

«Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich»

Jeremias Gotthelf und der Republikanismus

Ruedi Graf

Am 31. Juli 1834 hielt Albert Bitzios, der spätere Dichter Jeremias Gotthelf, vor den Lehrern, die seinen Geschichtskurs in Burgdorf besucht hatten, eine Rede zur Berner Verfassungsfeier, die in Erinnerung an die 1831 am gleichen Tag verabschiedete Verfassung begangen wurde. Darin versucht er den Sinn der Feier und der Verfassung zu skizzieren: Es sei «kein Partheifest» sondern ein Fest der Einigkeit, «kein Siegesfest der einen Bürger über die andern, sondern ein Siegesfest der großen im Christenthum begründeten Ideen von Menschenrecht und Brüderschaft über mittelalterliche Angewohnungen und eingeschlichene Mißbräuche». ¹ Die Anspielung auf die Parole der Französischen Revolution und die Absage an den Knechtsinn zeigt einen Gotthelf, der entschieden für die neue Zeit einsteht und sich auf die Seite der Männer schlägt, die 1830/31 für einen Umschwung der politischen Verhältnisse und die neue Verfassung gekämpft hatten. Blättert man allerdings das gotthelfsche Werk durch, finden sich immer wieder Stellen, an denen er sich sehr kritisch zu Verfassungen äussert. So meint er etwa in *Eines Schweizers Wort an den schweizerischen Schützenverein*, die Schwäche der Eidgenossenschaft rühre weder von der Bundesverfassung ² noch von den Kantonalverfassungen her, sondern sei in «sittlichen Gründen», der «Zerklüftung» der Stände und den gegenseitigen «Vorurteilen» zu suchen. ³ Im Laufe der Jahre verschärft sich bei Gotthelf der Ton gegenüber der 1834 noch gelobten Verfassung, was zum Schluss verleiten könnte, er sei vom Liberalen zum Konservativen geworden und habe einem Teil seiner jugendlichen Ideale in reiferen Jahren abgeschworen. ⁴

Was auf den ersten Blick als politischer Positionswechsel erscheint, erweist sich bei genauerem Hinschauen als veränderte Einschätzung dessen, was die Verfassung zur Gemeinschaftsbildung beitragen kann. Die Verfassung nämlich begründet für Gotthelf nicht ein Rechtsverhältnis, sie besitzt vielmehr einen inneren Sinn, der «vielen unbegriffen» blieb, «weil sie das, was die Verfassung gab und sicherstellte, nicht kannten, nicht kannten, was verloren gegangen und wieder gewonnen ward». ⁵ Die Verfassung eröffnet also nicht eine neue Epoche, die mit der amerikanischen Verfassung von 1787 und den französischen Verfassungen der Revolutionszeit eingeleitet worden war, und sie ist auch nicht eine Wiederaufnahme der in der Helvetik gescheiterten Bestrebungen, sondern in ihr verkörpert sich die Wiedergewinnung eines Zustandes, der schon einmal existierte und mit der Regenerationsverfassung wiederkehren sollte.

Dahinter steht ein Geschichtsbild, das Gotthelf in den Burgdorfer Wiederholungskursen seinen Lehrern vermittelte ⁶ und das später an verschiedenen

Stellen seines Werkes wieder aufscheint. In den Grundzügen übernimmt er es von Johannes von Müller, der in der Einleitung zu seiner Schweizer Geschichte diesen ursprünglichen Zustand, um dessen Wiederherstellung es geht, im Bund der Eidgenossen verortet. Diesen Bund sieht von Müller auf dem Neuen Testament begründet, das er als «das Verfassungsgesetz eines freien, aber familiär verbundenen und familial geordneten Gemeinwesens» liest.⁷ Diese ursprüngliche Staatsverfassung konturiert von Müller in scharfer Abgrenzung zu dem unter französischem Druck entstandenen Helvetischen Einheitsstaat, begründet sie auf der Hausgesellschaft, aus der die Geschlechter, Stämme und Völkerschaften hervorgegangen seien, und findet die Grundprinzipien im Neuen Testament, das «(gleich so wie unsere ewigen Bünde, jedem die hergebrachten natürlichen Rechte bestätigt (Matth. 22,21), Gleichheit einführt (Coloss. 4,1; Luc 22,25f.; Joh. 12. Ueberall), Heldentod befiehlt («Auch wir sind schuldig, nach dem Byspiel des Herrn, für unsere Brüder das Leben zu lassen,» 1. Joh. 3,16)».⁸

Alle diese Gedankenmotive kehren bei Gotthelf sowohl in der Verfassungsrede wie in andern Schriften wieder. Die Begründung der staatlichen auf der familialen Ordnung findet sich sowohl in *Eines Schweizers Wort an den schweizerischen Schützenverein* wie in *Ein Wort zur Pestalozzifeier*,⁹ sie zeigt sich in seiner Ablehnung der Politik in Permanenz,¹⁰ der Verlagerung der Nation vom Staat auf das Haus, vom individualitätsorientierten Recht des Rechtsstaates auf Familiensitte und Familienrecht. Die Denkfigur aber, dass eine Verfassung uns wiedergibt, «was zum Theil vor Berns Entstehen zum Theil während dessen Bestehen verloren gegangen im Laufe von sieben Jahrhunderten» und dass eine solche Verfassung auf den republikanischen und christlichen Tugenden von «Bescheidenheit, Gemeinnützigkeit, Freimüthigkeit»¹¹ beruhe, ist nicht nur auf von Müller zurückzuführen, sie gründet im republikanischen Selbstverständnis und Selbstbewusstsein der Eidgenossenschaft vor 1798.

Gotthelfs Verhältnis zu den republikanischen Traditionen

Motive der republikanischen Diskussion, wie sie im Zürcher Bodmerkreis oder in der Helvetischen Gesellschaft geführt wurde, finden sich vielfältig im Werke Gotthelfs. Nicht zu unterschätzen ist allerdings auch der Einfluss Johann Heinrich Pestalozzis, der zunächst ein überzeugter Anhänger Bodmers war, sich dann aber zunehmend von einem Republikanismus als reiner politischer Tugendlehre abwandte. Pestalozzi entdeckte schliesslich in den religiös überhöhten familiären Verhältnissen die Wurzeln republikanisch-christlicher Tugenden.

In einem Brief an Iselin schreibt er: «Grosser Gedanke der Religion, dass wir Kinder Gottes sind, bildet uns zu Brüdern, und Brudersinn und Liebe ist die einzige Quelle wirkender Menschengerechtigkeit.»¹² Im Kindersinn äussert sich Liebe, Ehrfurcht und Hochachtung sowohl gegenüber dem Vater, dem Landesvater und Gott. Da in Bezug auf Gott alle Menschen, auch die Herrschenden, in der Rolle des Kindes erscheinen, verkörpert sich im Verhältnis zu Gott ein Moment der Gleichheit, denn der Regent ist nur insofern ein guter Vater seines Volkes, als er auch ein gutes Kind Gottvaters und des eigenen Vaters ist. Brudersinn als der republikanische Gemeinsinn stellt sich dort ein, wo auf je unterschiedlicher Ebene in Familie, Staat und Religion der Kindersinn eingeübt worden ist. Damit wird die Religion zum fundierenden Verhältnis aller Gemeinschaftsbeziehungen. Was bei Pestalozzi Zielpunkt ist, das ist bei Gotthelf Ausgangspunkt.

Gotthelf hat seinen Republikanismus schon in seiner Jugend christlich fundiert. Werner Hahl hat nachgewiesen, wie sehr dessen Verständnis der Staatsreform von 1831 von der Vorstellung eines «Folgeverhältnis(es) zwischen Reformation und bürgerlicher Revolution» geprägt war.¹³ Dieses Folgeverhältnis wird deutlich in der Rede vor dem Trachselwaldner Pfarrverein von 1833 ausgesprochen und geschichtsphilosophisch verankert. Dort bezeichnet Gotthelf das Christentum als «die geistigste Verfassung, die uns Gott für dieses Leben gegeben hat, nicht sowohl in Bezug auf das häusliche, sondern auch für das öffentliche, nicht nur für das innere, sondern auch für das äussere Leben».¹⁴ In einem historischen Rückblick sieht er das Christentum stets von zwei feindlichen Mächten bedroht, einer Hierarchie der Priester und einer Despotie der weltlichen Macht. Die Reformation, die in der Nachfolge Christi erneut die Hierarchie stürzte, um die Menschen frei zu machen, insofern sie sich selbst beherrschten, und sie gleichzumachen, insofern sie sich als Brüder verstanden, fiel wieder unter die geistige Tyrannei der protestantischen Orthodoxien sowie unter die Despotie der deutschen Fürsten und der schweizerischen Oligarchien, weil das Volk seine Freiheit missbraucht habe. Die Erhebung gegen die das Christentum als Mittel zur «Unterjochung der Brüder» missbrauchende Oligarchie in Französischer Revolution und Helvetik missriet nach Ansicht Gotthelfs, weil hier Freiheit und Gleichheit heidnisch missverstanden wurden, während ihm die Restauration als eine Zeit galt, in der «die Kirche wieder als Magd mißbraucht» und «jede selbständige Äußerung (...) als Jakobinismus» bezeichnet wurde.¹⁵ Vor dem Hintergrund dieser Geschichte von Unterdrückung und verfehlten Revolutionen gewannen die schweizerischen Revolutionen von

1830/31 für Gotthelf den Charakter einer Reform in der Tradition der Reformation, die diesmal nicht von der Kirche, sondern vom Staat ausging und zunächst nur das «bürgerliche Verhältnis» beschlug.¹⁶ Ihr Mass aber bleibt für Gotthelf «die christliche (Idee) der Freiheit und Gleichheit oder der Brüderschaft»,¹⁷ die allerdings in den äusseren freiheitlichen Strukturen eine Stütze erhielt: «Denn wo die Gesetze die Menschen unterscheiden, findet die Selbstsucht Schutz und Schirm; wo die Gesetze allen gleiche Rechte geben, da wird der Selbstsucht auch von außen entgegengearbeitet, wie das Christentum sie von innen bekämpft.»¹⁸ In der *Armennoth* heisst es bündig: «Unsere Religion heisst uns alle Brüder, unsere Verfassung stellt uns alle gleich.»¹⁹ Und in der Rede zur Verfassungsfeier fragt er rhetorisch: «giebt sie [die Verfassung] uns nicht das, was das Christentum in der Idee ausspricht, durch das Gesetz: Gleichheit der Rechte, einen Staat, wo wir alle Brüder sind?»²⁰

Das ist der Kern dessen, was Gotthelf als den Geist der Verfassung bezeichnet hat. Es geht ihm dabei – und hier knüpft er wieder an gemeinrepublikanische Gedanken an – nicht um das Rechte, sondern um das Gute. Dessen Herstellung ist kein rechtlicher, sondern ein pädagogischer Prozess. Es ist nicht nur eine *captatio benevolentiae*, wenn Gotthelf in der Burgdorfer Rede seinem Publikum erklärt, «die bessere, der Verfassung würdigere Zeit» liege «nicht in den Händen der Gesetzgeber, [...]; nicht in den Händen der Richter», sondern «in den Händen der Lehrer».²¹ In der Bevorzugung der Erziehung folgt er aber nicht Bodmer mit dessen Exempellehre, sondern Pestalozzi; sie ist Erziehung des Herzens, «welche den Grundsätzen der Verfassung Bahn» bricht «in dem Innern der Menschen».²²

Mit dem Lob des Vereinswesens, das als geistiges Band die Eidgenossen mehr noch als die Verfassung zusammenschweisste, rekurrierte Gotthelf ganz bewusst auf die *Helvetische Gesellschaft*, deren Gründer er zu den Schöpfern eines neuen «Grütli an der Aare Strand» machte.²³ Dafür erhielt er, trotz der auch hier nicht unterdrückten religiösen Fundierung, noch das Lob liberaler Kreise, die, ganz in der Tradition des Republikanismus, die Regeneration durch den «Volksverband», nicht den «Staatsverband», erhofften.²⁴ Dem Basler Theologen Karl Rudolf Hagenbach gegenüber gestand Gotthelf, dass die Schrift auch taktischen Sinn hatte, «durch mögliche Erweiterung des Festes dasselbe aus radikalen Händen zu winden», bekannte aber auch, dass diese Feste «bei ihrer gegenwärtigen Gestaltung etwas Grauererregendes» hätten, und beklagte sich im Übrigen darüber, dass Philipp Emanuel von Fellenberg «gegen ausdrückliche Verwahrung seine eigenen Phrasen in den Text» gescho-

ben habe.²⁵ Das verweist darauf, dass der Republikanismus, obwohl er auf gemeinsamen Grundlagen wie einer Geschichte der geteilten Erfahrungen und Werte, der Idee der sich selbst verteidigenden Männer, einer korporatistischen Interessensorganisation und einer Gemeinwohlorientierung sowie eines Sonderfallbewusstseins beruhte, eine Ideologie darstellte, deren Auslegung umstritten und umkämpft war.

Während der politische Radikalismus im republikanischen Gedankengut vor allem eine politische Aktivierungsideologie sah, welche die Religion als Mittel zur Bildung des Gemüts zum Teil einschloss, zum Teil aber durch eine laizistische Tugendlehre ersetzte, beharrte Gotthelf immer auf dem Primat des christlichen Glaubens als sinnstiftender Instanz. In den 1830er-Jahren baute er noch darauf, die liberalen Eliten für seinen christlichen Republikanismus zu gewinnen, doch schwand diese Zuversicht mit dem Rückzug der Brüder Hans und Karl Schnell aus der Politik, dem Konflikt mit Regierungsrat Charles Neuhaus und mit der Berufung David Friedrich Strauss' an die Universität Zürich. In der Erzählung *Dursli, der Brannteweinsäufer* (1839) erklärte er den Erfolg der Reform von 1831 damit, dass «das Volk nicht sich selbst überlassen» war, sondern «Führer» hatte, «bewaffnet mit Klugheit und geschichtlichen Erfahrungen». Aber auch dort klingt die Befürchtung an, die er schon in Predigten von 1831, vor allem in der Feldpredigt von Sissach nach Gal 5, 13–15 aussprach,²⁶ dass «die erfahrenen Männer» nicht hindern können, «daß unter der Hand nicht allerlei Fleischliches verheissen wurde denen, welche man etwas Geistiges nicht begreiflich machen konnte».²⁷ Solche «Seufzer nach den Fleischtöpfen Aegyptens» sah er zwar noch nicht in der Verfassung, aber ins Übergangsgesetz hinüberklingen, und «fast in jede Großratsdebatte hineinklingen, daß sie wiederhallen durch's ganze Land und von Pinte zu Pinte».²⁸ Die Einheit von innerer und äusserer Reform, die er in der Verfassungsreform noch beschwor, sah er nun von oben und unten bedroht. Den Oberen sagte er in der *Bettagspredigt für die eidgenössischen Regenten, welche weder in den Kirchen noch in den Herzen den eidgenössischen Bettag mit den eidgenössischen Christen feiern* (1839)²⁹ den Kampf an, die Unteren nahm er in der *Bettagspredigt an die Gottlosen im eidgenössischen Volk* (1840) ins Visier.³⁰

In der Folge trat er vor allem gegen den radikalen Mündigkeitsoptimismus an und versuchte gegen eine Emanzipation durch breite Bildung eine patriarchalische Ordnung zu verteidigen, die für ihn vor allem deshalb zentral war, weil in ihr seiner Ansicht nach die Verbindung der Klassen und die von Religion, Zivilleben und Politik noch garantiert war. Wenn er in der Schützenfest-

rede sentenziert, «Im Hause muss beginnen, was leuchten soll im Vaterland»,³¹ so meint er damit stets das christliche Haus, und aus diesem sollte sich, nachdem er den Glauben an die staatliche Schule verloren hatte, auch der Staat regenerieren durch eine innerliche, christlich bestimmte Reform.³² In dieser Reform war Freiheit nicht politisch und Gleichheit nicht sozial gedacht; Letztere definierte er nur in Beziehung auf Gott als Gleichheit der Herzen und Gotteskindschaft,³³ prägte dafür in der *Armennoth* die Formel «Alle sind Hochgeboren»³⁴ und fand in seinen Werken immer wieder drastische Formulierungen für die Gleichheit von Oberen und Unteren, Professor und Kuhmagd.³⁵ Eine Synthese seiner Ansicht vom Republikanismus liefert Gotthelf im Vorwort zum Roman *Zeitgeist und Berner Geist*: «Der Verfasser ist ein geborner, kein gemachter Republikaner; in republikanischer Freiheit, welche bloß während dem radikalen Freischarenregiment von 1846 bis 1850 beschränkt wurde, wuchs er auf; er liebt daher die Freiheit nicht nur bloß, sie ist ihm eine Notdurft. Aber er will eine christliche Freiheit, eine Freiheit nicht bloß zum Anlaß dem Fleische, sondern zum Wandel im Geiste.»³⁶

Dieser Republikanismus schloss vielfältig an den klassischen Republikanismus des 18. Jahrhunderts an. Wie dieser reagiert er auf eine Modernisierungskrise, indem er auf einen vorgefundenen und wieder aktualisierten Bestand an Werten zurückgriff, mit dem die gesellschaftlichen Spaltungen überwunden werden sollten. Diese Art der Wertepolitik, in der Interessensgegensätze entnannt und neu geordnet werden, soll die zerrissene Gemeinschaft durch die Berufung auf höchste gemeinsame Werte wieder einigen;³⁷ sie lebt davon, dass sie von konkreten Entwicklungen absieht, gesellschaftliche Verhältnisse kontrafaktisch in ländlich-patriarchalische Verhältnisse umsetzt. Obwohl sich Gotthelf des wirtschaftlichen Innovationsdrucks in Industrie, Handwerk und Landwirtschaft durchaus bewusst war,³⁸ bringt er diesen nicht in Zusammenhang mit der Dynamisierung der Gesellschaft, stellt Interessensausdrücke neuer Gesellschaftsschichten und Berufsgruppen nur karikiert dar und konnotiert sie mit fleischlichen Genüssen. Daher sind seine Politiker und Arbeiterführer vom Schnepf in *Dursli, der Branntweinsäufer* über die verschiedenen Handwerkerdemagogen in *Jacobs [...] Wanderungen* bis zu *Niggi Ju* und *Dr. Dorbach* egoistisch, Platzhirsche in Kneipen und durchs Band *Alkoholiker*. Ein zivilgesellschaftlicher Altruismus, der nicht auf dem christlichen Glauben basiert, kommt in Gotthelfs Welt nicht vor.

Dennoch hat Gotthelf als politischer Mahner immer wieder Gehör gefunden. Diese Form seiner Aktualität hängt eng mit seinem Republikanismus zu-

sammen. Dieser stellte ein flexibles Rezeptionsangebot zur Verfügung, das den Rezipienten erlaubt, über Gotthelf hinaus- oder hinwegzugehen, das sie aber immer wieder vor das Problem stellte, sich mit einer Realität konfrontiert zu sehen, die so gar nicht Gotthelfs christlicher Idealwelt und ihrem Gegenbild entsprach. Aus der Vielzahl dieser manchmal offenen, manchmal versteckten Aneignungen seien drei herausgegriffen.³⁹

Nachleben von Gotthelfs Republikanismus

In einer Gotthelf gewidmeten Nummer der *Politischen Rundschau* von 1954 hat Hans Rudolf Hilty den Berner Pfarrer als aufrechten Liberalen dargestellt, der gegenüber den sich überstürzenden Ereignissen die Fahne des Liberalismus aufrechterhalten habe, wie Hilty unter Berufung auf ein Selbstbekenntnis Gotthelfs im Brief an Hagenbach vom 5. Oktober 1841 sagt.⁴⁰ Hiltys Intervention steht im Zusammenhang einer doppelten Krise, der Krise, die die eben erst überwundenen europäischen Faschismen ausgelöst haben, und der Spaltung der Welt in zwei antagonistische Lager nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. In diesem Kontext aktualisiert Hilty zwei miteinander eng verbundene Axiome Gotthelfs, dass der Radikalismus eine Vorstufe des Kommunismus sei und die Kraft des Schweizertums im Einzelnen liege, nicht in der Masse. Das erste dient ihm dazu, Gotthelf zu einem frühen Mahner zu machen, der es dem Schweizer Volk erspart habe, den «Weg vom Sozialismus zum Kommunismus und weiter zum Despotismus (zu) gehen»,⁴¹ sowie eine staatliche Sozialpolitik zu kritisieren, die Anlass zur Zentralisierung und Ausschaltung der liberalen Selbstverantwortung sei.⁴² Das zweite benutzt er, um die Freiheit des Einzelnen gegen die Massengesellschaft in Stellung zu bringen. In diesem Sinne versteht er Gotthelf als einen Vorläufer von Ortega y Gasset's *Der Aufstand der Massen*. Allerdings erkennt Hilty, dass Gotthelf die persönliche Freiheit als gemeinschaftsfährdend beurteilt. Dieser «persönlichen Freiheit», unter deren Maske «das echte freie Verantwortungsgefühl, die echte freie Entscheidungsfreudigkeit gebrochen» worden sei, stellt er, nicht wie Gotthelf, eine innere, christlich bestimmte Freiheit gegenüber, sondern einen existenziellen Liberalismus.⁴³ Und wo Gotthelf gegen das soziale Unrecht anstelle der staatlichen Intervention die christliche Caritas setzte,⁴⁴ setzt Hilty statt der Sicherheit des Wohlfahrtsstaats «die existentielle Sicherheit, die uns die Liebe schenkt».⁴⁵ Hilty erkennt den eschatologischen Hintergrund von Gotthelfs Republikanismus, der «mit dem Aufbau der Gemeinschaft vom Individuum her

durch Familie, Gemeinde und Staat [...] letztlich eine Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden» meine, interpretiert diesen aber im Lichte der zeitgenössischen Existenzphilosophie neu.⁴⁶

Von ganz anderer Art ist die Aneignung des gotthelfschen Republikanismus durch Christoph Blocher.⁴⁷ Auch sie geht von einem Krisenbewusstsein aus und versteht die neu interpretierten republikanischen Werte als Lösung der Krise. Die Krisenphänomene, auf die Blocher antwortet, sind die Supranationalisierung des ökonomischen und des politischen Raums, die Multikulturalisierung der Gesellschaft durch die ökonomisch bedingten und z.T. auch geförderten Wanderungsbewegungen und die drastische Abnahme der Handlungsmöglichkeiten des Nationalstaats. Wenn Blocher die Supranationalisierung bekämpft, dann tut er das in Anknüpfung an eine bis ins 18. Jahrhundert zurückreichende Tradition, die auch in Gotthelf noch weiterwirkt. Im Gegensatz Schweiz – Europäische Union scheint von ferne der Gegensatz Einzelne gegen Masse auf, im Vordergrund steht aber der auch von den Liberalen reklamierte Gegensatz von Staatsdirigismus und Staatsgläubigkeit versus individuelle Verantwortung, nun aber ganz in den Kontext einer republikanisch artikulierten Wertepolitik überführt. Denn die Polemik gegen die Bürokraten von Brüssel, die nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Staatensystems für Blocher den neuen Despotismus verkörpern, richtet sich auch gegen die einheimische «classe politique», die nicht «für die Politik, sondern von der Politik» lebe. Was Gotthelf als Kritik an den Radikalen artikuliert hat, reartikuliert Blocher als Kritik an der «classe politique» generell, deren Politik er immer als egoistische Interessenspolitik bezeichnet. Der Zürcher SVP-Führer mobilisiert hier eine genuine Tugend aus dem gemeinrepublikanischen Fundus, nämlich die Gemeinwohlorientierung anstelle von Korruption und Interessenspolitik, die Gotthelf christlich reformuliert hatte, als einen abstrakten Wert, der die konkreten Interessen zum Verschwinden bringt. Dies zeigt sich etwa dort, wo Blocher mit dem gotthelfschen «Hunghafen»,⁴⁸ der auch das heutige Bundesbern treffe, nicht die SVP-Subventionslobbies in Verbindung bringt, sondern die Politiker und die Staatsbürokratie. Politik, auch das ein altrepublikanischer Topos, der bis auf die römische Republik zurückgeht und sich in der Legende von Cincinnatus kristallisiert hat, der vom Pflug weg zu dringenden Staatsgeschäften gerufen worden sein soll, müsse daher wieder eine Angelegenheit selbstloser Privatleute werden, die es vermögen, und nicht von bezahlten Berufspolitikern.

Dieselbe Wertestruktur beherrscht bei Blocher auch den ökonomischen Bereich. Wie im Politischen, so findet er auch im Ökonomischen «machtgierige

Zusammenballungen»; der Politikerschelte entspricht hier der Tadel der Manager, die im Unterschied zu den Unternehmern nicht für die Wirtschaft, sondern von der Wirtschaft lebten. Während Erstere den Staatsbürokraten gleichgestellt werden, führt der gute Unternehmer sein Unternehmen «patronal». Hinter dem «patronalen Unternehmer» taucht Gotthelfs «Haus» auf, das bei Blocher mehrfach funktionalisiert wird. Zum einen dient es ihm dazu, die privaten Tugenden gegenüber den öffentlichen hervorzuheben, dann erlaubt es, die Geschlechterrollen umzudefinieren, indem er die Frau zum Backoffice des Mannes und Unternehmers macht. Gotthelfs zwei *Uli*-Romane sieht er in diesem Lichte als moderne «Führungslehre». Im politischen Bereich steht das Haus für die kleinräumige Gemeinschaft, wird also föderalistisch reinterpretiert. Insgesamt sind in Blochers Reden und bei seinen symbolischen Handlungen eine ganze Reihe von Anleihen beim klassischen Republikanismus und bei Gotthelf zu entdecken, auch etwa bei seinem inszenierten Rücktritt aus dem Parlament (hinter dem letztlich auch der Cincinnatus-Topos steht) oder bei seinem Aufruf nach der Annahme der Initiative «Gegen Masseneinwanderung»; Studenten könnten sich für Forschungsprojekte bei ihm melden. Dahinter steckt die Idee, dass der umsichtig wirtschaftende Hausvater (und Unternehmer) besser weiss, was den Studenten frommt, als jede Staatsbürokratie.

Der republikanische Wertehimmel Blochers ist nicht aus den realen Verhältnissen abgeleitet, seine auf Elemente der republikanischen Kritik des Kommerzes und des Luxus zurückgreifende Kapitalismuskritik etwa wird abgeleitet auf eine globalisierte Wirtschaft, trifft aber nicht «patronale» Unternehmer wie ihn. Und auch im politischen Bereich desartikuliert der Bezug auf republikanische Werte, die geschichtlich nicht primär aus der mythischen Gründerphase der Eidgenossenschaft, sondern aus einer idealisiert gesehenen Zeit der Redit-Schweiz abgeleitet werden, die hinter den Politiken stehenden Interessen. Gotthelfs Berufung auf christliche Werte und Blochers republikanischer Wertehimmel haben eine gemeinsame Schnittmenge, sie unterscheiden sich dort radikal, wo es um die Einklagung dieser Werte geht, weshalb Blocher Gotthelf nur selektiv rezipiert.⁴⁹

Der republikanische Diskurs ist ausserordentlich vielfältig und ebenso vielfältig abrufbar. Es gibt nicht nur den Rechtsrepublikanismus, wie ihn in der Schweiz gegenwärtig Christoph Blocher meisterhaft bedient, sondern auch einen – allerdings wesentlich weniger virulenten – Linksrepublikanismus. Gotthelfs Interesse für das Schicksal der Unteren, das er auch literarisch eindrücklich gestaltete, sein Einstehen für Bürgertugend und Gemeinwohl statt Individual-

interesse macht einen Teil seines Werkes auch interessant für die politische Linke. Albert Tanner meint gar, Gotthelf habe gegenüber dem Liberalismus eine ähnliche Stellung eingenommen wie der Kommunitarismus gegenüber dem Neoliberalismus.⁵⁰ Der amerikanische Kommunitarismus, der in Kontinentaleuropa eher eine marginale Wirkung hatte, knüpft in der Tat in vielfältiger Weise an republikanisches Gedankengut an. Tröhler sieht darin sogar «das politische Theoriekonzept [...], woraus sich der Kommunitarismus entwickelt hat».⁵¹ Nach Tröhler zeichne sich der Kommunitarismus dadurch aus, dass er sein Gesellschaftsmodell nicht am Rechten, sondern am Guten ausrichte. Er gehe zudem von der Annahme aus, dass sich hinter dem dominanten liberalen Individualismus eine zweite ursprüngliche Sprache der Gemeinwohlorientierung erhalten habe, die in der amerikanischen Geschichte stets mit dem Individualismus des Liberalismus vermischt gewesen sei. Obwohl sich mit der Annahme der amerikanischen Verfassung die Sprache des Liberalismus durchgesetzt habe, habe diese die republikanische Sprache nie verdrängt.

Die kommunitaristische Forschung über die Kopräsenz von liberal-naturrechtlichen und republikanischen Traditionen in der Diskussion um die amerikanische Verfassung zeigen erstaunlich viele Parallelen zu Gotthelfs Denken auf. Wenn etwa Madison meint, die Amerikaner seien nicht primär durch das Gesetz verbunden, sondern durch «so viele Bande der Zuneigung»,⁵² so erkennen wir darin, neben gemeinrepublikanischen Gedanken, Gotthelfs Ansicht, dass der Geist der Verfassung nicht in ihrem Buchstaben, sondern in der christlichen Liebe verankert sei. Gotthelf hätte wohl auch folgenden Satz von Benjamin Rush, einem der Gründerväter und Verfasser eines *Plan for the Establishment of Public Schools*, unterschrieben: «A christian cannot fail of being a Republican.»⁵³ Und gemeinrepublikanisches Gedankengut ist wiederum, wenn Webster folgert, für die republikanische Erziehung der Jugend sei nicht nur die Einrichtung von Schulen wichtig, sondern auch die Auswahl der Lehrkräfte, und für deren patriotische Bildung sei eine Reise durch die Vereinigten Staaten wichtiger als eine Europareise, auf der die Gefahr drohe, den Patriotismus zu verlieren.⁵⁴ Diese Parallelen stehen im krassen Gegensatz zu Gotthelfs Wahrnehmung Amerikas, das für ihn immer das Land war, wo das Recht des Stärkeren galt.⁵⁵

Anmerkungen

- ¹ *Rede, den 31. Juli 1834, in Burgdorf, an die den Wiederholungs-Curs besuchenden Schullehrer gehalten* [im Folgenden: *Verfassungsrede*]; EB 17, 38. hier zitiert nach der Handschrift in: HKG F 2.1, Nr. 9.
- ² SW 15, 315. Die Schrift ist von 1842; Bitzius meint hier also nicht die Bundesverfassung von 1848, sondern den damals immer noch geltenden Bundesvertrag von 1815.
- ³ SW 15, 315; weitere Stellen u.a. im *Bauern-Spiegel*, SW 1, 284; *Leiden und Freuden eines Schulmeisters*, SW 2, 298; *Geltstag*, SW 7, 27; *Käserei in der Vehfreude*, SW 12, 223, 263; *Zeitgeist und Berner Geist*, SW 13, 216; *Kuriositäten vom Jahre 1840, Neuer Berner-Kalender 1842*. HKG D 1, 195.
- ⁴ Daher vertraten einige Gotthelf-Interpreten auch die These eines Bruchs im Werk von Gotthelf, so etwa Waidson, Herbart Morgan: Jeremias Gotthelf. An Introduction to the Swiss Novelist. Oxford 1953, 207, in etwas abgeschwächter Form Fulda, Daniel: Geburt der Geschichte aus dem Gedächtnis der Familie. In: Pape, Walter et al. (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung. Tübingen 1999, 89f.
- ⁵ SW 17, 38f.
- ⁶ Zu diesem «Unterricht in vaterländischer Geschichte», den Bitzius von 1834 bis 1836 in Burgdorf gab, existieren umfangreiche Notizen, die im Wesentlichen aus einem Datengerüst bestehen, das von den Helvetiern bis zur Helvetik reicht. Erstmals vollständig ediert werden sie in HKG F 2.1, Nr. 8.
- ⁷ Hahl, Werner: Jeremias Gotthelf – der Dichter des Hauses. 1993, 65.
- ⁸ Von Müller, Johannes: Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft. Neue, verbesserte und vermehrte Auflage, Bd. 1. Leipzig 1825, Vorrede, XXVI.
- ⁹ Vgl. SW 15, 269–332 und EB 11, 304–326.
- ¹⁰ Vgl. *Zeitgeist und Berner Geist*, SW 13, Kap. 2, bes. 37, aber auch schon in *Dursli, der Branteweinsäufer*, SW 16, 91–212.
- ¹¹ *Verfassungsrede*. In: EB 17, 43.
- ¹² Pestalozzi an Iselin, 9. Juni 1779. In: PSB III, Nr. 521, 78 (Sämtliche Briefe, hrsg. vom Pestalozzianum und von der Zentralbibliothek in Zürich. Bd. 3: Briefe aus den Jahren 1767–1797, 1949).
- ¹³ Hahl, Werner: Jeremias Gotthelfs christlich-patriotischer Freisinn. In: Mahlmann-Bauer, Barbara; von Zimmermann, Christian (Hrsg.): Jeremias Gotthelf – Wege zu einer neuen Ausgabe. Tübingen 2006 (Beihefte zu editio, Bd. 24), 189.
- ¹⁴ EB 12, 206.
- ¹⁵ Vgl. ebd., 202–205.
- ¹⁶ Ebd., 206.
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Ebd., 198.
- ¹⁹ SW 15, 118.
- ²⁰ *Verfassungsrede*. In: EB 17, 43.
- ²¹ Ebd., 48.
- ²² Ebd.

- ²³ SW 15, 283f.
- ²⁴ So der Rezensent des *Schweizerischen Beobachters* vom 10. September 1842, zit. nach SW 15, 507.
- ²⁵ Brief an Hagenbach vom 16. Juli 1842. In: EB 5, 228; das Grauererregende gestaltet er dann in dem zu Lebzeiten unveröffentlichten Roman *Der Herr Esau*, wo er die in Chur einfallenden Schützen wie eine fremde Okkupationsarmee karikiert.
- ²⁶ EB 3, 209–217.
- ²⁷ SW 16, 99.
- ²⁸ Ebd.
- ²⁹ EB 17, 105–127.
- ³⁰ Ebd., 128–156.
- ³¹ SW 15, 301.
- ³² Vgl. bes. *Ein Wort zur Pestalozzifeier*. In: EB 11, 304–326 und HKG F 2.1, Nr. 18.
- ³³ SW 12, 197; EB 17, 39.
- ³⁴ SW 15, 159.
- ³⁵ Ein frühes Beispiel dazu schon im *Bauern-Spiegel*, SW 1, 213.
- ³⁶ SW 13, 7f. und 10.
- ³⁷ Vgl. dazu Haug, Wolfgang Fritz: *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hamburg 1993, 54 und 88.
- ³⁸ Vgl. dazu zwei Artikel von Gotthelf im *Berner Volksfreund* vom 18. Oktober 1838 und 5. Januar 1840, in: HKG F 1.1, 98–100 und 155–158.
- ³⁹ Zu einer weiteren Aneignung durch den SVP-Politiker Christoph Blocher, vgl. Graf, Ruedi: Wertepolitik und nationalkonservative Hegemonie. Christoph Blochers Gotthelf-Rede vom 2. Januar 2011. In: *Widerspruch* 60 (2011), 47–53.
- ⁴⁰ Vgl. EB 5, 159.
- ⁴¹ Hilty, Hans Rudolf: Jeremias Gotthelf und die Politik. In: *Politische Rundschau* 33,10 (1954), 275.
- ⁴² Ebd., 281.
- ⁴³ Ebd., 277.
- ⁴⁴ Vgl. etwa im Roman *Erlebnisse eines Schuldenbauers*, SW 14, 333.
- ⁴⁵ Hilty (wie Anm. 41), 283.
- ⁴⁶ Ebd.
- ⁴⁷ Ich beziehe mich auf Blochers Vortrag über Gotthelf, Albert Anker und Friedrich Traugott Wahlen vom 2. Januar 2011. Der schriftliche Wortlaut war eine Zeitlang auf dem Netz verfügbar.
- ⁴⁸ Vgl. *Gedanken eines Einsamen*, EB 15, 94, wo Gotthelf in einer Polemik gegen die Zentralisierung im Kanton Bern den Staatsseckel mit einem «Hunghafen» vergleicht; in der *Verfassungsrede* spricht er auch vom Staat «als eine Art von Brodtkorb oder Mußhafen», EB 17, 44.
- ⁴⁹ Zu Blochers politischer Aneignung im Kontext vgl. Ruedi Graf, (wie Anm. 39), 47–53.
- ⁵⁰ Tanner, Albert: Vom «ächten Liberalen» zum «militanten» Konservativen? Jeremias

- Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit. In: Holl, Hanns Peter; Wäber, Harald J. (Hrsg.): «... zu schreien in die Zeit hinein...». Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzios (1797–1854). Bern 1997 (Schriften der Burgerbibliothek Bern), 26.
- ⁵¹ Tröhler, Daniel: Der Republikanismus als historische Quelle und politische Theorie des Kommunitarismus. In: Zeitschrift für Pädagogik 47,1 (2001), 46.
- ⁵² Die Federalist Papers. Hamilton, Alexander; Madison James; Jay, John, hrsg. von B. Zehnpfennig, Darmstadt 1993, 118.
- ⁵³ Rush, Benjamin: A Plan for the Establishment of Public Schools. In: Rudolph, F. (Hrsg.): Essays on Education in the Early Republic. Cambridge (MA) 1965, 11.
- ⁵⁴ Webster, N.: On the Education of the Youth in America. In: Rudolph, F. (wie Anm. 53), 73f. und 77.
- ⁵⁵ Vgl. etwa *Kuriositäten vom Jahre 1843*. In: *Neuer Berner-Kalender 1845*, wo es heisst: «In Amerika ist Meister, wer wüst thut, und Rußlands Despotie und Amerika's Freiheit sind zwei Schwestern; Willkühr heißt ihre Mutter.» In: HKG D 1, 435.



Gotthelf-Zentrum Lützelflüh, Anbau zum Pfarrhaus.