919.
- ²¹⁹ I. Arndt, *Die Judenfrage im Licht der Evangelischen Sonntagsblätter von 1918–1933*, Phil. Diss. Tübingen 1960, 20, 31 f., 35, 47 f.
- ²²⁰ *Kasseler Sonntagsblatt* Nr. 39, 30. 9. 1923.
- ²²¹ *Kirchliches Jahrbuch 1919*, 238; Der Verfasser des Artikels, Missionsdirektor E. Schaeffer, stützt sich u. a. auf Artikel aus Fritschs Zeitschrift »Der Hammer«, auf Flugschriften und Broschüren von Albert Grimpen und anderen Antisemiten.
- ²²² Stoecker hielt den Vortrag »Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein?« 1901 auf dem 6. Kirchlich-sozialen Kongreß in Stuttgart. Reinhard Mumm veröffentlichte den Vortrag und die damals daran anschließende Diskussion 1920 erneut.
- ²²³ *Kasseler Sonntagsblatt* 15. 1. 1928; vgl. auch Arndt, *Die Judenfrage*, 116 f.
- ²²⁴ *Korrespondenz der Deutschnationalen Volkspartei* vom 23. 12. 1919; Jan Striesow, *Die Deutschnationale Volkspartei und die völkischen Radikalen 1918–1922*, Phil. Diss. Hamburg (Druck: Frankfurt) 1981, 56 ff., 96 ff., 102 ff.
- ²²⁵ Dehn, A. Stoecker, 26; E. Wolf, *Die evangelischen Kirchen und der Staat im Dritten Reich*, Zürich 1963, 5; *Licht und Leben* Nr. 29, 17. 7. 1932.
- ²²⁶ Arndt, *Die Judenfrage* 45 f., 65; *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* Nr. 18, 2. 5. 1924.
- ²²⁷ Le Seur, *Stoecker Prophet*.
- ²²⁸ *Zuschrift eines preußischen Konservativen*, Norddt. Allgem. Zeitung Nr. 347, 27. 7. 1893.
- ²²⁹ Naumann, Stoecker, in: *Die Hilfe*, 15. Jg., 21. 2. 1909, 112.
- ²³⁰ Seeberg, *Stoecker Persönlichkeit*, 15.
- ²³¹ Göhre, *Die evangelisch-soziale Bewegung*, 100 ff.
- ²³² Die »Hamburger Nachrichten« registrierten am 3. 9. 1896 überrascht, daß Paul Göhre erklärt hatte, er sei »nationaler Sozialist« und gehöre als solcher nur dem »vierten Stande an, für deren Interessen er konsequent kämpfe«. Pfarrer Göhre schied bald darauf in Frankfurt an der Oder aus seinem Amt und wurde später

- Sozialdemokrat. Vgl. auch Gerlach, Erinnerungen eines Junkers, Weltbühne 1924, 696f.
- ²³³ Schon die Mitglieder der »Bonner Konferenz« hatten in der ersten Nummer ihrer Zeitschrift »Concordia« am 1. Okt. 1871, 2, ihre Aufgabe wie folgt beschrieben: »... Wir haben es zunächst mit dem Wahren und Berechtigten in der sozialen Bewegung zu tun. Die Arbeiter mögen immerhin heutzutage materiell nicht schlechter, vielmehr besser gestellt sein als es die besitzlose Arbeit jemals gewesen ist; aber sie empfinden das Drückende ihrer Lage um so viel stärker und tiefer, weil die Ideen der Menschenwürde, der Gleichberechtigung aller in dem, was den Menschen zum Menschen macht, ihrer Berufung zu den gleichen wesentlichen Lebenszielen auch in ihnen lebendig geworden sind.«
- ²³⁴ Oertzen, Stoecker II, 18.
- ²³⁵ Göhre, Die evangel.-soziale Bewegung, 150.
- ²³⁶ Göhre, a. a. O., 94.
- ²³⁷ Gerlach, Von rechts nach links, 108.
- ²³⁸ J. Bunzel, Die Wirtschaftsgesinnung der Christlich-Sozialen, Leipzig 1927, 32.
- ²³⁹ A. Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus, Mscr., 67.
- ²⁴⁰ Busch, Stoeckerbewegung, 78.
- ²⁴¹ Pfarrer Dr. Gmelin, Großaltdorf, im Anschluß an den Vortrag Stoeckers zum Thema: Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein, 2. Aufl., Hg. Mumm, 1920, 43.
- ²⁴² Friedrich v. Bodelschwingh an den Kronprinzen Friedrich, 22. 8. 1885, Dokument im Anhang zu Frank, Hofprediger Stoecker, 312.
- ²⁴³ F. Meinecke in der Rezension des Buches von W. Frank in der Historischen Zeitschrift 140, 151–154, F. Meinecke, Werke VII, 443.
- ²⁴⁴ Seeberg, Stoecker Persönlichkeit, 21.
- ²⁴⁵ Der Rostocker Theologe Richard H. Grützmaker gestand ein, wie viel höher er und seine Freunde Stoeckers Autorität geschätzt hätten als die der akademischen Lehrer: »Wer wollte es uns verdenken, wenn wir diesem Mann mehr trauten und für die Entscheidung in letzten Weltanschauungsfragen von ihm eine sicherere Auskunft erwarteten, als von manchen unserer berufsmäßigen Lehrer und ihrer Stubenweisheit.« R. H. Grützmaker in: A. Stoecker. Erinnerungsblätter, Hg. Bunke, 51.
- ²⁴⁶ Oertzen, Stoecker I, 129; vgl. dazu auch den Nachruf eines freisinnigen Abgeordneten im Hannoverschen Courier v. 9. 2. 1909, in: Die Reformation 8, 1909, 255f.
- ²⁴⁷ Pestalozzi, Hofprediger Stoecker, 19.
- ²⁴⁸ Dryander, Erinnerungen, 147ff., 150.
- ²⁴⁹ Oettingen, Was heißt christlich-sozial?, 6.
- ²⁵⁰ E. Frh. v. d. Goltz, Stoecker, 330.
- ²⁵¹ Vgl. u. a. Kurt Meier, Kirche und Judentum, Göttingen 1968, 33.
- ²⁵² Wurm, Stoeckers Kampf, 8.
- ²⁵³ W. Horkel, Israel und wir Christen, in: Christliches ABC. Heute und Morgen. Praktischer Ratgeber für Lebensfragen und Lebenshilfe, Hg. W. Horkel, Seeshaupt 1979, Dort heißt es u. a.: »Durch aus Osteuropa eingewanderte Juden fand dieser Linksradikalismus auf deutschem Boden eine geistige Führerschaft. Sie bekämpfte das Bismarck-Reich, in dem die Deutschen den genialen Einiger aller deutschen Volksstämme verehrten, das Hohenzollernhaus, die letzten deutschen Könige, das Militär, den Adel, das Bürgertum.«
- ²⁵⁴ H. Leuß, Hammerstein, 35.

- ²⁵⁵ D. Bonhoeffer an Erwin Sutz, 14. 4. 1933, Ges. Schriften, Hg. E. Bethge, Bd. 1, München 1965, 37.
- ²⁵⁶ H. A. Hesse schrieb 1948: »Umgekehrt können wir nur um Gnade bitten, die uns alles vergibt, was wir an den Juden verfehlt und versäumt haben. Es ist nicht damit getan, daß einer erklären kann, er habe sich an den Greuelthaten gegen die Juden nirgends und in keiner Weise beteiligt. Wie wird es schon, wenn wir daran denken, was wir an den Juden versäumten, als sich eine satanische Wut an ihnen in unserem Volke austoben durfte und wir uns weder mit offenem Bekenntniswort, noch mit stiller barmherziger Liebe zu ihnen stellten?« H. A. Hesse, Die Judenfrage in der Verkündigung heute, Stuttgart 1948, 34.
- ²⁵⁷ K. Kupisch, Das Volk der Geschichte, Berlin/Stuttgart 1960, 146.
- ²⁵⁸ W. Künneth in Junge Kirche Nr. 1., 26. 6. 1933, 1.
- ²⁵⁹ Pestalozzi, Hofprediger Stoecker, 14.
- ²⁶⁰ H. Delbrück, Politische Korrespondenz, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 66, 1890, 636.
- ²⁶¹ Dehn, Adolf Stoecker, 48.
- ²⁶² Es gibt viele Beispiele, die hier zu nennen wären. Ich verweise nur auf die Rundbriefe des Generalsuperintendenten der Kurmark, so etwa den Brief 4 vom 7. 7. 1927.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Archivalien

a. Privatbesitz

Anna Kähler, Das Brandenburger Krügerhaus. Familienbriefe und Erinnerungen aus den Jahren 1848–1910. Manuskript.

b. Staatsarchiv (StA) Hamburg

Nachlaß Wilhelm Marr

c. Bundesarchiv (BA) Koblenz

Nachlaß Reinhold Seeberg

Kl. Erwerbung 227 Hüpeden

Zeitgeschichtliche Sammlung 113 Fechenbach-Laudenbach

d. Archiv Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg

11 B 9–20 Sammlung Adolf Bartels

e. Universitätsbibliothek Münster

Nachlaß Meßner

2. Zeitungen, Zeitschriften und Protokolle

Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags. 4. Legislaturperiode, 1. Session 1878. Bd. 1. Berlin 1878

Chronik der christlichen Welt. Hg. von Friedrich Michael Schiele [u. a.]. Tübingen 1895

Concordia. Zeitschrift für die Arbeiterfrage. Jg. 1–6. Berlin 1871–1876

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. Jg. 72–75. Gütersloh 1945–1948

Kirche in der Zeit. Nachrichtendienst d. Presseverbandes der Evang. Kirche im Rheinland u. d. Evang. Presseverbandes Kurhessen-Waldeck [Hg. Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland]. Düsseldorf 1959

Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung. Redigiert von Chr[istoph] Ernst Luthardt [u. wechselnden Hg.]. Jg. 5. Leipzig 1872

Neue Evangelische Kirchenzeitung. Auf Veranstaltung des deutschen Zweiges des Evangelischen Bundes hg. von Hermann Meßner. (NEKZ). Berlin 1870; 1876–1878

- Die Reformation. Deutsche evangelische Kirchenzeitung für die Gemeinde. Hg. von Ernst Bunke. Jg. 8. Berlin 1909
- Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst. Hg. von Alfred Dove [später wechselnd]. Jg. 1–11. Leipzig 1871–1881
- Der Staats-Socialist. Wochenschrift für Socialreform. Organ für christlich-sociale Bestrebungen. Hg. vom Central-Verein für christlich-sociale Reform. Steglitz. Dez. 1877–März 1882.
- Verhandlungen der außerordentlichen Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preußens. 24. 11. 1875–18. 12. 1875. Berlin 1876
- Die Wage. Wochenblatt für Politik und Literatur. Hg. von Guido Weiß. Jg. 1–7. Berlin 1873–1879

3. *Schriften Stoeckers*

a. *Aufsatzsammlungen*

- Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze. 1. Aufl. Berlin 1885, 2. Aufl. Berlin 1890
- Die Leitung der Kirche. Weckruf. Berlin 1899 (Auswahl aus Ev. Kirchenzeitung 1887ff.)
- Reden und Aufsätze. Mit einer biographischen Einleitung hg. von Reinhold Seeberg. Leipzig 1913
- D. Adolf Stoecker. Reden im Reichstag. Amtlicher Wortlaut. Hg. von Reinhard Mumm. Schwerin 1914
- Wach' auf Evangelisches Volk! Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik. Berlin 1893
- Der Zukunftsstaat. Reden der Abgeordneten Bachem, Richter und Stoecker. Berlin 1893

b. *Einzelveröffentlichungen*

- Brautbriefe. Adolf und Anna Stoecker (8. 3. 1864–16. 5. 1867). Hg. von Dietrich von Oertzen. Schwerin 1913
- Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin. Leipzig 1880
- Eine entscheidende Stunde deutscher Geschichte. Halle 1881
- Die persönliche Verantwortung der Besitzenden und Nichtbesitzenden in der sozialen Bewegung der Gegenwart. Basel 1881
- Die sozialen und kirchlichen Notstände in den großen Städten. Stuttgart 1888
- Die soziale Lage und Frage. Gernsbach 1890
- Arm und Reich. Basel 1891
- Die Bibel und die soziale Frage. Nürnberg 1891
- Individualismus und Sozialismus. In: Evangelisch-sozialer Kongreß. Göttingen 1891
- Innere Mission und soziale Frage. Leipzig 1891
- Sozialdemokratie und Sozialmonarchie. Leipzig 1891
- Das deutsche Volk im Kampf mit seinem Verderben. Freiburg 1891
- Über die Bedeutung des Mittelstandes und die Notwendigkeit seiner Erhaltung und Stärkung. Zwickau 1892
- Das apostolische Glaubensbekenntnis. Berlin 1892
- Unsere soziale Lage. München-Gladbach 1892
- Sozialismus, Christentum und Sonntag. Stuttgart 1892
- Sündlosigkeit und Heiligung. Berlin 1892
- Das Sonntagsgesetz und seine Konflikte im Volksleben, in: Evangelisch-sozialer Kongreß. Göttingen 1893

- Kann ein Christ Sozialdemokrat sein? Bielefeld 1894
 Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein? 2. Aufl. Leipzig, Erlangen 1920
 Der gefälschte Brief. Stenographischer Bericht über den Witte-Stoecker-Prozeß vom 29. und 30. Jan. 1897. Berlin 1897
 Ist die christlich-soziale Partei tot? Berlin 1898
 Über Frauenarbeit. In: Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz. H. 6. Berlin 1899
 Warum ich als Pfarrer Politik betreibe? In: Deutsch-evangelische Jahrbücher 1899
 Die Änderung der bisherigen Konfirmationspraxis. Berlin 1900
 An der Grenze zweier Jahrhunderte. Berlin 1900
 Die Volksseele. In: Deutsch-evangelische Jahrbücher 1900
 Das christliche Sittlichkeitsideal und der Goethebund. Hamburg 1901
 Die Volkskirche. In: Deutsch-evangelische Jahrbücher 1901
 Christliche Wissenschaft (christian science) und Glaubensheilung. Berlin 1901
 Die Heranziehung der Frauen an die kirchliche Arbeit. Berlin 1903
 Die Rechte und Pflichten der Frau in der kirchlichen und bürgerlichen Gemeinde. Berlin 1903
 Die Kirche und die Frauenfrage. Wismar 1906
- c. Predigtsammlungen*
 Eins ist noth. Ein Jahrgang Volkspredigten über freie Texte. Berlin 1884; 5. Aufl. 1885
 O Land, höre des Herrn Wort. Berlin 1885; 4. Aufl. 1892
 Den Armen wird das Evangelium gepredigt. Berlin 1886; 5. Aufl. 1900
 Wandelt im Geist! Ein Jahrgang Volkspredigten über freie Texte. Berlin 1888
 Das Salz der Erde. Ein Jahrgang Zeitpredigten. Berlin 1892
 Verheißung und Erfüllung. Ein Jahrgang Volkspredigten über alttestamentliche Texte. Berlin 1897
 Beständig in der Apostel Lehre. Ein Jahrgang Volkspredigten über die Episteln der Eisenacher Perikopenreihe. Berlin 1900
 Das Evangelium, eine Gotteskraft. Ein Jahrgang Volkspredigten über die Evangelien der neuen Perikopen. Berlin 1900
 Das Leben Jesu in täglichen Andachten. 2. Aufl. Berlin 1909
 Die sonntägliche Predigt. Bd. 1-27. Berlin 1909
- 4. Zeitgenössische Publikationen, Quelleneditionen, Darstellungen*
 Adam, Alfred, Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus. Eine historische Studie. Göttingen 1938
 Arndt, Ino, Die Judenfrage im Licht der Evangelischen Sonntagsblätter von 1918-1933. Phil. Diss. Tübingen 1960
 Das Eisenacher Attentat auf die theologische Fakultät der Universität Jena im Jahre des Heils 1881. Jena 1881
- Ballhausen, Lucius von, Bismarck-Erinnerungen. Stuttgart, Berlin 1920
 Bammel, Ernst, Die evangelische Kirche in der Kulturkampffära. Theol. Diss. Bonn 1949
 ders., Die Oktoberversammlung des Jahres 1871. In: ... und fragten nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag. Berlin 1964

- ders., Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus. Erlangen 1973
- Bartels, Dorothee, Die kirchenpolitischen Gruppen Norddeutschlands in ihrer Stellung zur sozialen Frage von 1870–1890. Phil. Diss. Göttingen 1953
- Baumgarten, Michael, Wider Herrn Hofprediger Stoecker. Berlin 1881
- ders., Stoeckers gefälschtes Christentum. Berlin 1881
- Bebel, August, Briefwechsel mit Friedrich Engels. Hg. von Werner Blumenberg. London, den Haag, Paris 1965
- ders., Ausgewählte Reden und Schriften. Bd. 1. Berlin (DDR) 1970
- Berg, Alexander, Judentum und Sozialdemokratie. Ein Beitrag zur Beförderung der Einsicht in die sozialistisch-jüdische Koalitionserscheinung unserer Zeit. Berlin o. J.
- Bernstein Eduard, Die Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung. Ein Kapitel zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. 3 Bde. Berlin 1907–1910
- ders., Herrn Stoeckers Treiben und Lehren. Berlin o. J.
- Besier, Gerhard, Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und Evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872. Berlin, New York 1980
- Bethge, Eberhard, Kirchenkampf und Antisemitismus. Ein autobiographischer Beitrag. In: ders., Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970–1979. München 1979
- ders., Adolf Stoecker und der kirchliche Antisemitismus. In: Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1977. Stuttgart, Berlin 1977; wieder abgedr. in: Eberhard Bethge, Am gegebenen Ort.
- Beyschlag, Willibald, Aus meinem Leben. 2 Bde. Halle/S. 1896–1899
- Bismarck, Otto von, Briefe an seinen Sohn Wilhelm. Hg. von Wolfgang Windelband. Berlin 1922
- ders., Die gesammelten Werke (Friedrichsruher Ausgabe) Bd. 15: Erinnerung und Gedanke. Hg. von Gerhard Ritter und Rudolf Stadelmann. Berlin 1932
- Bonhoeffer, Dietrich, Gesammelte Schriften. Hg. von Eberhard Bethge. Bd. 1. München 1965
- Bonus, Arthur, Von Stoecker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums. Heilbronn 1896
- Booms, Hans, Die deutsch-konservative Partei. Preußischer Charakter, Reichsauffassung, Nationalbegriff. Düsseldorf 1954
- Born, Karl Erich, Staat und Sozialpolitik seit Bismarcks Sturz. Ein Beitrag zur Geschichte der innenpolitischen Entwicklung des Deutschen Reiches 1890–1914. Wiesbaden 1957
- Bornkamm, Heinrich, Die Staatsidee im Kulturkampf. München 1950
- Bosse, R., Erinnerungen. In: Grenzboten 63, 1904, 2. Teil
- Brakelmann, Günter, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts. 5. Aufl. Bielefeld 1975
- ders., Soziale Frage im Eiskeller. In: Evangelische Kommentare 11, 1978, H. 2
- ders., Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt. Witten 1966
- ders., Der Krieg 1870/1871 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus. In: Kirche zwischen Krieg und Frieden, S. 293–320
- ders., Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus. Bielefeld 1974
- Brandenburg, Hans, Adolf Stoecker. Ein Kämpfer um Volk und Kirche. Lahr-Dinglingen 1958
- Braun, Max, Adolf Stoecker. Ein Volksabend. Gotha 1909

- ders., Adolf Stoecker. Volksausgabe. 3. Aufl. Berlin 1912
- Braun, Walter, Evangelische Parteien in historischer Darstellung und sozialwissenschaftlicher Beleuchtung. Phil. Diss. Heidelberg 1939
- ders., Evangelische Parteien im zweiten Reich. o. O. 1939
- Bredendick, Walter, Reflektierte Geschichte. o. O. 1965
- Brunstäd, Friedrich, Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Hg. von Eugen Gerstenmaier und Carl Günther Schweitzer. Berlin 1957
- ders., Deutschland und der Sozialismus. Berlin 1924
- ders., Adolf Stoecker als Theologe. In: ders., Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften
- ders., Adolf Stoecker. Wille und Schicksal. Berlin 1935
- Buchheim, Karl, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland. München 1953
- Der ungekündigte Bund. Hg. von Dietrich Goldschmidt und Hans-Joachim Kraus. Stuttgart 1962
- Bunke, Ernst, Adolf Stoecker und die Angriffe seiner Gegner im Lichte der Wahrheit. Von einem Nichtpolitiker. Berlin 1901
- ders., Adolf Stoecker. Ein deutscher Prophet. Gießen 1938
- Bunzel, Joachim, Die Wirtschaftsgesinnung der Christlich-Sozialen. Leipzig 1927
- Busch, Helmut, Das Problem einer christlichen Politik in den Siegerländer Wahlkämpfen während der Weimarer Zeit. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 71, 1978
- ders., Die Stoeckerbewegung im Siegerland. Ein Beitrag zur Geschichte der christlich-sozialen Partei. Phil. Diss. Marburg 1964; Siegen 1968
- Bußmann, Walter, Zur Geschichte des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert. In: ders., Wandel und Kontinuität in Politik und Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zum 60. Geburtstag. Hg. von Werner Pöls. Boppard 1973
- Cassel, Paulus, »Ahasverus«. Wissenschaftliche Abhandlung. Protest wider Eduard von Hartmann und Adolf Stoecker. Berlin 1885
- ders., Die Antisemiten und die evangelische Kirche. Berlin 1881
- Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Hg. von Wolf Dieter Marsch und Karl Thieme. Göttingen, Mainz 1961
- Cohn, Elias, Zwei Erwidervorträge gegen Hofprediger Stoecker. Berlin o. J.
- Cremer, Christoph Josef, Die angeblichen 10000 Mark des Herrn von Bleichröder. Berlin 1869
- Dehn, Günther, Adolf Stoecker. In: Zwischen den Zeiten. München 1924, H. 5, S. 26-48
- Delbrück, Hans, Politische Korrespondenz. Die Entlassung Stöckers. In: Preussische Jahrbücher. Bd. 66, 1890, S. 634-637
- Delius, Walter, Die Probepredigt Adolf Stoeckers im Jahre 1874 im Berliner Dom. In: Jahrbuch für Berlin-brandenburgische Kirchengeschichte 47, 1972
- Die großen Deutschen. Neue Deutsche Biographie. Hg. von Willy Andreas u. Wilhelm von Scholz. Bd. 4. Berlin 1936
- Der Deutsche Diakonen-Verband. In: 100 Jahre männliche Diakonie. Jahrbuch für männliche Diakonie 6, 1933
- Dibelius, Otto, Ein Christ ist immer im Dienst. 3. Aufl. Stuttgart 1963
- ders., Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele. 5. Aufl. Berlin 1928
- ders., Nachspiel. Eine Aussprache mit den Freunden und Kritikern des »Jahrhunderts der Kirche«. Berlin 1928

- Dietzel, Hans, Die preußischen Wahlrechtsreformbestrebungen von der Oktroyierung des Dreiklassenwahlrechts bis zum Beginn des Weltkrieges. Phil. Diss. Köln 1934
- Dockhorn, Wilhelm, Die christlich-soziale Bewegung in Deutschland. Kritischer Beitrag zur Frage ihres religiösen und kulturell-gesellsch. Untergrunds, ihrer Idee und Geschichte, ihrer Verdichtung in die Gestalt der christl. Arbeiterbewegung u. ihrer Stellung im modernen Werdeprozeß. Jur. Diss. Halle/S. 1928
- Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Hg. im Auftr. der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte von Georg Kretschmar. Bd. 1: Das Jahr 1933. Bearb. von Carsten Nicolaisen. München 1971
- Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie. Hg. und eingel. von Dieter Dowe und Kurt Klotzbach. Berlin, Bonn, Bad Godesberg 1973
- Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. Hg. von Ernst Rudolf Huber. Bd. 1-3. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1961, 1964, 1966
- Dryander, Ernst von, Erinnerungen aus meinem Leben. Bielefeld, Leipzig 1922
- Düding, Dieter, Der Nationalsozialer Verein 1896-1903. Der gescheiterte Versuch einer parteipolitischen Synthese von Nationalismus, Sozialismus und Liberalismus. München, Wien 1972
- Erdmann, August, Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland. Stuttgart 1908
- Evers, Ernst, Die Berliner Stadtmission. Berlin 1902
- Fechenbach-Laudenbach, Friedrich Karl von, Ein Beitrag zur Lohn- und Arbeiterfrage, Berlin 1882
- Fehrenbach, Elisabeth, Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871-1918. München, Wien 1969
- Fischer, Hans Gerhard, Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie. Lübeck, Hamburg 1970
- Foerster, Erich, Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als Preußischer Kultusminister, dargestellt auf Grund des Nachlasses unter Beihilfe des Generals d. I. Adalbert Falk. Gotha 1927
- ders., Liberalismus und Kulturkampf. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 47, N. F. 10, Gotha 1928, S. 543-559
- Frank, Walter, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlichsoziale Bewegung. Berlin 1928; 2. Aufl. Hamburg 1935
- Freiherr von Stumm-Halberg und die evangelischen Geistlichen im Saargebiet. Hg. im Auftrageder Saarbrücker evangelischen Pfarrkonferenz. 2. Aufl. Göttingen 1896
- Fricke, Dieter, Die deutsche Arbeiterbewegung 1869 bis 1914. Ein Handbuch über ihre Organisation und Tätigkeit im Klassenkampf. Berlin (DDR) 1976
- Gedalius, Ed. G., Wie begegnen wir dem Antisemitismus? Ein Wort an meine jüdischen Volksgenossen. Berlin 1893
- Gennrich, Paul und Eduard von der Goltz, Hermann von der Goltz. Ein Lebensbild als Beitrag zur Geschichte der deutschen evangelischen Kirche im 19. Jahrhundert. Göttingen 1935
- Gerlach, Hellmut von, Christlich-soziale Taktik. In: Die Hilfe, 11. Jg., Nr. 25, 25. 6. 1905, S. 3-4
- ders., Erinnerungen eines Junkers. Berlin 1925
- ders., Erinnerungen eines »Junkers«, VII. Stoecker. In: Die Weltbühne 20. Jg., 1924, S. 693-697
- ders., Von rechts nach links. Zürich 1937

- Gerstenmaier, Eugen, Die Evangelische Arbeiterbewegung Deutschlands als christlich-soziale Verwirklichung. Vortrag gehalten anläßlich der EAB-Proklamation in Gelsenkirchen am 8. Juni 1952.
- Gladen, Albin, Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Eine Analyse ihrer Bedingungen, Formen, Zielsetzungen und Auswirkungen. Wiesbaden 1974
- Göhre, Paul, Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele. Leipzig 1896
- Goltz, Eduard von der, Adolf Stoecker. In: Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog. Hg. von Anton Bettelheim. XIV. Bd., 1909, Berlin 1912
- Goltz, Theodor von der, Die Aufgaben der Kirche gegenüber dem Arbeiterstande in Stadt und Land. Leipzig 1891
- Gott liebt diese Stadt. 100 Jahre Berliner Stadtmission 1877-1977. Berlin 1977
- Grabert, Herbert, Die Kirche im Jahre der deutschen Erhebung. Dokumente zur innerkirchlichen Auseinandersetzung. Stuttgart 1934
- Grebing, Helga, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Ein Überblick. 6. Aufl. München 1975
- Greschat, Martin, Die Entstehung der Berliner Stadtmission (1874-1877). In: Jahrbuch für Berlin-brandenburgische Kirchengeschichte 50, 1977, S. 45-77
- ders., Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945-1949). In: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge von Armin Boyens, Martin Greschat [u. a.]. Göttingen 1979
- ders., Der deutsche Protestantismus im Revolutionsjahr 1918/19. Witten 1974
- ders., Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne. Stuttgart 1980.
- Groh, Dieter, Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1973
- Grützner, Günther, Die Pariser Kommune. Macht und Karriere einer politischen Legende. Die Auswirkungen auf das politische Denken in Deutschland. Köln, Opladen 1963
- Hamel, Iris, Völkischer Verband und nationale Gewerkschaft. Der Deutschnationale Handlungsgehilfen-Verband 1893-1933. Frankfurt/M. 1967
- Handbuch der Kirchengeschichte. Hg. von Hubert Jedin. Bd. 6/2: Die Kirche in der Gegenwart, 2. Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand. 1878 bis 1914. Freiburg i. Br., Basel, Wien 1973
- Handbuch der Politik. Hg. von Paul Laband, Adolf Wach [u. a.]. Bd. 2. Berlin, Leipzig 1912/13
- Harden, Maximilian, Stoecker. In: ders., »Köpfe«. Bd. 1. 8. Aufl. Berlin 1910, S. 175-194
- Hartmann, Eduard von, Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft. Berlin 1874
- Heffter, Heinrich, Die Kreuzzeitungspartei und die Kartellpolitik Bismarcks. Leipzig 1927
- Hellwig, Fritz, Carl Ferdinand Freiherr von Stumm-Halberg, 1836-1901. Heidelberg 1936
- Heman, C. F., Die historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage. Leipzig 1881
- Henrich, Jacob, Bergfrieders Erinnerungen. Siegen 1952
- ders., Stoeckerzeit im Siegerland. Steinzeit im Littfetal. Siegen 1952

- Hesse, Hermann Albert, Die Judenfrage in der Verkündigung heute. Stuttgart 1948
- Heuß, Theodor, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit. 3. Aufl. München 1968
- Hoener, Erich, Die Geschichte der christlich-konservativen Partei in Minden-Ravensberg von 1866–1896. Phil. Diss. Münster 1923
- Hönig, Wilhelm, Der deutsche Protestantenverein. Berlin 1904
- Hofprediger Stoecker und der Hof. Berlin o. J.
- Holl, Karl, Die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. 3. Tübingen 1928, S. 302–384
- Holsten, Walter, Adolf Stoecker als Symptom seiner Zeit. Antisemitismus in der evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts?. In: Christen und Juden
- Horkel, Wilhelm, Israel und wir Christen. In: Christliches ABC. Heute und Morgen. Praktischer Ratgeber für Lebensfragen und Lebenshilfe. Seeshaupt 1979
- Huber, Ernst Rudolf, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 4: Struktur und Krisen des Kaiserreichs. Stuttgart 1969
- Hübner, Paul-Gerhard, Adolf Stoeckers sozial-ethische Anschauungen. Ein Beitrag zur christlich-sozialen Zielsetzung. Leipzig, Erlangen 1929
- 100-Jahrfeier des Rauhen Hauses und der männlichen Diakonie. 9. Deutscher Diakonentag. Berlin 1933
- Ignotus, Adolf Stoecker, der Unvorsichtige. Berlin 1895
- Iwand, Hans Joachim, Nachgelassene Werke. Hg. von Helmut Gollwitzer, Walter Kreck [u. a.]. Bd. 2. München 1966
- Jacke, Jochen, Kirche zwischen Monarchie und Republik. Der deutsche Protestantismus nach dem Zusammenbruch von 1918. Hamburg 1976
- Jäger, Paul, Geistliche Katilinarier? Leipzig o. J.
- Jochmann, Werner, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus. In: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband. Hg. von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnold Paucker. Tübingen 1976
- Die Judenfrage im preuß. Abgeordnetenhaus. Abdruck der stenogr. Berichte vom 20. und 22. 11. 1880. Breslau 1880
- K. C., Die Stoeckersche Bewegung und der evangelische Geistliche. Ein Beitrag zur Erörterung über das Verhältnis des Christentums zur Politik. Berlin 1884
- Kähler, Martin, Die starken Wurzeln unserer Kraft. Betrachtungen über die Begründung des deutschen Kaiserreichs und seine erste Krise. Gotha 1872
- Kaehler, Siegfried August, Adolf Stoecker 1835–1909. In: Die großen Deutschen. Bd. 4. Berlin 1936
- ders., Stöckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen (1878). In: Deutscher Staat und deutsche Parteien
- Karo, Den Judenfeinden Treitschke, Marx und Stoecker. Erfurt 1879
- Kirche und Moderne Demokratie. Hg. von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland. Darmstadt 1973
- Kirche, soziale Frage und Sozialismus. Hg. von Günter Brakelmann. Bd. 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871–1914. Gütersloh 1977
- Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus. Hg. von Wolfgang Huber und Johannes Schwardtfefer. Stuttgart 1976

- Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Hg. von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. Bd. 2. Stuttgart 1970
- Kirchenheim, Artur von, Emil Herrmann und die preußische Kirchenverfassung. Nach Briefen und andern meist ungedruckten Quellen. Berlin 1912
- Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1977. Dokumente. Stuttgart, Berlin 1977
- Kleist, E., Der Apostel Stoecker, seine Jünger und der deutsche Bürgerkrieg. Berlin 1881
- Klockner, Clemens, Abgeordnete antisemitischer Parteien im Reichstag 1887–1912. Eine Analyse ihrer Parteien und ihrer parlamentarischen Tätigkeit. Magisterarbeit. München 1972
- Kögel, Gottfried, Rudolf Kögel. Sein Werden und Wirken. 3 Bde. Berlin 1899–1904
- Kögel, Rudolf, Die Aufgabe des evangelischen Geistlichen an der socialen Frage. Bremen 1878
- Köllmann, Wolfgang, Sozialgeschichte der Stadt Barmen im 19. Jahrhundert. Tübingen 1960
- Krause, Gerhard, Zur Naturgeschichte der antisemitischen Bewegung in Deutschland. Berlin 1890
- Kupisch, Karl, Ein treuer Diener seines Herrn. Zu Adolf Stoeckers 50. Todestag. In: Kirche in der Zeit. 1959
- ders., Evangelischer Glaube und soziale Verantwortung. Berlin 1957
- ders., Hofprediger und Volkstribun. Adolf Stoeckers Ringen mit den Mächten seiner Zeit. In: ders., Vom Pietismus zum Kommunismus
- ders., Vom Pietismus zum Kommunismus. Historische Gestalten, Szenen und Probleme. Berlin 1953
- ders., Adolf Stoecker. Aufgabe – Leistung – Vermächtnis. In: ders., Evangelischer Glaube und soziale Verantwortung. Berlin 1957
- ders., Adolf Stoecker. Hofprediger und Volkstribun. Ein historisches Porträt. Berlin 1970
- ders., Für und wider Stoecker. Unbewältigte Vergangenheit in der Kirchengeschichte. In: Der ungekündigte Bund
- ders., Das Volk der Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage. 2., stark veränd. Aufl. des Buches »Volk ohne Geschichte«. Berlin, Stuttgart 1960
- Kynades, Ludwig, Herkules am Scheidewege oder Stoecker und die konservative Fraktion. Leipzig 1896
- Lefson, E., Anti-Stoecker. Offener Brief. Berlin 1879
- Lehnert, Detlef, Reform und Revolution in den Strategiediskussionen der klassischen Sozialdemokratie. Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung von den Ursprüngen bis zum Ausbruch des 1. Weltkriegs. Bonn, Bad Godesberg 1977
- Leib, Mansche Mochuls. Ein Wort an die deutschen Juden. Zürich 1881
- Lemme, Fr., Pastoren und Politik. Leipzig 1896
- Lenschmann, G. F., Hofprediger Stoecker. Persönliche Erlebnisse unter den Christlich-Sozialen. Offenbach 1881
- Leontovitsch, Victor, Das Wesen des Liberalismus. In: Liberalismus. Hg. von Lothar Gall. Köln 1976
- Le Seur, Paul, Adolf Stoecker. Persönliche Erinnerungen. 5. Aufl. Wuppertal-Barmen 1938

- ders., Adolf Stoecker. Der Prophet des Dritten Reiches. 2. Aufl. Berlin 1933; 3. Aufl. 1935
- Leuß, Hans, Die antisemitische Bewegung. In: Die Zukunft, 7. Bd., 19. 5. 1894
- ders., Wilhelm Freiherr von Hammerstein. 1881–1895 Chefredakteur der Kreuzzeitung. Auf Grund hinterlassener Briefe und Aufzeichnungen. Berlin 1905
- Lewek, Gerd, Kirche und soziale Frage um die Jahrhundertwende. Dargestellt am Wirken Ludwig Webers. Neukirchen-Vluyn 1963
- Liberalismus. Hg. von Lothar Gall. Köln 1976
- Liebe, Werner, Die Deutschnationale Volkspartei 1918–1924. Düsseldorf 1956
- Liebknecht, Wilhelm, Briefwechsel mit deutschen Sozialdemokraten. Hg. und bearb. von Georg Eckert. Bd. 1: 1862–1878. Assen 1973
- Lorch, Theodor, Saat der Gerechtigkeit. Sieben Christen kämpfen gegen irdische Not. Stuttgart o. J.
- Luthers Werke in Auswahl. (Bonner [Berliner] Studentenausg.) hg. von Otto Clemen, Hanns Rückert [u. a.]. Bd. 3. Berlin 1950
- Marr, Wilhelm, Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet. Berlin 1879
- Marx, Karl und Friedrich Engels, Werke. Bd. 19. Berlin (DDR) 1972
- Massing, Paul W., Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. Frankfurt/M. 1959
- Mehnert, Gottfried, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919. Düsseldorf 1959
- Mehring, Franz, Herr Hofprediger Stoecker der Sozialpolitiker. Eine Streitschrift. Bremen 1882
- Meier, Kurt, Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches. Göttingen 1964
- ders., Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Göttingen 1968
- ders., Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Bd. 1: Der Kampf um die »Reichskirche«. Halle/S., Göttingen 1976
- Meinecke, Friedrich, Werke. Hg. im Auftr. des Friedrich-Meinecke-Instituts der Freien Universität Berlin von Hans Herzfeld, Carl Hinrichs [u. a.]. Bd. 7: Zur Geschichte der Geschichtsschreibung. Hg. und eingel. von Eberhard Kessel. Darmstadt, Stuttgart, München 1968
- ders., Erlebtes 1862–1902. Leipzig 1941
- Mendelsohn, Martin, Die Pflicht der Selbstverteidigung. Berlin 1894
- Meyer, S., Ein Wort an Heinrich von Treitschke. Berlin 1881
- Meyer, Theodor, Bernsteins konstruktiver Sozialismus. Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1977
- Johann Most. Ein Sozialist in Deutschland. Hg. und mit einem Nachw. von Dieter Kühn. München 1974
- ders., Die Stellung der Gelehrten zur Sozialdemokratie. In: Die Zukunft, 1. Jg. 1877/78, S. 97–106
- Müller, F., Stoeckers angeblich ethisch-soziale Judenfrage. Würzburg 1880
- Mumm, Reinhard, Der christlich-soziale Gedanke. Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit. Berlin 1933

- Naumann, Friedrich, Gestalten und Gestalter. Lebensgeschichtliche Bilder. Hg. von Theodor Heuß. Berlin, Leipzig 1919
- ders., Stoecker. In: Die Hilfe, 15. Jg., 21. 2. 1909
- Norden, Günther van, Kirche in der Krise. Die Stellung der evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933. Düsseldorf 1963
- ders., Der deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. Gütersloh 1979
- Nöltingk, G. C., Die christlich-soziale Partei in Deutschland. Eine Zeitbetrachtung. Bern, Leipzig 1882
- Oettingen, Alexander von, Was heißt christlich-sozial? Leipzig 1886
- Oertzen, Dietrich von, Erinnerungen aus meinem Leben. Berlin 1915
- ders., Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte. 2. Bde. Berlin 1910
- ders., Von Wichern bis Posadowsky – zur Geschichte der Sozialreform und der christlichen Arbeiterbewegung. Hamburg 1908
- Oncken, Hermann, Rudolf von Bennigsen. Ein deutscher liberaler Politiker. Nach seinen Briefen und hinterlassenen Papieren. Bd. 2: Von 1867 bis 1902. Stuttgart, Leipzig 1910
- Oppenheimer, Moses, Semiten und Arier. Brief an Herrn D. Stoecker. Mannheim o. J.
- Orandt, J. J., Der Hofprediger Stoecker, seine Feinde und sein Prozeß. 2. Aufl. Berlin 1885
- Osterroth, Franz und Dieter Schuster, Chronik der deutschen Sozialdemokratie. Bd. 1: Bis zum Ende des ersten Weltkrieges. 2. Aufl. Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1975
- Deutsche Parteien vor 1918. Hg. von Gerhard A. Ritter. Köln 1973
- Perls, Arnold, Herr Stoecker und sein Prozeß. Leipzig 1885
- Pestalozzi, Johann, Antisemitismus und Judentum. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Stoeckerschen Agitation. 3. Aufl. Halle/S. 1886
- ders., Der Antisemitismus ein Krebschaden, der am Marke unseres Volkslebens frißt. Leipzig 1891
- ders., Herr Hofprediger Stoecker und die christlich-soziale Arbeiterpartei. Halle 1885
- Petersdorff, Hermann von, Die Vereine Deutscher Studenten. Leipzig 1895
- Philipp, Franz-Heinrich, Protestantismus nach 1848. In: Kirche und Synagoge. Bd. 2, S. 280–357
- Philipps, Wilhelm, Erinnerungen an Stoecker. Berlin o. J.
- Piechowski, Paul, Die Kriegspredigt von 1870/71. Leipzig 1917
- Plessen, Marie-Louise von, Die Wirksamkeit des Vereins für Sozialpolitik von 1872–1890. Studien zum Katheder- und Staatssozialismus. Berlin 1975
- Poepke, Arnold, Der christliche Sozialismus Adolf Stoeckers. Jur. Diss. Würzburg 1938
- ders., Adolf Stoecker, Hofprediger und Sozialreformer. In: Evangelische Sozialreformer
- Pollmann, Klaus Erich, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. Berlin, New York 1973
- Probleme der Reichsgründungszeit 1848–1879. Hg. von Helmut Böhme. 2. Aufl. Köln, Berlin 1972

- Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert. Eingel. und hg. von Gottfried Mehnert. Witten 1972
- Puhle, Hans Jürgen, Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich (1893–1914). Ein Beitrag zur Analyse des Nationalismus in Deutschland am Beispiel des Bundes der Landwirte und der Deutsch-Konservativen Partei. 2. Aufl. Bonn, Bad Godesberg 1975
- Rade, Martin, Die Entlassung des Hofpredigers Stoecker. In: *Christliche Welt* 1890
- Riquarts, Kurt-Gerhard, Der Antisemitismus als politische Partei in Schleswig-Holstein und Hamburg 1871–1914. Phil. Diss. Kiel 1975
- Röder, Adam, Der Austritt Stoeckers aus der konservativen Partei. Leipzig 1896
- Röhl, John C. G., Deutschland ohne Bismarck. Die Regierungskrise im zweiten Kaiserreich 1890–1900. Tübingen 1969
- Rößler, Johannes, Die Gründung der »Christlich-sozialen Arbeiterpartei« des Hofpredigers Stoecker. In: *Berliner Heimat*. Berlin (DDR) 1957
- Roscher, Carl, Die Beteiligung der evangelischen Geistlichen an der sozialen Bewegung unserer Zeit. Berlin 1878
- Rosenberg, Hans, Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa. 2. Aufl. Berlin 1976
- Schäffle, Albert Eberhard Friedrich, Aus meinem Leben. Bd. 2. Berlin 1905
- Schapiro, J. Salwyn, Was ist Liberalismus? In: *Liberalismus*. Hg. von Lothar Gall. Köln 1976
- Schick, Manfred, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914). Tübingen 1970
- Schiffer, Eugen, Ein Leben für den Liberalismus. Berlin 1951
- Schillik, C. J., Klage des ewigen Juden gegen Herrn Hofprediger Stoecker. Berlin 1881
- Schmahl, Eugen, Entwicklung der völkischen Bewegung. Die antisemitische Bauernbewegung in Hessen von der Böckelzeit bis zum Nationalsozialismus. Gießen 1933
- Schmidt, Gustav, Die Nationalliberalen – eine regierungsfähige Partei? Zur Problematik der inneren Reichsgründung 1870–1878. In: *Deutsche Parteien vor 1918*, S. 208–265
- Schmidt-Volkmar, Erich, Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890. Göttingen, Berlin, Frankfurt/M. 1962
- Schmolze, Gerhard, Die Überparteilichkeit der Kirche. Die sozialpolitische Polemik in den Predigten Adolf Stoeckers. In: *Ev. Theologie*. Hg. v. Ernst Wolf unter Mitwirkung von Hans Joachim Iwand [u. a.]. Jg. 25, N. F. 20. München 1965
- Schön, Max, Die Geschichte der Berliner Bewegung. Leipzig 1889
- Scholder, Klaus, Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977
- Schreiner, Helmuth, Macht und Dienst. Adolf Stoeckers Kampf um die Freiheit der Kirche. Gütersloh 1951
- Schulte, Engelbert, Die Stellung der Konservativen zum Kulturkampf 1870–1878. Phil. Diss. Köln 1959
- Schultze, Die Partei der positiven Union. Ihr Ursprung und ihre Ziele. Halle/S. 1878

- Schwalb, Moritz, Zur Beleuchtung des Stöcker-Mythus. Ein freies Wort. 2. Aufl. Berlin 1885
- Schweitzer, Carl Gunther, Adolf Stoecker. In: Evangelisches Soziallexikon
- Schwering, Leo, Frühgeschichte der Christlich-Demokratischen Union. Recklinghausen 1963
- Seeberg, Reinhold, Adolf Stoecker. In: Die innere Mission im evangelischen Deutschland. 4. Jg. 1909, S. 121–145
- ders., Adolf Stoecker als geschichtliche Persönlichkeit. In: R. Seeberg und Adolph Wagner, Adolf Stoecker. Zwei Reden. Berlin 1909
- Sincerus, Ein geistiger Krach im Parlament. Mahnruf an Stoecker. Heidelberg 1883
- Die Sozialdemokratie im Deutschen Reichstag. Tätigkeitsberichte und Wahlaufufe aus den Jahren 1871 bis 1893. Berlin 1909
- Evangelisches Soziallexikon. Im Auftrag des deutschen evangelischen Kirchentages hg. von Friedrich Karrenberg. Stuttgart 1954
- Evangelische Sozialreformer des 19. Jahrhunderts. Mit Beiträgen von Alfred Adam [u. a.]. Stuttgart 1956
- Spahn, Martin, Die christlich-soziale Bewegung. In: Hochland. 26. Jg. 1929, Bd. 2, April-Sept.
- Deutscher Staat und deutsche Parteien. Beiträge zur deutschen Partei- und Ideengeschichte. Friedrich Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht. In Gemeinschaft mit ... hg. von Paul Wentzcke. München, Berlin 1922; Neudruck Aalen 1973
- Stegmann, Dirk, Die Erben Bismarcks. Parteien und Verbände in der Spätphase des wilhelminischen Deutschlands. Sammlungspolitik 1897–1918. Köln, Berlin 1970
- Steinberg, Hans-Josef, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie. Zur Ideologie der Partei vor dem Ersten Weltkrieg. 4. Aufl. Bonn, Bad Godesberg 1976
- Stern, Ludwig, Die Lehrsätze des neugermanischen Judenhasses. Würzburg 1879
- Stoecker, Adolf. Erinnerungsblätter. Hg. von Ernst Bunke. Berlin 1909
- Stoecker, Adolf. Kämpfer und Christ. Zu seinem 100. Geburtstag am 11. Dez. 1935 hg. vom Evangelisch-sozialen Preßverband für die Provinz Sachsen. Halle/S. 1935
- Stöter, Ferdinand, Stoeckers agitatorische Tätigkeit. Hamburg 1885
- Strack, Hermann L., Blutmorde und Blutritus. München 1892
- ders., Herr Adolf Stoecker. Christliche Liebe und Wahrhaftigkeit. 2. Aufl. Karlsruhe 1885
- Striesow, Jan, Die Deutschnationale Volkspartei und die Völkisch-Radikalen 1918–1922. Phil. Diss. Hamburg 1978, Frankfurt/M. 1981
- Stupperich, Robert, Adolf Stoeckers Anfänge (nach ungedruckten Briefen und unbeachteten Aufsätzen). In: HZ Bd. 202, 1966, S. 309–332
- ders., Bodelschwingh und Stoecker. Gemeinsame Ausrichtung – verschiedene Wege. In: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte. Bd. 67, 1974
- Herr Tessendorff und die deutsche Sozialdemokratie. Berlin 1875
- Die Theorien des Herrn Hofpredigers Stoecker in der Pastoralkonferenz und die Frauen. Von einer Gläubigen im Evangelium des Friedens. Berlin 1882
- Träder, Gertrud, Die sozialpolitischen Anschauungen Adolf Stoeckers nach dem christlich-sozialen Arbeiterprogramm von 1878. Phil. Diss. Bonn 1921
- Treitschke, Heinrich von, Der Socialismus und seine Gönner II. In: Preußische Jahrbücher, Bd. 34, 1874, S. 248–301
- ders., Der Socialismus und der Meuchelmord. In: Preußische Jahrbücher, Bd. 41, 1878, S. 637–647

- Troeltsch, Ernst, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 3. Aufl. München, Berlin 1924
- Uhlhorn, Gerhard, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage. 2. Aufl. Göttingen 1887
- ders., Die Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart. Hannover 1895
- Ungern-Sternberg, Frh. v., Der falsche und der wahre Stoecker. Leipzig 1885
- Valentin, Conrad, Die conservative Partei unter Kaiser Wilhelm II. Berlin 1890
- Vorländer, Herwart, Evangelische Kirche und soziale Frage in der werdenden Industriegrößstadt Elberfeld. Düsseldorf 1963
- Wach, Adolf, Die christlich-soziale Arbeiterpartei. Ein Vortrag gehalten am 25. Juni 1878 auf der Meißener Kirchen- und Pastoral-Conferenz. Leipzig 1878
- Wachenheim, Hedwig, Die deutsche Arbeiterbewegung 1844-1914. Köln, Opladen 1967
- Wagener, Hermann, Die Mängel der christlich-sozialen Bewegung. Minden/Westf. 1885
- Wagner, Adolph, Briefe - Dokumente - Augenzeugenberichte 1851-1917. Ausgewählt und hg. von Heinrich Rubner. Berlin 1978
- Walter, Detlev von, Die freie Volkskirche als Ziel Adolf Stoeckers. Theol. Diss. Rostock 1937
- Walter, E., Stoecker contra Walter. Magdeburg 1881
- Wawrzinek, Kurt, Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873-1890). Berlin 1927
- Weber, Ludwig, Die Christlich-Sozialen. In: Handbuch der Politik. Bd. 2
- Weber, Max, Jugendbriefe. Hg. Marianne Weber. Tübingen [1936]
- Wehler, Hans Ulrich, Krisenherde des Kaiserreichs 1871-1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte. Göttingen 1970
- Weigt, Fritz, Der Deutsche Diakonen-Verband. In: 100 Jahre männliche Diakonie. Jahrbuch für männliche Diakonie 6, 1933
- Wendland, Walter, Beiträge zu den kirchenpolitischen Kämpfen. In: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 31, 1936, S. 139-188
- Die Wendung in der deutschen Innenpolitik. Eingeleitet und hg. von Rudolf Vierhaus in Verbindung mit Gisela Stüer. Göttingen 1967
- Werner, Julius, Der deutsche Protestantismus und das öffentliche Leben, Hagen 1906
- Werther, Adolar, Der rituelle Christenmord in Tisza-Eszlar. Trotz der Freisprechung eine Tatsache. Berlin o. J.
- Witte, Carl, Mein Konflikt mit Herrn Hof- und Dömprediger Stoecker. Eine Rechtfertigung und ein Appell. Berlin 1889
- Wolf, Ernst, Die evangelischen Kirchen und der Staat im Dritten Reich. Zürich 1963
- Wolf, Günter, Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf. Theol. Diss. Bonn 1968
- Wurm, Theophil, Adolf Stoeckers Kampf für Kirche und Volk. 75. Jubelfeier der Berliner Stadtmission. Berlin o. J.

Personenregister

- Ahlwardt, Hermann 158–159, 178
- Baumgarten, Otto 119
- Bebel, August 87–88, 105, 161, 197, 202
- Benda, Robert von 229
- Bernstein, Eduard 224
- Bethge, Eberhard 16
- Beyschlag, Willibald 60–63, 66–67, 70
- Bismarck, Otto von 21, 30, 43–45, 48–53, 65, 68, 87, 91, 110, 143, 147, 152–155, 159, 174–176, 180–184, 210, 214, 224, 227, 233
- Blumhardt, Christoph 191
- Bodenschwingh, Friedrich von 20, 201
- Böckel, Otto 159, 176, 188
- Bonhoeffer, Dietrich 195
- Brinkmann, Friedrich 204
- Brückner, Bruno 25
- Brunstäd, Friedrich 10, 78, 200, 209
- Büchner, Ludwig 146
- Burckhardt, Walter 234
- Caprivi, Leo von 54, 178
- Chamberlain, Houston Stewart 188
- Dehn, Günther 137, 171, 197
- Delbrück, Hans 197
- Dibelius, Otto 77–78, 80, 82, 198
- Dietz, Heinrich 233
- Dove, Alfred 127
- Dryander, Ernst von 194
- Dühring, Eugen 230
- Engel, Heinrich 233
- Engels, Friedrich 84
- Eulenburg, Friedrich zu 88
- Falk, Adalbert 30, 60–61, 66
- Fechenbach-Laudenbach, Friedrich Karl von 145, 174, 224
- Förster, Bernhard 152, 154, 158
- Frank, Walter 15, 209
- Frantz, Constantin 145
- Friedrich der Große 51, 183, 210
- Friedrich II. 29–30, 50, 59
- Friedrich Wilhelm III. 205
- Fritsch, Theodor 158–159
- Gerlach, Hellmut von 19, 180, 214
- Gerstenmaier, Eugen 200
- Glagau, Otto 146–147, 150, 157
- Göhre, Paul 67, 180, 191, 234
- Goltz, Eduard von der 184
- Goltz, Hermann von der 66, 70
- Grottkau, Paul 27
- Grüneberg, Emil 27
- Grützmaker, Richard 235
- Haeckel, Ernst 146
- Hahn, Diederich 165
- Hammer, Otto 59
- Hammerstein, Wilhelm von 48–50, 52–55, 176–177, 181, 210, 214
- Harnack, Adolf 53, 67
- Hausleiter, Johannes 21
- Heffter, Heinrich 209
- Hegel, Immanuel 65–66
- Henrici, Ernst 158, 176
- Hermes, Ottomar 30
- Herrmann, Emil 60–61, 65–66
- Hinzpeter, Georg 183
- Hitler, Adolf 10–11, 15–16, 77–78, 190, 216
- Hobrecht, Arthur 155

- Hödel, Max 30, 137, 224
 Hoßbach, Theodor 65
- Iskraut, Karl Friedrich Wilhelm 234
- Jensen, Christian 233
- Kähler, Martin 36–37
 Kleist-Retzow, Hans von 49, 214
 Kochhann, Heinrich 65
 Kögel, Rudolf 24, 30, 60–63, 65–67,
 70–71
 Kötzschke, Hermann 191
 Krösell, Karl Friedrich Wilhelm 234
 Krüger, Christian Gottfried 22
 Krupp, Alfred 206
 Kupisch, Karl 196
- Lambsdorff, 23
 Lassalle, Ferdinand 105
 Leo XIII. 212
 Leuß, Hans 180, 191, 204
 Liebermann von Sonnenberg, Max Hu-
 go 154, 158
 Liebknecht, Wilhelm 88–89
 Lisco, Emil Gustav 61
 Lohmann, Theodor 183, 233
 Luther, Martin 170, 193, 202, 212, 215
- Madai, Guido von 27, 29, 136
 Marr, Wilhelm 146–147, 149–150,
 157–159
 Marx, Karl 84, 105, 221
 Maurenbrecher, Max 191
 Meßner, Hermann 23–24, 39, 202–
 203, 231
 Meyer, Rudolf 25
 Most, Johannes 28, 92, 95, 114
 Mühler, Heinrich von 60
 Müller, Julius 61
 Mumm, Reinhard 77, 226, 234
- Naumann, Friedrich 55, 71, 74, 119,
 180–181, 184, 191–192
 Nitzsch, Karl Immanuel 22
- Oberwinder, Heinrich 180
 Oertzen, Dietrich von 228–229
- Pestalozzi, Johann 228
 Philipps, Wilhelm 77, 185–187
 Polenz, Wilhelm von 164
- Reuter, Hermann 233
 Ritschl, Albrecht 67
 Roon, Albrecht von 214
 Roscher, Carl 161
- Samter, Adolph 133
 Schäffle, Friedrich 139
 Scharnhorst, Gerhard von 202
 Scheel, Hans von 133
 Schiller, Friedrich 71, 202
 Schreiner, Helmut 19
 Schultze, Leopold 65
 Schwalb, Moritz 67
 Seeberg, Reinhold 9, 13, 21, 77, 155,
 193, 200
 Stoecker, Anna 22–23, 157
 Strauß, David Friedrich 146
 Stumm-Halberg, Karl von 55–56, 183
 Sulze, Emil 223
 Sydow, Karl Leopold Adolf 61
- Tessendorff, Hermann von 88, 90
 Themel, Karl 81
 Tholuck, August 22, 61
 Todt, Rudolf 25, 96, 132–133, 143,
 146–147
 Traub, Gottfried 77
 Treitschke, Heinrich von 140–141
- Uhlhorn, Gerhard 70
- Wagener, Hermann 145, 175, 184, 224,
 226
 Wagner, Adolph 25, 114, 133, 135, 145
 Waldersee, Alfred von 50–51
 Weber, Ludwig 74, 166, 174
 Weber, Max 180, 191
 Weigt, Fritz 81
 Wenck, Martin 191
 Wichern, Johann Hinrich 10, 40–41
 Wilhelm I. 30, 50–51, 60–63, 65, 94,
 136–137, 229
 Wilhelm II. 50–56, 76, 178, 180, 182–
 183, 193, 232
 Windthorst, Ludwig 160
 Winterhager, Julius 233
 Witte, Carl 181
 Wittenberg, Johannes 191
 Wurm, Theophil 7–8, 11, 16, 195, 200
- Zedlitz-Trützschler, Robert von 179